



الرمزية

عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ

تأليف

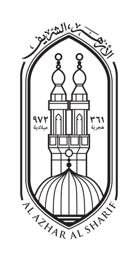
محمد مصطفى

(ت. ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)

من علماء الأزهر الشريف

المجلدات ١-٣





مشيخة الأزهر الشريف
مكتب إحياء التراث الإسلامي

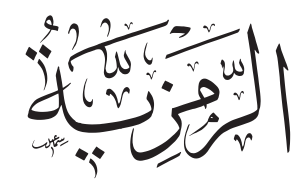


الرمزية عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ

تأليف

محمد مصطفى
(ت. ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)
من علماء الأزهر الشريف

المجلد الأول



عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ


بسم الله الرحمن الرحيم



فهرست الهيئة المصرية العامة
لدار الكتب والوثائق القومية:
مصطفى، محمد
الرمزية عند محيي الدين ابن عربي
المجلد الأول/ ط- ٢ القاهرة

الطبعة الثانية
١٤٤١هـ-٢٠٢٠م

الناشر:
الأزهر الشريف

مراجعة وتدقيق:
الباحثين بمكتب إحياء التُّراث الإسلاميِّ

(يُباعُ هذا الكتابُ بسِعر التَّكلفةِ وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ التراث الإسلامي)
(الآراءُ الواردةُ في الكِتابِ لا تُعبِّرُ بالضَّرورةِ عن رأي الأزهرِ الشَّريفِ)

فهرس الموضوعات

❊ ❊ ❊

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إهداءٌ

إلى الشَّيخِ العارِفِ الذي كانَت لدَيه القُدرةُ على فتحِ أعيُنِ البصائرِ؛ ليَكونَ الإنسان على بَصيرةٍ ونورٍ من ربِّه في كلِّ شَيءٍ... إلى الشَّيخِ الجَليلِ «محمد أبو العيون» وكيل كلية أُصولِ الدِّينِ السابقِ، فهذا العملُ ثمرةٌ من ثِمارِه، ونَتيجةٌ للأنوارِ التي اكتسبناها من كلِّ مشايخِنا وأساتذتِنا منذُ أن بلَغنا مرحلةَ الوعي إلى الآن، وإلى الحقِّ ترجِعُ عواقِبُ الثَّناءِ.

* * *

مقدِّمة

١ - حياةُ ابنِ عرَبيٍّ:

كثيرةٌ هي المراجِعُ التي تناوَلت حياةَ ابنِ عربيٍّ وشَخصيتَه، وفي هذا المِضمارِ نستطيعُ أن نُشيرَ إلى أهمِّ هذه الدراساتِ في البِدايةِ لنَعرِفَ مدَى الاهتمامِ الذي حظِيَت به حياتُه وشخصيتُه، وهي:

«الدُّرُّ الثَّمينُ في مناقِبِ الشيخِ محيي الدين»، للشيخِ المُرشدِ إبراهيمَ ابنِ عبدِ الله القارِي البغداديِّ (ت ٨٢١هـ-١٤١٨م)، و«العِقدُ الثَّمينُ في تاريخِ البلدِ الأمينِ»، لتقيِّ الدِّينِ محمَّد بن أحمد الفاسيِّ (٨٣١هـ-١٤٢٨م)، و«القولُ المُنبِي عن ترجمةِ الشيخ المُحيِي بن العربيِّ»، لمحمَّد ابنِ أحمد بن محمد بن طُولونَ الصالحيِّ الدِّمَشقيِّ (٩٥٣هـ-١٥٤٦م)، و«مَسألةٌ فيما تَحصَّلَ في كلامِ الناسِ في محيي الدين بن العربي»، لأحمد بن محمد بن علي بن حَجرٍ الحاتميِّ (٩٧٣هـ-١٥٦٥م)، و«شَجرةٌ من ذهبٍ في ترجمةِ سيد طيئ العرَب» لرَضيِّ الدِّين بنِ عبد الرحمن بن أحمد بن الهَيثميِّ (١٠٤١هـ-١٦٣١م)، و«الجامِعُ الأزهرُ لما تفرَّق من مُلَحِ الشيخ الأكبر» لعليِّ بن إبراهيم بن أحمد بن عليٍّ الحلبيِّ (١٠٣٤هـ-١٦٣٤م)، و«رِسالةُ النُّورِ المُظهرِ في طريقةِ محيي الدين الشيخ الأكبر» لأحمد بن سعيدٍ الخالديِّ النَّقشبنديِّ (١٢٧٠هـ-١٨٥٣م). ويُلاحَظ أن طبعةَ دار الطِّباعة العامِرة ١٣٦٨هـ تَذكُر أنه أحمد بن سليمان الخالديُّ النَّقشبنديُّ،

وبعنوانِ «النُّورُ المُظهِرُ في طريقةِ سيدي الشَّيخِ الأكبرِ»، و«تَفصيلُ بَعضِ أحوالِ الشَّيخِ محيي الدين بن العربي» لمَجهولٍ، ١٠٤٣هـ. هذا بالإضافَةِ إلى ما سنذكُرُه خِلالَ هذه الفِقرةِ من دراساتِ المُحدَثينَ.

ولكن سوف تَظلُّ القِيمةُ الكبرَى في هذا الصَّدَدِ لحديثِ ابنِ عربيٍّ عن نَفسِه، فهو من المفكِّرينَ القَلائلِ الذين اهتمُّوا بما يُسمَّى اليوم: «التَّرجمةَ الذاتيَّةَ»، وربَّما كان ذلك راجِعًا إلى طَريقتِه التِّلقائيَّةِ في الكِتابةِ، وتَركِه العِنانَ لخواطرِه، وإلى كَونِه من القَلائلِ الذين ألفَت حياتُهم ومَذاهِبُهم وَحدةً لا تَنفَصِمُ، كما أنها كانت مِرآةً صادقَةً لعَصرِها، ولذلك لن نَحتاجَ إلى حَديثٍ مُستقِلٍّ عن هذا العصرِ، وقد باتَ هذا واضِحًا على وَجهِ الخُصوصِ في: «الفُتوحاتِ المكيَّةِ، ورِسالةِ القُدسِ، وذَخائرِ الأعلاقِ، ومَواقعِ النُّجومِ والتَّدبيراتِ الإلهيَّةِ، وكِتابِ الكُتُبِ»، وغَيرِها[١].

وغنِيٌّ عن البَيانِ أن هذه المصادِرَ قدَّمَت لنا ما يُحقِّقُ شخصيَّةَ ابنِ عربي التاريخيَّةَ، ويَمنَعُ الخَلطَ بينها وبين غَيرِها، فهو «الشَّيخُ الإمامُ، قُدوة الأنام، عُمدَة الأحكامِ، النُّور المُنبسِط، البَحر المُحيط، ذو المواهِب الإلهيَّةِ، والعَطايا القُدسيةِ، مُفتي الطَّريقينِ، حجَّةُ الفريقَين، سُلطان العارِفين، بُرهان المُحققِّين، محيي الملَّةِ والدِّينِ: أبو عبد الله محمد بن عليِّ بن محمد بن أحمد بن عليٍّ الحاتميُّ، الطائيُّ، الأندلسيُّ، المشهور بابن العربي[٢]. ولكنَّه اشتهَرَ بابن عربي في المَشرقِ تَمييزًا له من العالِم

---

(١) انظُر: ملاحظات بلاثيوس في «ابن عربي»: ٥، وقاسم في «محيي الدين بن عربي وليبنتز»: ١.

(٢) «الدر الثمين»: ٢١.

الفقيهِ الأندلسيِّ المعروف بأبي بكر بن العَرَبي، المشهور بكتابِه عن أحكام القُرآنِ، والذي وُلِد سنة ٤٨٦هـ وتُوفِّي سنة ٥٤٣هـ، قبل مولد ابن عربي بسبعةَ عشرَ عامًا. وأما شُهرة ابن عربي بابن سُراقة[(١)] في الأندلُسِ، فقد ثبَت خطؤُها، إذ إنه من العُلماء الذين رحَلوا إلى ابن عربي بعد انتِقاله إلى المشرق والتَقَى به، وقد ماتَ بعدَ ابن عربي بزمَنٍ طويلٍ، في سنة ٦٦٠هـ[(٢)]. كما يُلاحَظُ أن ابن عربي قد يُكنَى بأبي بكرٍ أيضًا، كما يُذكَرُ من ألقابِه: الشَّيخُ الأكبرُ، وابنُ أفلاطونَ[(٣)].

وقد أجمَعت تلك المصادِرُ على أن ابن عربي قد وُلِدَ في ليلة أو يوم الاثنين، السابعَ عشرَ من رمضان سنةَ ٥٦٠هـ، الثامِنَ والعشرين من يوليو ١١٦٥م، بمدينة «مُرْسِيَةَ» بالأندلُسِ، وليس هناك ما يُؤثِّرُ في التاريخِ والمدينةِ، فقد أخطَأ صاحِبُ «أعلامِ الإسماعيليَّةِ» المُحدَثُ في النَّقلِ، وربَّما كان خطأً مطبعيًّا، حين حدَّد التاريخ بـ٥٦١هـ، وكذلك وقَع في التَّصحيفِ ابنُ الأبَّارِ، بذِكرِ «المَريَّةِ» بدلًا من «مُرْسِيَة»[(٤)].

و«مُرْسِيةُ» إحدَى مُدنِ شَرقِ الأندلسِ الغَنيةِ بجَمالِها وسِحرِها، وكان يَحكمُها مع «بَلَنسِيةَ»، وقتَ وِلادةِ ابنِ عربي، السُّلطانُ محمَّدُ بنُ سعدِ بنِ

(١) «التفسير والمفسرون»، للذهبي: ٧٣، «المُغرِب في حِلَى المَغرب»: ٢/ ٢٨٨.

(٢) «ابن عربي وليبنتز»: ١-٢.

(٣) «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٥، «المعرفة عند مفكري المسلمين»، لغلاب: ٣٣٩، «حوليات دار العلوم»: ٦٢، «جامع كرامات الأولياء»: ١٩٨، «الأعلام»: ١/ ٧.

(٤) «نفح الطيب»: ١/ ٩٥، «الدر الثمين»: ٢٢، «الروض المعطار»: ١٨٤، «مفتاح السعادة»: ٢٣٢-٢٣٣، «أعلام الإسماعيلية»: ٥٠٥-٥٠٦.

مَرذنيشَ، الذي صرَّح ابنُ عربي بأنَّه وُلِد في عهدِه، وقد فرَّ ابنُ مَرذنيشَ أمامَ جُيوشِ الموحِّدينَ المَغربيةِ الزَّاحفةِ على الأندلسِ، فانتقَلت نِهائيًّا إلى طاعَةِ أبي يَعقوبَ يُوسفَ بنِ عبدِ المؤمنِ الموحِّديِّ سنةَ ٥٦٧هـ[١].

في ظلِّ هذه البيئةِ الفاتِنةِ، المُضطربةِ في نفسِ الوقتِ، نشَأَ ابنُ عربي في أحضانِ أُسرةٍ لا نَعرِفُ عنها إلا القليلَ، ومُعظَمُ ما نعرِفه من خِلالِه، ولكن يُمكِنُ القَولُ بأنَّها تجمَعُ بين كَرَم المَحتِدِ ووَفرَةِ الغِنَى، وشِدَّةِ التَّقوَى والصَّلاحِ. والأبُ من وَلَدِ عبدِ اللهِ بنِ حاتمٍ أخِي عَديِّ بنِ حاتِمٍ الطَّائيِّ، «ويَبدُو من ابنِ عربي أنَّه كان رَجُلًا تَقيًّا جَديرًا بأن تَظهَرَ عنه بَعضُ خَوارِقِ العاداتِ، وأن يَشهَدَ الحَقائقَ، إذ نرَاه يَنعِي نَفسَه قبلَ مَوتِه، ثم يَقولُ لابنِه: «جَزَاك اللهُ يا وَلدِي عنِّي خَيرًا، فكلُّ ما كُنتُ أسمَعُك تَقولُه ولا أَعرِفُه، وربَّما كنتُ أُنكِرُ بَعضَه، هو ذا أنا أَشهَدُه». ثم ظهَرَت على جَبينِه لُمعةٌ بَيضاءُ...[٢]، وكذلك كان عَمُّه عبدُ اللهِ بنُ محمدِ بنِ العَربي الذي تحقَّقَ بأحَدِ مَقاماتِ الطَّريقِ المهمة، وهو مَقامُ شَمِّ الأنفاسِ[٣].

أمَّا الأُمُّ، واسمُها «نُور»، فهي من بنِي خَولانَ، ويُذكَرُ أنَّها من الأنصارِ بغَيرِ تَحديدٍ، وكانت هي الأُخرَى على جانبٍ من التَّقوَى والزُّهدِ، فقد سلَّمت بتَلْمذَةِ ابنِها على العارِفةِ باللهِ «فاطمةَ بنتِ المُثنَّى القُرطبيَّةِ»، التي قالت لها بلُغَةٍ رامِزةٍ: «هذا وَلَدي وهو أبوكِ»، وتَقولُ لابنِ عربي:

---

(١) «دائرة معارف الشعب»: مادة «مرسية»، «الفتوحات»: ٤/ ٢٠٧.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥، ٥٧٣، ٢/ ٣٤٦، ٥٤٨، ٤/ ٥٥.

«نورُ أمُّك التُّرابيَّةُ، وأنا أُمُّك الرُّوحِيَّةُ»[١].

ويُذَكِّرنا ابنُ عربي بشخصِيَّتَينِ مُهِمَّتينِ من أخوالِه، أولاهما: «أبو مسلمٍ الخَوْلانيُّ»، الذي يَقولُ عنه ابنُ عربي: «كان خالُنا أبو مسلمٍ الخَوْلانيُّ من أكابرِهم، كان يقومُ اللَّيلَ، فإذا أدركَه العَياءُ ضرَبَ رِجلَيه بقُضبانٍ كانت عنده، ويَقولُ لرِجليه: أنتما أحقُّ بالضَّربِ من دابَّتي». وأمَّا الآخَرُ فهو «يحيَى بنُ يُغانَ»، وكان ملِكًا لمَدينةِ «تِلمسانَ»، ولكنَّه ترَكَ المُلك على إثرِ نَصيحةٍ من زاهِدِ وَقتِه أبي عبدِ اللهِ التُّونسيِّ[٢].

وأمَّا يَسارُ الأُسرةِ فيبدو واضِحًا من وَصفِ ابنِ عربي لبَعضِ رَحلاتِ صَيدِه، التي يَتبَعه فيها عدَدٌ كبيرٌ من الأتباعِ والخدَمِ[٣].

وأمَّا فيما يَتعلَّقُ بأفرادِ الأُسرةِ المُباشرةِ، فلا نعلَمُ له سوى أُختينِ، زوَّجهما بـ «فاس» بعد أن رفَضَ تَزويجَهما من الأُمراءِ الذين خطَبوهما منه[٤]. ومن الواضِح أن جوَّ الأُسرةِ كان جَديرًا بأن يَهَبَ المُجتمَعَ سيِّدًا من ساداتِ التصوُّفِ والعِرفانِ الرَّمزيِّ العالَميِّ[٥].

وأخيرًا يُلاحَظُ أن السَّنواتِ الثَّمانِ التي قضَاها بـ«مُرْسِيَةَ» لم تكُنْ كلَّ عَهدِه بها وبتأثيرِها، فسوف يَعودُ إليها سنةَ ٥٩٥هـ مناقِشًا لأحَدِ المُتكلِّمينَ، ومُجتمِعًا

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٦٧، ٢/ ٣٤٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٤٩، ٣/ ٤٥٦.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٥٤.

(٤) «ابن عربي وليبنتز»: ٣.

(٥) انظر تخريج المدينة لمشاهير الصوفية مثل الشاذلي وأبي العباس المرسي: «نفح الطيب»: ٧/ ١٨٨، دار المأمون.

بشَيخٍ كَبيرٍ مَجهولِ القَدرِ إلَّا مِن ابنِ عربي، هو «أبو أحمد بن سيدبون»[١].

وبانتِقالِ ابنِ عربي في الثامنةِ من عمرِه سنةَ ٥٦٨هـ إلى «إشبيليةَ»، تبدَأ أخطَرُ مراحِلِ حَياتِه بعد عَوامِلِ الوِراثَةِ، ففيها يبدُو أن الأُسرةَ قد استقَرَّت، حيث يتولَّى الأبُ وَظيفةً حكوميَّةً.

ويرَى «القاري البَغداديُّ» أنه كان «وزيرَ صاحِبِ «إشبيليةَ» سُلطانِ المَغربِ»[٢]، ويُقالُ: إن ابنَ عربي نَفسَه تَقلَّدَ وَظيفةَ كاتبٍ لحاكِمِ «إشبيليةَ»[٣]. وتزوَّجَ ابنُ عربي زواجَه الأوَّلَ من «مريمَ بنتِ محمدِ بنِ عَبدونَ بنِ عبدِ الرَّحمنِ البِجائيِّ»، وكانت من أُسرةٍ كريمةٍ، مع استِعداداتٍ خَطيرةٍ لطَريقِ الكَشفِ، يَقولُ عنها ابنُ عربي: «حدَّثَتني المرأةُ الصَّالحةُ، مَريمُ بنتُ عَبدونَ... قالت: رَأَيتُ في مَنامِي شَخصًا كان يَتعهَّدُني في وَقائعِي، وما رَأَيتُ له شَخصًا قطُّ في عالَمِ الحِسِّ! فقال لها: أتقصِدينَ الطَّريقَ؟ قالت، فقُلتُ له: إي واللهِ، أقصِدُ الطَّريقَ، ولكن لا أَدرِي بماذا. قالت، فقال لي: بخَمسةٍ؛ التوكُّلِ، واليَقينِ، والصَّبرِ، والعَزيمةِ، والصِّدقِ. فعرَضَت رُؤياها عليَّ، فقلتُ لها: هذا هو مَذهبُ القَومِ[٤].

ويرَى «بلاثيوس» أنَّها كانت من عوامِلِ تَغييرِ مَجرَى حياتِه، كما يرَى قاسِمٌ أن الاهتِمامَ بأحلامِها، وبالرُّؤَى على وَجهِ العُمومِ، كان له الأثَرُ الكَبيرُ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٧٠٧ - ٧٠٨، ٤/ ١٧٩، ٤٩٧، «كتاب الكتب»: ٥-١٠، «آثار البلاد وأخبار العباد»، للقزويني: ٣٣٤، وستنفيلد ١٨٤٨م، «نفح الطيب»: ٤/ ٩٢، ٩٣، الحلبي.

(٢) «مناقب ابن عربي»: ٢٢.

(٣) «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٩، «مناقب»: ٢٢، «الفتوحات»: ٤/ ٥٥١.

(٤) «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٩-١.

في فِكرةِ الخيالِ عندَ ابنِ عربي، والتي تُعَدُّ من أُسسِ مَذهبِه الرَّمزيِّ[١].

وفي نَفسِ المدينة يَتلقَّى تَعليمَه على أيدِي كِبارِ المَشايخِ في الفِقهِ والحديثِ والقِراءاتِ والتَّصوُّفِ، ليَبلغَ فيها شأوًا مَلحوظًا، ويَنالَ الإجازاتِ من كِبارِ المَشايخِ، وقد كان بَعضُهم يكوِّنُ مَدارسَ مَشهورةً في الرَّمزيةِ، كما سنُفصِّلُ الحَديثَ فيما بعدُ[٢].

ولكن ما يَنبغِي أن نُشيرَ إليه الآن هو كَيفيةُ تَحوُّلِه إلى طَريقِ التَّصوُّفِ؛ لقد ذَكَرنا آنِفًا ظروفَ أُسرتِه التي مكَّنَته من قَدْرٍ كَبيرٍ من الرَّفاهيةِ، وأن يَأخُذَ فيما يَأخُذُ فيه أقرانُه إلى الحَدِّ الذي جعَلَ ابنَ عربي يَصِفُ هذه الفَترةَ بأنَّها: «فَترةُ جاهِليَّتي». وهي الفَترةُ التي سبَقَت سُلوكَه طَريقَ التَّصوُّفِ.

وقد اختلَفَ المُؤرِّخونَ له في التِماسِ الأسبابِ لهذه الظَّاهرَةِ الخَطيرةِ في حياتِه، ويَذهَبُ صاحِبُ «الدُّرِّ الثَّمينِ» إلى رِوايةِ حادِثَةٍ تُعبِّر عن التَّحوُّلِ الفُجائيِّ، تَقَعُ له في مَجلِسِ طَعامٍ وشَرابٍ، يَسمَعُ فيه هاتِفًا غَيبيًّا يَقولُ له: «يا محمَّدُ، ما لهذا خُلِقت»[٣]! ويَذهَبُ الدكتور قاسم إلى قَريبٍ من هذا، إذ يرَى تحوُّلَه عن طَريقِ الواقِعةِ الكَشفيَّةِ[٤]، ويَذهَبُ «بلاثيوس» إلى استِعراضِ عوامِلَ مهمة في حَياتِه: «نَصائحُ زَوجَتِه، والقُدوةُ التي شاهَدَها فيها، ودَعَواتُ أمِّه التَّقيَّةِ، ومَرَضٌ شَديدٌ أُصيب به»، كانت الحُمَّى في أثنائه

(١) «ابن عربي وليبنتز»: ٦، «محيي الدين ابن عربي»، لسرور: ٦٢، «الفتوحات»: ١/ ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) المقدمة: ٧٧ عن شيوخه، والفصل الأول من الباب الأول: ص٢٠٢-٢٢٩.

(٣) «الدر الثمين»: ٢٢-٢٣، «الفتوحات»: ٤/ ٥٤.

(٤) «ابن عربي وليبنتز»: ٨-٩.

تَنتابُه مَصحوبَةً بتَهاويلَ فَظيعةٍ مروِّعةٍ عن عَذابِ الجَحيمِ، ونجَا من هذا المَرضِ بفَضلِ دَعَواتِ أبيه الذي كان ساهِرًا عند رأسِه يَقرَأُ سورةَ «يس»، ثم يرَى أن مَوتَ أبيه كان له «الأثرُ الحاسِمُ في حَلِّ أزمَتِه الرُّوحيةِ، فتحوَّلَ إلى اللهِ بكُلِّيَّتِه نِهائيًّا»[١].

وليس هناك ما يَمنَعنا من قَبولِ هذه الأُمورِ مُجتمِعةً، فليست مُتضادَّةً، وما ذَكَرناه عن ابنِ عربي، وما ذَكَره هو نَفسُه عن تَجارِبه النَّفسيةِ، كرُجوعِه على يَدِ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم انتِقالِه إلى الحالَةِ الرُّوحيةِ المُوسويَّةِ، ثم المُحمَّديةِ -يُؤَكِّدُ كُلَّ هذا[٢]. ولكنَّنا يَنبغِي أن نُفرِّقَ بين انخِراطِ ابنِ عربي في الطَّريقِ على يَدِ شَيخٍ مُعَيَّنٍ، وبين الحالَةِ الرُّوحيَّةِ التي عاشَها قبل هذا، وبهذا نَستطيعُ أن نُلقِيَ مَزيدًا من الضَّوءِ على تَحديدِ تاريخِ سُلوكِه للطَّريقِ، فسَنَةُ ٥٨٠هـ، أي: في سِنِّ العشرين التي يَذهَبُ إليها «بلاثيوس» وعثمان يحيى، لقَولِه: «دخَلتُ هذا المَقام في دُخولي هذه الطَّريقةِ سنةَ ثمانين وخمسِ مئةٍ» -تَعودُ إلى بِدايَةِ رياضَتِه المُنظَّمةِ على يَدِ شَيخِه الكُومي، أو العُريبي على وَجهِ الخُصوصِ، أمَّا السِّنُّ المبكرةُ التي يُصبِحُ فيها محَلَّ إعجابٍ لمُفكِّرٍ عَظيمٍ مثلِ ابنِ رُشدٍ، فيُمكِن القَولُ بأنَّها بين الثالثةَ عشرةَ والخامِسةَ عشرةَ، ففي خِلالِها كان صَبيًّا أمردَ؛ «ما بقَلَ وَجهُه ولا طَرَّ شارِبُه» على حَدِّ تَعبيرِه، وسوف نرَى كيف أنه لم يَرجِعْ على يَدِ شيخٍ مُعَيَّنٍ، وإن مَعرِفتَه سبَقَت سُلوكَه، وكيف انتظَمَ بعضَ الشَّيءِ بعد ذلك.

---

(١) «ابن عربي»: ١.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١١٥، ٤/ ١٧٢.

ويُمكِنُ القَولُ بأنَّ ابنَ عربي بلَغَ درَجةً متقدِّمةً في الاتِّجاهِ الرُّوحيِّ في هذه السِّنِّ وما حولَها، إذ سنرَاه بالإضافةِ إلى ما سبَقَ يُصبِحُ ذا قُدرةٍ على شُهودِ الأقطابِ مُجتمِعينَ في مَشهَدٍ واحِدٍ سنةَ ٥٨١هـ. ومن هذا نَستطيعُ أن نَستنتجَ أنَّه كان ذا مواهِبَ رُوحيَّةٍ خارِقَةٍ، وخاصَّةً في الاتِّصالِ بعالَمِ البَرزخِ أو الرَّمزِ على حَدِّ مَفهومِه له[١].

ويَبدُو أن «إشبيليةَ» على الرَّغمِ من ثَرائِها الرُّوحيِّ والمادِّيِّ، كانت مُجرَّدَ نُقطةِ الارتِكازِ للقِيامِ برَحَلاتٍ كان يَتطَلَّعُ إليها ابنُ عربي، يَتطَلَّعُ فيها إلى آفاقٍ رُوحيَّةٍ لا تَنتهِي، ولهذا نرَاه يَقومُ برَحَلاتٍ لا نكادُ نُلاحِقُها لانعِدامِ التَّواريخِ المُصاحِبةِ لها، ولقلَّةِ ما ذَكَره عنها، ولذلك تَحتاجُ إلى دراسةٍ أكثرَ تَفصيلًا ممَّا قُمنا به أو قامَ غَيرُنا، على الرَّغمِ من أن هذه العُجالةَ أكثرُ دِقَّةً وتَفصيلًا من كلِّ ما سبَقَها.

ومهما يَكُن من شَيءٍ فإنَّه يَذهَبُ إلى «قُرطبةَ» حوالي سنةَ ٥٧٥هـ، وليس ٥٨٠هـ، كما سبَقَ أن ذَكَرنا، ويُقابِلُ فيها ابنَ رُشدٍ الذي يَعترِفُ بعَبقريةِ ابنِ عربي الرُّوحيةِ، ويَلتمِسُ عنده الثِّقةَ بمَحصولِه الفَلسفيِّ، إذ إنَّنا سنَراه يَسألُه: هل طابَقَ الكَشفَ أم لا[٢]؟ وفي سنةِ ٥٨٥هـ نَجِدُه في مُحادَثةٍ تَنبُّؤيةٍ مع صاحبِه أبي عبدِ اللهِ بنِ خَرزٍ الطَّنجيِّ عمَّا سيَحدُثُ في الأندلسِ[٣].

(١) انظر في ذلك كله: «العبادلة»: ٧٤، «الفتوحات»: ١/ ١٥٣، ٥٤٨، ٦١٦، ٢/ ٤٢٥ الفص الهودي من «فصوص الحكم»، «ابن عربي»، لبلاثيوس: ١١ وما بعدها، «جامع كرامات الأولياء»: ٢٠١، وانظر علاقته بابن رشد في بحثنا هذا: ص ١٧٧- ١٩٣، ٢/ ٧- ٣٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٥٣-١٥٤، «مناقب ابن عربي»: ٢٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٣.

أمَّا سنةُ ٥٨٦هـ، فلدَينا عنها مَعلوماتٌ أكثرُ؛ إذ نَجِدُه في «إشبيليةَ» في صُحبةِ يُوسُفَ بنِ المغاورِ الجلَّاءِ البكَّاءِ، وفاطمةَ بنتِ المُثنَّى القُرطبيَّةِ، من شُيوخِه[1]، ويَذكُر اللهَ مع بَعضِ أصدقائه ذِكرًا خاصًّا يرَى له نتائجَ عجيبةً[2]، ويَشهَدُ كُشوفًا عَظيمةً مُتعلِّقةً بمَقامِ المُحاسَبَةِ[3]، ويمُرُّ بـ«مَرْشانةَ الزَّيتونِ»، من أعمالِ «إشبيليةَ»، فيقابِلُ مُتفَلسِفًا لا يَذكُرُ اسمَه، ويَختطِفُ منه كِتابًا يُسمَّى «المَرتبةَ الفاضِلةَ»، ولكن ما يَلبَثُ أن يَتعجَّبَ؛ إذ يَقعُ نَظرُه على هذه الجُملةِ: «وأنا أُريدُ في هذا الفَصلِ أن نَنظُرَ كيف نَصنَعُ إلهًا في العالَمِ»[4].

ولا ينسَى أن يُقابِلَ صَديقَه القَديمَ «عبدَ المجيدِ بنَ سلمةَ» خَطيبَ المَسجِدِ، ويَبدو أنه كان ذا مَقامٍ صُوفيٍّ، وذلك من حَديثِه مع ابن عربي عن «الأبدال»، ومُشاهدَتِه لهم[5]، ثم يُعمِلُ الرِّكابَ إلى «قُرطبةَ» مرَّةً ثانيةً، فيَمُرُّ بـ«الزَّهراءِ» ويَرثِيها، ويَشهَدُ في «قُرطبةَ» مَشهَدًا هائلًا، إذ يَمُنُّ الله عليه بمُشاهَدَةِ أقطابِ الأُمَمِ المُكمَّلينَ من غَيرِ هذه الأُمَّةِ، ولكن يُلاحَظُ أنه يَتحدَّثُ في «الفُصوصِ» عن مَشهَدٍ يرَى فيه الأنبياءَ والرُّسُلَ في نَفسِ المَدينةِ والزَّمنِ، وفي نَفسِ الفَترةِ يَذكُرُ أيضًا انتِظامَه بَعضَ الشَّيءِ على يَدِ شَيخِه الكُوميِّ[6].

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٨٧، ٣٤٧، وانظر ١/ ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٦٢.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٧٦.

(٤) انظر تعليق بدوي على بلاثيوس، إذ يخطأه في استنتاج أن الكتاب تصحيف للمدينة الفاضلة للفارابي، إذ ليس فيه شيء من ذلك: ٣١.

(٥) «حلية الأبدال»: ١٨٩، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٢٧٧.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٦١٦، «الفصوص»: ١/ ١١٠، وانظر بلاثيوس ومراجعه: ٣٣.

ولا نَكادُ نَعرِفُ شيئًا عن ابن عربي في سنةِ ٥٨٩هـ، التي يُقابِلُ فيها «إسحاقَ بنَ طَريفٍ» في الجَزيرةِ الخَضراءِ[١]، وتَحديدُ الجَزيرةِ الخَضراءِ في هذه الزِّيارةِ يُمكِنُ أن يُلقِيَ ضوءًا على الرَّحلاتِ الغامِضةِ التي حدَّثنا عنها في إحدَى رَسائِله إلى بَعضِ أصدقائه المَجهولينَ في «كِتابِ الكُتُبِ»، إذ يُمكِننا القَولُ بأنه ذهَبَ إليها بعد زِيارَةِ قَصرِ «كَتامةَ»، ليَلقَى بها شَيخًا كبيرًا يأبَى أن يَذكُرَ اسمَه، ثم إلى «رُنْدَةَ» ليَلقَى أبا الحسنِ الخونيَّ، ثم إلى «إشبيلية» ليَلقَى الإمامَ أبا عبد الله المُحاسِبيَّ وموسى بنَ عِمرانَ وابنَ قسومٍ، ثم إلى «غَرْناطَةَ» ليَلقَى «الشَّكَّازَ»، ثم إلى «مُرْسِيَةَ» ليَلقَى ابنَ سيدبون الذي تغيَّرَ حالُه وأنكَرَ عليه الخلقَ[٢]، ومهما يَكُن الأمر فإنَّنا نَراه في رمضان في نَفسِ السنةِ بـ «سَبْتَةَ» يروِي حَديثًا مهمًّا، يَستنِدُ إليه في تَفسيرِه الرَّمزِيِّ وعِلمِه الباطنِ[٣].

ويبدو أن ابن عربي قد غادَرَ الأندلُسَ في نَفسِ السَّنةِ عابِرًا إلى إفريقيا، ويَضَعُ المؤرِّخونَ افتراضَ أنَّه طلَبَ في هذه الرِّحلةِ لقاءَ شَيخٍ حَبيبٍ إلى نَفسِه، هو أبو مَدينَ المتوفَّى سنة ٥٩٧هـ، حين استَدعاه السُّلطانُ وهو شَيخٌ كبيرٌ، ويُرجِّحُ «بلاثيوس» افتراضَ لِقائِه، إذ كان ابن عربي في تونسَ سنةَ ٥٩٠هـ، ولكنَّنا سوف نَرَى عند الحديثِ عن شيوخِه تَصريحَه بعَدمِ المُقابلةِ، وإن اعتبَرَه ابن عربي في «الفتوحاتِ، ورُوحِ القُدسِ» في مقدِّمةِ شيوخِه الكِبارِ[٤].

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦١٧، «كتاب الكتب»: ١٠-١٥.

(٢) «كتاب الكتب»: ٨-١.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٢، وانظر من هذا البحث: ٣٣٥.

(٤) «ابن عربي»: ٣٤-٣٥.

وفي السَّنةِ التَّاليةِ ٥٩٠هـ نجِدُ ابن عربي في «تُونُسَ» كما أشَرنا، ويبدُو أنه كان ذا مَكانةٍ لدَى حاكِمِها الموحِّدي، بدَليلِ طَلَبِ بَعضِ كُبرائها الوَساطةَ لدَيه، وفيها يلتقِي بشيخٍ من شيوخِ الصُّوفيةِ الكِبارِ في حياةِ ابن عربي، وهو الذي وجَّهَ إليه رسالةَ «الفُتوحاتِ المكِّيَّةِ» التي صارت فيما بعدُ مَوسوعةَ التَّصوُّفِ الإسلامي الضَّخمةَ[١]، ومن «تُونُسَ» يَسيرُ آخِذًا طَريقَ شاطئِ البَحرِ الأبيضِ المُتوسِّطِ قافِلًا إلى «إشبيلية»، ويمُرُّ بـ «تِلمسانَ» مُتوقِّفًا فيها بُرهةً من الزَّمنِ؛ ليَزورَ مَقبرةَ «العبَّادِ» بـ «تِلمسانَ» التي تضُمُّ رُفاةَ خالِه المَلِك الزَّاهِد، والتي ستضُمُّ من بعدُ رُفاةَ شَيخِه الحبيب أبي مَدينَ، الذي يُشاهِدُه في نَفسِ السَّنةِ في رُؤيا يُعاتِبُه فيها النَّبيُّ ﷺ على بُغضِه لبَعضِ النَّاسِ لبُغضِ أبي مَدينَ. وإذا أضَفنا إلى ذلك انتِقاداتِه لادِّخارِ المَهديِّ، وبَعضِ أخطاءِ شيوخِه، كان لدَينا فِكرةٌ واضِحةٌ عن مدَى تَمكُّنِ ابن عربي من طَريقِه[٢].

كما يمُرُّ بمِيناء «طَريفٍ»، حيث يَتحدَّثُ مع شيخه أبي عبد الله القِلفاطِ، حولَ ما حكَاه عن أبي الرَّبيعِ المالِقي الكَفيفِ، تِلميذِ الشَّيخِ المشهورِ ابنِ العَريفِ، في المُفاضلةِ بين الغَني والفَقير[٣]، ثم يصِلُ إلى «إشبيلية» ليَجِدَ أبياتًا من الشِّعرِ يَرويها أحدُ الناسِ، مع أن هذه الأبيات كانت له ولم يَذكُرْها لأحدٍ، وذلك «بمَقصورةِ ابنِ المُثنَّى شَرقيَّ جامِعِ تُونُسَ»، ويبدو أن سَبَبَ القُفُولِ من المَغربِ إلى الأندلُسِ كان بسببِ النِّزاعِ الحادِّ بين الموحِّدين وبين

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٤٨٩، وانظر: ٣/ ١٨٠، وهو عبد العزيز المهدوي، وانظر شيوخه بعد قليل.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٩٩، ٥٨٨، ٤/ ٤٩٨.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٨٩، «رسالة القدس»: ٢٦.

بني غانيةَ في «مَيورْقَةَ»، بالإضافَةِ إلى طلَبِ اللِّقاءاتِ الرُّوحيَّةِ المُفيدَةِ[١].

ولا نَترُكُ هذه السَّنةَ دون أن نُشيرَ إلى حادِثتينِ مُهمَّتينِ بالنِّسبةِ لمذهَبِه العِرفانيِّ الرَّمزِيِّ؛ الأُولى: دِراسَتُه لكِتابِ ابنِ قَسِيٍّ «خَلعُ النَّعلينِ» الثائرِ المشهورِ ضِدَّ السُّلطةِ[٢]، والثَّانيةُ: رُؤيتُه للخِضرِ أثناءَ مُجاهداتِه في «قُمريةِ سَفينةٍ راسيةٍ بالمِيناءِ»[٣].

ولم تَطُلْ إقامَتُه في الأندلُسِ، إذ نرَاه سنةَ ٥٩١هـ في «فاس»، في الوَقتِ الذي كانت فيه الجيوشُ في طريقِها إلى الأندلُسِ لِقتالِ الفِرنجةِ الذين أرادوا الاستيلاءَ عليها قِطعةً قِطعةً، ولا نَعلَمُ من أمرِ هذه السَّنةِ شيئًا سوى نُبوءةٍ بمَعركَةِ «حَفصِ الحَديدِ» التي انتصَر فيها المسلمون، وإن كان «بلاثيوس» يُرجِعُ ذلك إلى تَعلُّمِ ابن عربي السِّحرَ من أحد الفاسِيِّين[٤]، ويرَى بَعضُ المؤرِّخينَ أنه من المُحتَملِ ألَّا تَكونَ هذه الزِّيارةُ هي الأولى لـ «فاس»، ففي «فُصوصِه» ما يُشيرُ إلى أنَّه كان فيها قبلَ سنةَ ٥٧٧هـ، وهي السَّنةُ التي تُوفِّي فيها أَحَدُ أصحابِه، وهو «أبو جَعدونَ الحِناويُّ»[٥].

ويَذكُر لنا ابن عربي أنَّه جاز إلى بِلادِ الأندلُسِ في نَفسِ السَّنةِ، لنَراه في «إشبيلية» سنةَ ٥٩٢هـ، ولا نَعلَمُ أيضًا مِن أمرِها شيئًا سوى ما كان منه في ليلتَينِ: باتَ الأُولى في بيتِ عمِّه أبي الوليد أحمد بن محمد العربي

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٣٨- ٣٣٩، «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٣٨.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٥، «ابن مسرة ومدرسته» لبلاثيوس: ١٠٩-١١.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٨٦-١٨٧.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٠، ٤/ ٢٢٠، «ابن عربي»: ٤١.

(٥) «رسالة القدس»: ١٧، «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٤١.

في مُدارَسةٍ للحَديثِ معه، وباتَ الثَّانيةَ في دار صَديقِه أبي الحسين بن أبي عمرو بن الطفيل في مُباسطَةٍ دِينيَّةٍ، يُشيرُ فيها إلى كِتابِه «الإرشادُ في خَرقِ الأدبِ المُعتادِ»، ونحن نُرجِّح أنه من خَيالِ ابن عربي اقتَضاه المَقامُ، وليس مَأخوذًا مَأخَذَ الجِدِّ كما حاوَل «بلاثيوس» أن يَفعلَ، ومهما يَكُن فليس بأيدِينا كِتابٌ بهذا الاسمِ وهذه الصِّفَةِ[1].

كما يرَى أيضًا هذا المُستشرِقُ أن الانتِصارَ السَّالِف قد شَجَّعه على الإقامةِ في الأندلُس، بَيْد أنَّنا لا نجِدُ إقامةً بالمعنَى المَفهومِ، ففي سنةِ ٥٩٣هـ نجِدُه مع شَيخِه عبد الله المَورورِيِّ، الذي يرَى فيه ابن عربي قُطبًا لمَقامِ التَّوكُّلِ، فإن لكُلِّ مَقامٍ، بل ولكُلِّ شَيءٍ، عند ابن عربي قُطبًا تَدورُ حولَه رَحاه، وهناك وجَدَ عنده كتابَ «سِرِّ الأسرارِ» المَنسوبَ إلى «آرسطو»، والذي يُقالُ: إنه صَنَّفه لـ «ذي القرنين» أو «الإسكندر» لمَّا ضَعُفَ عن المَشي معه، فألَّف ابنُ عربي كِتابَ «التَّدبيرات الإلهيَّةِ» في أربعةِ أيَّامٍ، ولكن على نَسَقٍ رمزِيٍّ، يُقارِن فيه بين المَملكةِ الخارجيةِ أو العالَم الخارِجي وبين المَملكةِ الدَّاخليةِ أو النَّفسِ الإنسانيةِ، وقد وَهِم «بلاثيوس» فظَنَّ مُرورَه بـ«مورور» وتأليفَه الكِتابَ كان في مُرورِه إلى «مَرْشانَةَ الزَّيتونِ» سنةَ ٥٨٦هـ، على الرَّغمِ من إيرادِه نَصَّ تَأليفِ «التَّدبيرات»، ولكن يَبدو أنه لم يكُنْ يَعرِفُ تاريخَ تَأليفِه[2].

---

(١) «ابن عربي»: ٤٢-٤٣، «الفتوحات»: ٤/ ٥٣٩، وانظر ١/ ٣٢، «تاريخ وتصنيف كتب ابن عربي»: ٣١٢.

(٢) «ابن عربي»: ٣٠ - ٣١، «الفتوحات»: ٤/ ٧٦-٢١٧.

وفي نَقلةٍ سَريعةٍ نجِده في نَفسِ السَّنةِ في «فاس العدل» مرَّةً أُخرى، وعلى وَجهِ التَّحديدِ في «بُستانِ ابنِ حيُّونَ» والمَسجِدِ الأزهرِ بـ «عَينِ الجَبلِ» منها، حيث يَتدارَس «كتابَ المُستفادِ في ذِكرِ الصَّالحينَ من العِبادِ، بمَدينةِ «فاس»، وما يَليها من البِلادِ، مع صاحبِه إمامِ المَسجدِ محمد بن قاسم التَّميمي الفاسي[1]. وليس لدينا، فيما عدا ذلك، سوى بَعضِ الوَقائعِ الرُّوحيةِ والمُشاهداتِ الرَّمزيَّةِ المهمَّةِ، مثل: «شُهودِه في لَيلةٍ واحدَةٍ مِئةَ مَوقِفٍ رُوحيٍّ، تَرمُزُ إلى اتِّساعِ الرَّحمةِ[2]، ودُخولِه مَقامًا صُوفيًّا وهو يُصلِّي العَصرَ بالمَسجدِ الأزهَرِ، يَشعُر فيه بالاستِدارةِ الرَّمزيَّةِ السَّاريةِ في الكَونِ، فلا يَعقِل له جِهةً إلا بالفَرضِ والوُجودِ[3]، وتَذوُّقِه لاستِخراجِ المرأةِ كَوامِنَ الشُّعورِ الإنسانيِّ، كرَمزٍ لإقامةِ الحُجَّةِ علينا، إذ «يُستخرَجُ بهنَّ ما خفِيَ عنَّا فينا»[4]، ورُؤيتِه لقُطبِ زَمانِه في جَمعٍ من التَّلامِذةِ والأساتذةِ في «بُستانِ ابنِ حيُّونَ»، وهي ظَواهِرُ يُحاوِلُ «بلاثيوس» إرجاعَها وأمثالِها إلى الخِداعِ البَصريِّ، والأَوهامِ غَيرِ السَّويَّةِ، على الرَّغمِ مِن ذِكرِه كيف كان ابن عربي يَكشِفُ لبَعضِ المَشايخِ خِداعَ الشَّياطينِ لهم، وهذا على أيَّةِ حالٍ خِلافُ ما قرَّرناه فيما بعدُ[5].

وتَمتدُّ إقامَةُ ابنِ عربي في «فاسَ» إلى سنةِ ٥٩٤هـ، فنجِدُه فيها يَتدارَسُ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٥٣، ٥٠٣، وانظر: ١/ ٢٤٩.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٥٣، وانظر: ١/ ٤٩١.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨٦، وانظر من هذا البحث: ٣١٧-٣٢٢.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ١٢٥، وانظر من هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٩٨.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨٦، «ابن عربي»: ٤٤-٤٥، وانظر من بحثنا هذا: ٢/ ٢٠٧-٢١٢.

الحَديثَ مع ابنِ قاسمٍ التَّميميِّ المَذكورِ[١]، ومُصَرِّحًا لنا ببَعضِ الإشاراتِ الرَّمزيَّةِ التي تُشيرُ إلى أنَّه هو الخَتمُ، حين يَتحدَّثُ عن صِلتِه بالشَّعرةِ الرَّمزيَّةِ المَعنويَّةِ[٢]، ويَبدو أنَّه قامَ برِحلةٍ قَصيرةٍ إلى «سَبْتَةَ»، ثم عادَ إلى «فاسَ» مع صاحبِه عبدِ اللهِ الخادِمِ، ليَجِدَ إجابةَ دَعوتِه في انمِحاءِ سِرٍّ من أسرارِ العِلمِ بالله من صُدورِ سامِعِيه[٣]، ولكن ما زالَت هناك بَعضُ الأُمورِ لا نَدرِي في أيِّ السِّنينَ حَدَثت له خِلالَ زِياراتِه المُتكرِّرةِ لـ «فاسَ»: مِثل إقامَتِه في جَماعةٍ يَتلُونَ آياتِ اللهِ آناءَ اللَّيلِ والنَّهارِ، مع صُحبةٍ له سامِعينَ طائِعينَ[٤].

ويَعتقِدُ المُؤرِّخونَ أن بِدايةَ تَفكيرِ ابنِ عربي في الهِجرةِ من الأندلُسِ نِهائيًّا قد نبَتَت في هذه السَّنةِ، أَخذًا على سَبيلِ الظَّنِّ من إشارتِه الغامِضةِ إلى مُناقشةٍ حادَّةٍ، جرَت بينه وبين أبي يَعقوبَ المَنصورِ، ولهذا فشِلَ في غايَةٍ مهمَّةٍ له، وهي تَحسينُ العَلاقةِ بين السُّلطانِ وشَيخِه أبي مَدينَ في «بِجايَةَ»، يَقولُ: «دَخَلتُ على بَعضِ الصَّالحينَ بـ «سَبْتَةَ» على بحرِ الزُّقاقِ «مَضيقِ جَبلِ طارِق»، وكان قد جرَى بيني وبين السُّلطانِ من الكَلامِ ما يُوجِب وَغرَ الصَّدرِ، ويَضَعُ من القَدرِ، فوَصَل إليه الخبَرُ، فلمَّا أبصَرني قال لي: يا أخي، ذَلَّ مَن ليس له ظالِمٌ يَعضُدُه، وضَلَّ مَن ليس له عالِمٌ يُرشِدُه، يا أخي الرِّفقَ الرِّفقَ! فقُلتُ له: ما دامَ رأسُ المالِ مَحفوظًا، أعنِي الدِّينَ. فقال: صَدَقتَ،

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٥٢١، ٥٤١، ٥٤٩.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥١٤، وانظر من بحثنا هذا: ٢/ ٢٥٧-٢٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٤٩، وقارن ٣/ ٣٣٤.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٣٣٤، وقارن القطب والإمامين: ٢٩١ أ ب.

وسَكَت عنِّي»(١). ومن بابِ الافتِراضِ أيضًا أنَّه في هذه الرِّحلةِ قد مَرَّ بـ «سلا» على المُحيطِ الأطلسيِّ و«بَكَّةَ» في الأندلُسِ، ليَرَى الخِضرَ مَرَّةً أُخرَى داخِلَ مَسجِدٍ مَهجورٍ(٢).

ولكن ممَّا لا شكَّ فيه أنه مَرَّ بـ «غَرناطَةَ» سنةَ ٥٩٥هـ، ليَلقَى شَيخَه أبا محمد عبد الله الشَّكَّازَ، صاحِبَ الاتِّجاهِ الإشراقيِّ في المَعرفَةِ، ومِن أكبرِ مَن لَقِيه في الطَّريقِ على حَدِّ تَعبيرِه، و«مُرْسِيَةَ» التي لا نَدرِي شيئًا عمَّا فعَلَه فيها، سوَى رِوايتِه لحالةٍ نَفسيَّةٍ غَريبةٍ لرَجُلٍ يَشرَبُ الخَمرَ ويَتوبُ بعدَ كُلِّ كأسٍ، وسوَى رُؤيا يَأمُرُه الحَقُّ فيها بتَبليغِ عِبادِه(٣). ثم يَظهَرُ ابنُ عربي في «المَريَّةِ» مُؤلِّفًا لكِتابِه الرَّمزيِّ المُهِمِّ «مَواقِع النُّجومِ» في أحَدَ عَشرَ يومًا، في رمضان من نَفسِ السَّنةِ، ويَعتَبرُ الدَّارِسونَ هذا الكتابَ أثرًا لهذا المَركزِ المُهِمِّ من مَراكزِ الرَّمزيَّةِ في الأندلُسِ، منذ أن قامَ فيها الشَّيخُ المَشهورُ أبو العبَّاسِ ابنُ العَرِيفِ بثَورةِ المُريدين ضِدَّ دَولةِ المُرابِطينَ، كما يُلاحِظونَ تَتلمُذَ ابنِ عربي على تِلميذِه أبي عبدِ الله الغَزالِ(٤). ولا نجِدُ ابنَ عربي بعد ذلك إلا في سَنةِ ٥٩٧هـ في «مَرَّاكِش»، عاصِمَةِ المُوحِّدينَ مع شَيخِه أبي العبَّاسِ السَّبتيِّ، وفي «بِجايَةَ»، في رمضان، حيث يُضيفُ «المَقامَ الصَّمَدانيَّ» إلى كِتابِه «مَواقِعِ النُّجومِ» السَّالِفِ الذِّكرِ، وفيها أيضًا يرَى رُؤيا رَمزيَّةً مهمَّةً، وهي نِكاحُه لنُجومِ السَّماءِ، والتي تُفَسَّر له على ضَوءِ الفَتحِ في العُلومِ العُلويَّةِ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٥٤٠، «ابن عربي»: ٤٧.

(٢) «ابن عربي»: ٤٧-٤٨ وانظر «الفتوحات»: ١/ ١٨٦-١٨٧.

(٣) «رسالة القدس»: ١٥، «الفتوحات»: ١/ ٧٠٧-٧٠٨، ٤/ ٤٩٧.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٤، ٤/ ٢٦٣، ٥٥٠، «مواقع النجوم»: ٢-٩، «ابن عربي»: ٥.

وعُلومِ الأَسرارِ وخَواصِّ الكَواكِبِ، بما لا يَبلُغُه أحَدٌ من أَهلِ زَمانِه[١].

وفي مَنزِل «أبحيسل» «يَدخُل مَقامَ القُربةِ، وهو أعلَى مَقامٍ صُوفيٍّ، فليس وَراءَه إلا النُّبوَّةُ، ثم يَنتقِلُ إلى مَنزِلٍ يُسمَّى «أنحال» ليَلقَى الأميرَ أبا يحيى بنَ واجتِينَ، ولكنَّه يَرفُضُ النُّزولَ عنده ويَنزِلُ عند كاتِبِه؛ لأنَّه كان أكثرَ صَداقَةً له، ويُشاهِدُ أبا عبد الرحمن السُّلَمي في لِقاءٍ رُوحيٍّ مُطَمئنًا له فيما يَتعلَّقُ بالمَقامِ السَّالِفِ[٢].

وأخيرًا لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى أنَّه في هذه السَّنةِ يرَى في «مَرَّاكُش» رُؤيا رَمزيَّةً مهمَّةً في حياتِه، إذ يرَى طائرًا حولَ العَرشِ يأمُره بالرَّحيلِ إلى «فاس» ليُقابِل رجُلًا يُسمَّى «محمد الحصار»، عليه أن يَصحَبه إلى المَشرقِ، ويُنفِّذ ابنُ عربي الأمرَ، ليجِدَ الرَّجُلَ بالفِعلِ في انتِظارِه لأنه يرَى نَفسَ الرُّؤيا، ويظَلُّ في صُحبتِه إلى أن يَأتيَ أوانُ التَّنفيذِ فيَرحلَ معه إلى مِصرَ ليَموتَ الرَّجُلُ بها[٣].

وتَستمِرُّ الرِّحلةُ في اتِّجاهِ الشَّرقِ سنةَ ٥٩٨هـ، فيمُرُّ بالمنازِلِ السَّالِفةِ بالإضافَةِ إلى «تِلمسانَ»، ولكنَّه يَستقِرُّ في تُونُسَ مرَّةً أخرَى تِسعةَ أشهُرٍ تَقريبًا، في ضِيافةِ الشَّيخِ أبي محمد عبدِ العَزيزِ المَهدوِيِّ الذي لم يَكُنِ ابنُ عربي راضِيًا عن طَريقةِ استِقبالِه له أوَّلَ مرَّةٍ[٤]؛ لشَيءٍ من الارتِيابِ في أمرِه،

---

(١) «حلية الأبدال»: ٨ حيدر آباد، «الفتوحات»: ٤: ٥٥٠ ـ «ابن عربي»: ٥٣، ٥٥، وتذكر نسخة ٣٤ مجاميع دار الكتب المصرية ٥٩٩هـ.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٠، ٢٦١، وانظر من بحثنا هذا: ٢/ ٢٣٨-٢٤٢.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٠، ٢٦١، ٤٣٦، ««ابن عربي»»، لبلاثيوس: ٥٣-٥٤.

(٤) انظر عثمان يحيى في: ٢٩٣-١١١.

بسببِ ظُهورِ ابنِ عربي بينهم بأُسلوبٍ «مَلامَتِيٍّ» يُخفِي ما وراءَه. وكان هذا هو شُعورَ الجَميعِ، ومن بينهم الشَّيخُ الكَبيرُ «خميسُ بنُ جراحٍ» الذي كاشَفَه ابنُ عربي، وإن كان لأبي عبد الله المُرابِط بعضُ إحساسٍ لذلك. وفي المرَّةِ الثَّانيةِ يُحدِّدُ لنا ابنُ عربي عَددَ هؤلاء الخُلَصاءِ: ابنُ عربي وخادِمُه الذي لازَمَه طُوالَ حَياتِه.

وشَهِدَ له بالقُطبيَّةِ «عبدُ الله بنُ بدر الحبشي» من جِهةٍ، والمَهدوِيُّ وأبو عبد الله المُرابِطُ من جِهةٍ أُخرَى[١]. وفي بيتِ المَهدوِيِّ أملَى ابنُ عربي كتابًا من أهَمِّ كُتُبه الرَّمزيَّةِ، وهو «إنشاءُ الدَّوائرِ» الذي استخدَمَ فيه الأشكالَ الهندسيَّةَ الرَّامِزةَ على وَجهِ الخُصوصِ[٢]، كما قرَأَ عنده كِتابَ شَيخِ العِرفانِ الرَّمزِي المَغربي الكَبيرِ أبي الحَكمِ بنِ بَرَّجانَ؛ أعنِي «إيضاحَ الحِكمَة»، ويَستمِعُ إلى كتابِ «أسرارِ المُحِبِّ والمَحبوبِ» لأبي القاسمِ شيدلة. وهو وإن كان يصِفُ تأثُّر المَهدويِّ البالِغ لِرقَّة إحساسِه، ويُعلِي من قَدرِه، إلَّا أنه يَنقُده لادِّخارِه عن غيرِ بَصيرةٍ[٣].

وفي هذه السَّنةِ يُحدِّثنا ابن عربي أيضًا عن بعضِ الرُّؤَى والأحوالِ الرَّمزيَّةِ التي سنَتناوَلها فيما بعدُ بالتحليل[٤].

وقبل أن نضَعَ معه أُولى الخُطوات بالمَشرقِ، لا بُدَّ لنا من إشارَةٍ إلى

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٩- ١٠، ٩٨-٩٩، ١٨٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٩٨، وانظر من هذا البحث: ٣١٧-٣٢٢.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ٢٦٦ ب، «الفتوحات»: ١/ ٥٨٨، ٢/ ١٨٢، ٦٤١، ٣/ ٦٩، ١١٥، ٤/ ٤٨٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٥، ٣٣٨ ط بولاق ١٢٩٣هـ.

العواملِ التي تقِفُ وراءَ هذه النَّقلةِ الخطيرَةِ في حياتِه، وفي تاريخِ التَّصوُّفِ الإسلامي، بل وفي كَثيرٍ من الجَوانبِ العِلميَّةِ الأُخرَى، كالكَلامِ والفَلسفةِ، وعُلومِ الأسرارِ كالحُروفِ والرِّياضةِ... إلخ التي استَفادَت، أو قاوَمت كما سنَعرِف في البابِ الأوَّلِ من هذا البَحثِ:

ممَّا لا شَكَّ فيه أن هناك العَوامِلَ التي ألمَعنا إلى بَعضِها فيما سبَقَ، فالمُلوكُ كانوا على تخوُّفٍ دائمٍ منه ومن الصُّوفيَّةِ على وَجهِ العُمومِ، إذ إن إرخاءَ الحبلِ لهم يُنذِرُ على الدَّوام بِقيامِ ثَورةٍ ما، على غِرارِ ثَورةِ المُريدين الشَّهيرةِ، وإذا تتبَّعنا مَوقِفَه من مُلوكِ الأندلُسِ والمَغربِ وسَلاطينِهما، لوجَدناه قَليلَ الثِّقةِ بهم على وَجهِ العُمومِ، وإن كانت له صِلاتٌ وَطيدَةٌ ببَعضِهم، فرَضَتها شَخصيَّته القَويةُ. ولكن يَنبَغي ألا ننسَى إغلاظَه القَولَ لرَأسِ المُوحِّدينَ الكَبيرةِ في «مَرَّاكُش»، وكان الوِفاقُ بين المُلوكِ وبين الفُقهاءِ «تامًّا في هذا المَوقفِ، وعلى رَأسِهم فُقهاءُ المَذهبِ الظَّاهِري السَّائِد، ولكن يَنبغِي ألَّا ينسَى الباحِثُ، إذا كان على استِعدادٍ لأن يَذكُرَ أنَّه يَتعامَلُ مع التَّصوُّفِ الإسلاميِّ وحَقائقِه الخاصَّةِ به، الرُّؤَى الرامِزةَ والوَقائعَ والمُشاهَدات الرُّوحيَّةَ الخاصَّةَ بذلك، على نحو ما حدَثَ له في «مَرَّاكُش»، وأن يَذكُرَ أنه ذلك السَّالِكُ المَرموزُ إليه في بِدايةِ كتابِه المُلْغِزِ «الإسرَى إلى المقامِ الأَسرَى»، الذي يَبغِي الذَّهابَ إلى مَشرِق الأنوارِ، ونُقطَةِ الدَّائرَةِ الرُّوحيَّةِ للعالَم، أي: إلى مكَّةَ، فالشَّرقُ بوَجهٍ عامٍّ يعنِي عند ابنِ عربي الكَثيرَ، وسنَعرِفُ فَلسَفتَه الرَّمزيَّةَ في ذلك كُلِّه على وَجهِ التَّفصيلِ فيما بعدُ، وهذا هو ما جَهِله البَعضُ من أمثالِ «كوربان» و«قاسم»، حين

يَرَيان في الرِّحلةِ رَمزًا لبَعثِ فَلسفَةِ «أفلاطون» أو فَلسفَةِ الإشراقِ[١].

ومهما كانت الأسبابُ فقد واصَلَ ابنُ عربي رِحلتَه حتَّى بلَغَ الدِّيارَ المِصريَّةَ، ويَبدو أنه لم يَتوقَّفْ بالقاهرةِ التي ستحبِسُه فيما بعدُ، أو الإسكندريَةِ التي ستُصبِحُ مَعقِلًا من مَعاقِلِ التَّصوُّفِ، وفِكرةِ الوُجودِ الواحِدِ، فلا يَمكُثُ إلا ليَدفِنَ صاحِبَه السَّابِقَ «الحصار»، ولا نَدرِي هل تَوقَّفَ ابنُ عربي في البُقعَةِ المُباركَةِ التي كُلِّم فيها موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذه الرِّحلةِ، ليَحكِيَ لنا ذَوقًا تَرمُزُ فيه «قَطرةُ ماءٍ» لتَجلِّي نَوعٍ من المَعارفِ الصُّوفيَّةِ[٢].

ويَبلُغُ ابنُ عربي «مكَّةَ» في نَفسِ السَّنةِ، ليَعقِد صِلةً مهمَّةً، وخاصَّةً فيما يَتعلَّقُ بمَذهَبِه وكتاباتِه الرَّمزيَّةِ، بينه وبين إمامِ مَقامِ إبراهيمَ «أبي شُجاعٍ ظاهِرِ بنِ أبي الرَّجا الأصفَهانيِّ»، فبالإضافَةِ إلى تَدارُسِه مع الرَّجلِ سُنَنَ التِّرمذِيِّ وإجازَتِه إيَّاها، يُعجَبُ بابنتِه العالِمةِ فائِقةِ الجَمالِ، فيَتَّخِذُ منها رَمزًا للمَحبوبِ الأسمَى، فيُخرِجُ لنا دِيوانَه الرَّمزِيَّ «تُرجمانَ الأشواقِ»، ثم من بعدُ شَرحَه له «ذَخائِرَ الأَعلاقِ». ويرَى فيها المُستشرِقُ كُوربانُ: «بياترِسَ» «دانتي الأليجيريِّ» بالنِّسبَةِ لابنِ عَربي[٣].

وفيها يَبدأُ تأليفَ مَرجِعِنا الأساسيِّ في تَصوُّفِه واتِّجاهِه الرَّمزِيِّ، أعنِي «الفُتوحاتِ المكِّيَّةَ»، على هَيئةِ رِسالةٍ مُوجَّهةٍ إلى شَيخِه وصَديقِه

(١) «تاريخ كوربان»: ٣٦٧-٣٧١، «الخيال الخلاق»: ٩١-٩٢ وهنا يقارن بين طائر رؤيا «ابن عربي» وبطل الغربة الغربية للسهروردي، حوليات: ٦٢، «الإسرى»: ٣-٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٤٨٥.

(٣) «مقدمة ترجمان الأشواق»: ٧-١٤، «الخيال الخلاق»: ٤٢، وانظر من بحثنا هذا: ٣/ ٥٤٣-٥٥٩.

المَهدوِيِّ، ويَظهَرُ تَردُّدُ ابنِ عربي في الرِّحلةِ إليه، ولهذا يُمكِنُ القَولُ: إنَّه لم يَكُنْ قد عقَدَ النِّيَّةَ بعدُ على الإقامَةِ الدَّائمَةِ في المَشرِقِ[١].

ويُواصِلُ الإقامَةَ فيها حتَّى سنة ٥٩٩هـ، ويَقضِيها ابنُ عربي في أغراضٍ مُتنوِّعةٍ، ولكن لها أهمِّيتها بالنِّسبةِ لدارسِي ابنِ عربي؛ فهو يُعطِي عِلميًّا حين يَقومُ بتَدريسِ «إحياءِ عُلومِ الدِّينِ» للغَزالي بجِوارِ البَيتِ الحرامِ، ويَقومُ بالقِراءةِ تِلميذُه خالِدُ الصَّدَفيُّ، ويَتولَّى هو شَرحَ هذا الكِتابِ المُهِمِّ، لا في حَياةِ الغَزالي فحسب، بل في حَياةِ التَّصوُّفِ والفِكرِ الإسلاميِّ بوَجهٍ عامٍّ[٢]، وحين يُؤلِّفُ «مِشكاةَ الأنوارِ فيما رُوِي عن النَّبيِّ ﷺ من الأخبارِ»، و«حِليَةَ الأبدالِ» بناءً على طلَبِ خادِمِه ابن بدرٍ الحبشيِّ، وخالِدٍ الصَّدَفيِّ، واستِخارَةٍ منه في الطَّائفِ قُربَ «مَكَّةَ»[٣].

ويأخُذُ عِلميًّا حين يَروِي الأحادِيثَ المتَّصلةَ باتِّجاهِه العِرفانيِّ الرَّمزِيِّ عن: موسى بن محمد القُرَظيِّ، والشَّريفِ يُونُسَ بنِ يحيى من وَلَدِ العباسِ ابنِ عبد المطلبِ- الذي يَبدو أنه روَى عنه «دَرجاتِ التَّائبينَ» للهَروي، في جُمادَى الأُولى من نَفسِ السَّنةِ تُجاهَ الرُّكنِ اليَمانيِّ من الكَعبةِ المُعظَّمةِ[٤]، وحين يَروِي عنه «صِفاتِ المُحبِّينَ» عند ذي النُّونِ[٥] - وعن عبدِ الكَريمِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١-٩.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٢، وانظر في هذا البحث: ص٢٠٢-٢٢٩.

(٣) «حلية الأبدال»: ١ حيدر آباد، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٩٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٢، ٤/ ٥٢٤، ٥٢٩، «الأمر المحكم»: ١٢٣ أ.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٣٣٨.

ابنِ وَحشيٍّ تمثَّل كَلِمة دُعاء في رَمزِ طَيرٍ مُنقِذ[١]، وعن القاضِي عبدِ الوهابِ الأزدِيِّ الإسكندريِّ ما يُفيدُ ذَمَّ «كُتُبِ الرَّأيِّ»[٢]، وحين يُقابِلُ بعضَ المَشايخِ الكِبارِ كأبي عليٍّ الهواريِّ الذي يَحكِي عنه أنَّه كان من الأوتادِ[٣].

ومن هنا نَعرِفُ أن ابنَ عربي كان في هذه المَرتبةِ الرُّوحيَّةِ في ذلك الوَقتِ، أعنِي أنَّه كان أحَدَ الأوتادِ الأربَعةِ[٤]، ولا يَقتصِرُ الأمرُ على ذلك إذا أضَفنا رُؤاه الرُّوحيَّةَ في عالمِ البَرزَخِ الرَّمزِيِّ لرِجالِ الطَّريقِ كرِجالِ الأنفاسِ وغَيرِهم[٥]، بل إن ابنَ عربي كانت عَينُه مَفتوحةً بـ «مكَّةَ» على القائلِينَ بمُختلِفِ الآراءِ والاتِّجاهاتِ العِلميَّةِ والمِلَلِ والنِّحلِ[٦].

ويَبدُو أن إقامَةَ ابنِ عربي بـ «مَكَّةَ» قد طالَت إلى سَنةِ ٦٠٠هـ، وفيها يَروِي ابنُ عربي لنا بَعضَ الأحداثِ المهمَّةِ التي حدَثَت في تلك السَّنةِ، فقد رأَى خِلالَ لَيلةٍ يَقضِيها في الطَّوافِ بَعضَ الظَّواهِرِ الفَلَكيَّةِ المَلحوظَةِ الخاصَّةِ بالمُذَنَّباتِ، فيَتنبَّأُ بأحداثٍ عَظيمةٍ، ويَصدُقُ تَنبُّؤه فيأتيه الخبرُ من اليَمنِ بإظلامِ الجَوِّ، وهُبوبِ الرِّيحِ «بتُرابٍ شَبيهِ التُّوتيا كثيرًا»، إلى الحَدِّ الذي مشَى معه الناسُ في الطُّرُقاتِ بالسُّرُجِ نَهارًا، وكان للبَحرِ مع ذلك دَوِيٌّ عَظيمٌ، فخافَ الناس خَوفًا عَظيمًا. وفي تلك السَّنةِ انتشَرَ الوَباءُ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٦٩، وانظر من بحثنا هذا: ٢/ ١٠-٢٤،٣٤-٤٣.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٦٠، وانظر من هذا البحث:٢/ ٢٧٤-٣٠٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٦.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٦٥٨، ٢/ ١٦، ٦٠٢، ٣/ ٧٥، ٤/ ١٢.

أيضًا بالطَّائفِ، ويُعلِّلُ ذلك بكَثرةِ ذُنوبِ أهلِها، الذين يُرفَعُ عنهم العَذابُ فيَعودونَ لما نُهُوا عنه، وفيها يُؤلِّفُ ابنُ عربي بعضَ الكُتُبِ المهمَّةِ؛ مِثلَ «الدُّرَّةِ الفاخِرةِ» الذي يَذكُرُ فيها شُيوخَه بالمَغربِ، ويَضَعُ لها مُختصَرًا يُسمِّيه «رُوحَ القُدسِ»، كما يُوجِّهُ عِدَّةَ رَسائلَ مُغلَقَةِ الرَّمزِ إلى الكَعبةِ كرَمزٍ لمَعشوقِه الأَعظَمِ إلى رَمزِ قَلبِ الوُجودِ إلى الحَقِّ[1].

ولكنَّه لم يُقِمْ بـ «مَكَّةَ» كما كان المُنتَظَرُ من هَدفِ رِحلتِه المُباشِر من المَغرب، وإن كانت ستظَلُّ في قَلبِه ورُوحِ فَتحِه الصُّوفيِّ على الدَّوامِ، فإنَّنا نَراه يَبدَأُ مَوجَةً من الرَّحلاتِ، ولكنَّها في هذه المَرَّةِ جِهةَ المَشرِقِ، ففي صَفَر من سنة ٦٠١هـ يَظهَرُ ابنُ عربي في بغدادَ، ولا يَمكُثُ فيها سوى اثني عشَرَ يومًا كما يَذكرُ ابنُ النَّجارِ، ولا نَعرِفُ مِن أمرِه فيها على وَجهِ الدِّقَّةِ سوَى قِراءتِه «رُوحَ القُدسِ» على مَجموعةٍ من التَّلاميذِ.

ويُرى في «المَوصِلِ» - السَّابعَ من صَفَر - مُتلقِّيًا الخِرقةَ الصُّوفيَّةَ من يَدِ الشَّيخِ الكبيرِ عليِّ بنِ عبد الله بنِ جامِعٍ[2]، وفي «المَوصلِ» أيضًا يَذكُر لنا ابنُ عربي أنه تَدارَس الحَديثَ مع الشَّيخِ أحمدَ بنِ مسعودِ بنِ شدَّادٍ المُقرِي المَوصِلي، ويَحكِي عنه قِصَّةَ الجُنيدِ مع راهِبِ طُورِ سَيناءَ الذي يَذكُر أوصافَ خواصِّ أُمَّةِ محمدٍ في الإنجيلِ[3]، ويُقابِلُ المُهذَّب بنَ عنتر الحلوي الذي

(١) مقدمة تاج الرسائل: ٥٥٣-٥٥٥، ومقدمة ونهاية روح القدس، ويلاحظ أن نسخة الكردي من تاج الرسائل تذكر أنها وجهت سنة ٦٠٦هـ، بينما تذكر نسخة ولي الدين أنها وجهت سنة: ٦٠٠هـ انظر يحيى: ٤٨٥، والكردي: ٥٥٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٨٦-١٨٧، وانظر بعد قليل: شيوخه، والطريقة الأكبرية.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٩٠، ٤٩٥، ٥٤٩، وانظر من هذا البحث: ص١٦٨-١٧١.

كان يُعانِي من اختِلالٍ في مِزاجِه، فعارَضَ القُرآنَ، مع مُلاحظةِ ابنِ عربي أنَّه كان من أزهَدِ النَّاسِ وأشرَفِهم نَفسًا، «وقد تُوفِّي في نَفسِ السَّنةِ»[١].

كما يُرسِلُ أبياتًا إلى بَعضِ إخوانِه تَتناوَلُ فِكرةَ تَحديدِ قُوَّةِ العَقلِ وخَطئِه حين يتعَدَّى إلى حُدودِ قُوَّةٍ أُخرَى، وأن النَّبوَّةَ اختِصاصٌ لا كَسبٌ[٢]، كما يَذكُر لنا أنه ألَّف كتابَه المهمَّ في رَمزيةِ العِباداتِ، أعنِي «التَّنزُّلات المَوصِلية»، كما يَسمَعُ من بعضِ مُريديه «رُوحَ القُدسِ»[٣]. وآخرُ ما يَذكرُه لنا ابنُ عربي من أحداثِ هذه السَّنةِ هو زِيارتُه لـ «محمدِ بنِ إسحاقَ القُونَويِّ»، والدِ تِلميذِه الشَّهيرِ صَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ، في «مَلَطْيَةَ»، في التَّاسعِ والعِشرينَ من رمضان، وربَّما يَكونُ ابنُ عربي قد تَحقَّقَ ذَوقيًّا، في هذه الزِّيارةِ، برُؤيةِ المَصلحةِ في غيرِ الواقِعِ في الوُجودِ، ويَذكُر لنا أن هذا كان في مَنزِلِ «حطلمة» بـ «مَلَطْيَةَ»[٤].

ثم يُعمِلُ المَطِيَّ إلى مَدينةِ «الخَليلِ» بفلسطينَ سنةَ ٦٠٢هـ، فنَجِده في هذا المَسجدِ مُتأمِّلًا لسِرِّ الكَلمةِ الإبراهيميةِ، كما نَجِد سَماعًا للكِتابِ السَّالفِ الذِّكرِ، ويُؤلِّف كِتابَ «اليَقين»[٥]، وهناك إشارةٌ غامِضةٌ إلى مُقابلةٍ لأوحَدِ الدِّينِ بنِ أبي الفَخرِ الكِرمانيِّ في شهر صَفَر، يَسمَعُ فيها ابنُ عربي

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٥، وانظر من هذا البحث: ٢/ ٢٤٢-٢٥١.

(٣) آخر النص، وانظر من هذا البحث: ٢/ ١٣٣-١٤٢.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٢٧٤.

(٥) آخر النص.

منه قِصَّةً عن قُوَّةِ المُريدِ الذي يُمكِنه تَحريكُ الشَّيخ بصِدقِه[١].

ثم نَلقاه سنةَ ٦٠٣هـ في القاهرةِ مرَّةً أُخرَى، وعلى وَجهِ التَّحديدِ في حارةِ «القِنديلِ» في صُحبةٍ مِصريةٍ أندلُسيةٍ، وتَفوحُ رائحةُ الوُجودِ الواحِدِ من رُؤيا تَحدُث في ليلةٍ يَبيتونَها سَويًّا، وتَبلُغُ مَسامِعَ الفُقهاءِ، فكادَت أن تَتكَرَّر مَأساةُ الحَلَّاجِ، لولا أن قَيَّد اللهُ له شَفاعَةً من صَديقِه «أبي الحسن البِجائيِّ»، يَقولُ عنها «بلاثيوس»: «كانت هذه التَّوصيةُ كافِيةً لتَفسيرِ مَذهَبِ ابنِ عربي في وَحدَةِ الوُجودِ تَفسيرًا رَمزيًّا فأُمِرَ بإطلاقِ سَراحِه»[٢].

وبعد أن كادَ يَدفَعُ ابنُ عربي رأسَه ثَمنًا للزِّيارةِ السَّالفةِ يَظهَرُ في «مَكَّة» سنةَ ٦٠٤هـ، دارِسًا للحَديثِ مع صَديقِه القَديمِ «زاهرِ بنِ رُستمَ»[٣]، ولعلَّه في هذه المرَّةِ قابَلَ هذا الرَّجُلَ المَجهولَ «من أهلِ "تُوزرَ" من أرضِ الحَريرِ» الذي يُناظِرُه بشَيخِه أبي العَبَّاسِ العُريبيِّ من أهلِ «العَليا» بغَربِ الأندلُسِ في ذَوقِ تَبدُّلِ السَّيئاتِ حَسناتِ، وتلَقِّى الأمرِ بنَصيحةِ العِبادِ[٤].

ثم لا نعلَمُ عنه شيئًا، اللَّهم إلَّا أنَّه قامَ بتأليفِ كتابِه الخَطيرِ في مجالِ الرَّمزيَّةِ «التَّجلِّيَّات» في «حلبَ» سنةَ ٦٠٦هـ[٥]، وقد يُستَنتجُ أنه ألَّف رِسالتَه إلى الإمامِ الرَّازيِّ الذي تُوفِّي سنةَ ٦٠٦هـ.

(١) «الأمر المحكم»: ١٣٥ ب.

(٢) «الأمر المحكم»: ١٣٥ب، «رسالة القدس»: ٩ - ١٠، ١٤، «الفتوحات»: ١/ ٤١٠، وقارن شذرات الذهب: ٥/ ١٩٦، وترجمته في آخر «الفتوحات».

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٧٦.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٦٥٨، ٤/ ١٢٣.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٢٤١.

وفي سنةِ ٦٠٧هـ يَصِلُ إلى «قُونيةَ»، عاصِمةِ الجُزءِ الخاضِعِ للحُكمِ الإسلاميِّ من الإمبراطوريَّةِ البيزَنطيَّةِ في آسيا الصُّغرَى وما جاوَرها، وقد استقَبَله المَلِكُ «كيكاؤس الأوَّلُ» خَيرَ استِقبالٍ، فقد خرَجَ بنَفسِه تكريمًا له، ونحَلَه دارًا فَخمَةً تُساوِي مئةَ ألفِ قِطعةٍ من الفِضَّةِ، وإن كان ابنُ عربي قد أعطَاها بدَورِه لأوَّلِ سائلٍ.

وفي خِلالِ هذه الزِّيارةِ التَفَّ حولَه المُريدونَ، وخاصَّةً تِلميذَه القُونَويَّ السَّالِفَ الذِّكرِ؛ حَلَقةَ الوَصلِ بينه وبين التَّصوُّفِ الشَّرقيِّ، ووَسيلةَ انتِقالِ فِكرِه إلى إيرانَ والهِندِ.

كما أَلَّف كِتابَينِ «مَشاهِدُ الأسرارِ القُدسيةِ ومَطالِعُ الأنوارِ الإلهيَّةِ» و«رِسالَةُ الأنوارِ فيما يُمنَحُ صاحِبُ الخَلوةِ من الأسرارِ»، ومن بين مُشاهداتِه التي يُحدِّدُ مَكانَها بـ «قُونِيةَ» ولا يَذكُرُ لها تارِيخًا مُحدَّدًا: مُلاحظَتُه دِقَّةَ المُصوِّرينَ في تلك الجِهاتِ، والذين كان يُرشِدُهم ابنُ عربي إلى أخطائِهم الخَفيَّةِ والمُصطنعَةِ، اختِبارًا لرِقَّةِ شُعورِه ودِقَّةِ حِسِّه، الصُّوفيَّة المدعاة، ومُشاهَدَتُه رَمزيًّا في عالمِ البَرزخِ مَنزِلَ القَضاءِ والقَدرِ الذي يَذكُر أنه كان من أَشَدِّ المَواقفِ الذَّوقيةِ عليه[1].

ويرَى بَعضُ المُؤرِّخينَ أنه ربَّما استأنَفَ الرِّحلةَ في هذه الفَترةِ إلى: «قَيصَريَّةَ»، ثم «مَلَطْيَةَ»، ثم «سيواسَ»، ثم «أُورزُنَّ الرُّومِ» في أرمِينيةَ، ثم «حرَّانَ» في العِراقِ، ثم «دُنَيْسِرَ» في دِيارِ بَكرٍ، إلى أن يَبلُغَ أرمِينيةَ،

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١١٢، «ابن عربي»: ٦٦ - ٦٨، «مفتاح السعادة»: ٢/ ١٢٤ -١٢٥، الوافي بالوفيات ٢/ ٣٠١، «الخيال الخلاق» لكوربان: ٥٥-٥٦ ومن هذا البحث: ٣/ ٥٠٥.

حيث تَجمُدُ مَنابِعُ الفُراتِ في الشِّتاءِ[١].

ومهما يَكُن مِن شَيءٍ، فإن ابنَ عربي يَذكُر لنا أنه كان ببغدادَ سنةَ ٦٠٨هـ، ويُقابِلُ فيها صُوفيَّ بَغدادَ الشَّهيرَ «السُّهرَوَردِيَّ» صاحِبَ «عَوارِفِ المَعارِفِ»، ويُقوِّم أحَدُهما الآخَرَ في مُقابَلَةٍ بدونِ كَلامٍ، وبمُجَرَّدِ النَّظرِ، فيقولُ ابنُ عربي عن السُّهروَرديِّ: إنه «مَملوءٌ سُنَّةً». ويَقولُ السُّهروَردِيُّ عنه: «بَحرُ الحَقائقِ»[٢]، ويَحتمِلُ أنه قابَلَ في هذه الزِّيارةِ «الضِّياءَ عبدَ الوهابِ ابنِ سُكَينةَ» في رِباطِه بالمَدينةِ[٣]، ولكنَّ المُؤكَّدَ أنه لم يَلقَ عبدَ القادِرِ الجيليَّ، على الرَّغمِ من القَولِ بأنه شَيخُه فإنَّ ابنَ عربي يَقولُ عنه: «أدرَكناه بالسِّنِّ»[٤]. ولا يَنسَى ابنُ عربي أن يَذكُرَ لنا حُبَّ فُقهاءِ العِراقِ للتَّعظيمِ، وأن يَقومَ النَّاسُ لهم احتِرامًا[٥]، كما يَذكُرُ لنا أنه لقَّنَ الخَليفةَ الناصِرَ حِينئذٍ دَرسًا في بَدءِ الرَّاكِبِ الماشِيَ بالسَّلامِ[٦]، ويرَى رُؤيةً رَمزيةً هائلةً تَنزِل فيها «خَزائنُ المَكرِ الإلهيِّ»، ويُنبِّهُ إلى أن السَّلامةَ إنَّما هي «في العِلمِ بالميزانِ المَشروعِ»[٧].

ويرَى الدكتورُ عثمان يحيَى و«بلاثيوس» أنه أرسَلَ من بغدادَ رِسالةً

(١) «ابن عربي»: ٦٨.

(٢) شذرات الذاهب ٥: ١٩٤.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٥٢٩.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢.

(٥) «الفتوحات»: ٤/ ٤٨٩، «ابن عربي»: ٦٩.

(٦) المراجع السابقة.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٩ - ٥٣٠، وقد توهم يحيى فيها كارثة قريبة، انظر ٩٩ من تاريخه.

إلى «كيكاؤس» ردًّا على رِسالةٍ منه، تتعلَّقُ بقَواعِدِ الإسلامِ في مُعاملةِ أهلِ الذِّمةِ، ويَبدُو أن «بلاثيوس» لا يَستسيغُ هذه القَواعِدَ فيَتَّهِمَه بالتَّحريضِ على مُعاملةِ النَّصارَى مُعامَلةً خاليةً من كُلِّ تَسامُحٍ، ويَذكُرُ يحيى أنها وُجِّهت سنةَ ٦٠٨ هـ، على الرَّغمِ من أن ابنَ عربي يُحدِّدُ تاريخَ سنةَ ٦٠٩هـ[1]. ونَجِدُه في «حَلَبَ» سنةَ ٦١٠هـ يَقرأُ ويَشرحُ كِتابَ «التَّجلياتِ» الرَّمزيةِ لتَلاميذِه على ما يَذكُرُ تِلميذُه ابنُ سُودكِين، ولعلَّه في هذه الزِّيارةِ قد رأَى مَجموعةً كَبيرةً من الظَّواهرِ تُؤيِّدُ شُعورَ التَّنبؤِ المُسبَقِ[2].

ثم يَذهبُ إلى «مَكَّةَ» سنةَ ٦١١هـ، وفيها يُنهِي شَرحَ «تُرجمانِ الأشواقِ» بعد تَردُّدِ اتِّهاماتِ الفُقهاءِ له بأنَّه أحَبَّ حُبًّا حسِّيًّا لا رُوحانِيًّا إلهيًّا، وحين يَقرأُ القاضِي ابنُ العَديمِ بَعضَه بحَضرةِ الفُقهاءِ المُنكِرينَ يُقِرُّونَ له ويَتوبونَ عن اتِّهاماتِهم[3]. وفي شَهرِ رمضان سنةَ ٦١٢هـ يَذهَبُ ابنُ عربي مرَّةً أُخرَى إلى «سيواسَ»، في الوَقتِ الذي كان يُحاصِرُ فيه «كيكاؤس» مَدينةَ «أنطاكيةَ»، ويرَى ابنُ عربي رُؤيا رامِزةً إلى النَّصرِ، فيَبعَثُ بقِطعَةٍ من الشِّعرِ تُعبِّرُ عن هذا المَعنَى إلى الملِكِ، ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي بعَثَ الأبياتَ من «مَلَطْيَةَ»، كما يُلاحَظُ أن المَوضِعَ الذي يُشيرُ إليه عثمانُ يحيى عن الفُتوحاتِ، سواءٌ فيما يَتعلَّقُ بالقَولِ بأنه ذَهَب إلى زِيارةِ «كيكاؤس» أو

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٥٤٧، ويحيى في تاريخ وتصنيف كتب «ابن عربي»: ٩٩، «ابن عربي»: ٧٠ - ٧١.

(٢) مقدمة شرح التجليات لابن سودكين، ترجمة «ابن عربي» في آخر «الفتوحات»:، «ابن عربي» ٦٨، «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٣، ٣٢٤.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ١٧٨، مقدمة ونهاية ترجمان الأشواق، ومن هذا البحث: ٣/ ٥٨٠.

الرُّؤيا، لا يُشيرُ إلى رِسالةٍ أُخرَى بعَثَ بها من «أنطاليةَ» بـ «مَلَطْيَةَ» يُحذِّرُه من بِطانةِ السُّوءِ، ويَنصَحُه بالكَرمِ وعدَمِ الخَوفِ على بَيتِ المالِ[١]. ولعلَّه قد تَزوَّجَ من أمِّ صَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ في هذه الزِّيارةِ[٢].

ويَبدُو أن إقامتَه بـ «مَلَطْيَةَ» قد امتَدَّت إلى سنةِ ٦١٥هـ، أو على الأقلِّ تَرَدَّد عليها، نأخُذُ ذلك من سَماعاتٍ على «تاجِ الرَّسائلِ» سنةَ ٦١٣هـ، و«تُرجمانِ الأشواقِ» سنةَ ٦١٤هـ، و«رُوحِ القُدسِ» سنةَ ٦١٥هـ[٣].

كما يَبدو أيضًا أن ابنَ عربي قد قضَى عامَي ٦١٧هـ، ٦١٨هـ في «حَلَبَ»، أخذًا من سَماعَينِ على كِتابِ «القُربةِ» سنةَ ٦١٧هـ، وكِتابِ «الفَهوانيةِ» سنةَ ٦١٨هـ[٤]. ومن الواضِحِ أنه كان لابنِ عربي مَكانتُه العَظيمةُ في «حَلَبَ»، ليس بين مُريدِيه فحسبُ، بل وعند مَليكِها الملِكِ «الظَّاهِرِ بأمرِ الله»، يَقولُ: «كان لي كَلِمةٌ مَسموعةٌ عند بَعضِ المُلوكِ، وهو الملِكُ الظَّاهِرُ صاحِبُ مَدينةِ «حَلَبَ»، رَحِمَهُ اللهُ، غازي بنُ الملِك النَّاصِرِ لدِينِ الله صَلاحِ الدِّينِ يُوسُفَ بنِ أيوبَ، فرَفَعتُ إليه من حَوائجِ النَّاسِ في مَجلسٍ مئةً وثَمانيَ عَشرةَ حاجَةً فقَضَاها لي». ويَذكُر أنه كان مُتَّفِقًا معه في الشُّعورِ بنِفاقِ الفُقَهاءِ وتَرامِيهم تحت أقدامِ المُلوكِ[٥].

وأخيرًا نأتِي إلى فَترةِ استِقرارِ ابنِ عربي في أُخرياتِ حَياتِه، وإن

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٥٣٣، «ابن عربي»: ٧٧.

(٢) مناقب: ٢٣، تاريخ وتصنيف كتب «ابن عربي»: ٩٣ - ١١١.

(٣) انظر عثمان يحيى: ٩٥.

(٤) المرجع السابق.

(٥) «الفتوحات»: ٤/ ٥٣٩، وانظر ٣/ ٤٧٢، ٦٩-٧٠، ومن هذا البحث: ٢/ ١٥٥-١٦١

تَخلَّلَتها رَحلاتٌ قَصيرةٌ، فقد طابَت له الحياةُ في «دِمشقَ» ابتداءً من سنةِ ٦٢٠هـ. ويُرجِعُ المُؤرِّخونَ هذه الرَّغبةَ من ابنِ عربي إلى ضَعفِ الشَّيخوخةِ الزَّاحِفِ، فقد كان في سِنِّ السِّتينَ، والذي ساعَدَ عليه ما عاناه من أحوالٍ رُوحيَّةٍ، بالإضافةِ إلى مَكانةِ الشَّامِ الدِّينيَّةِ، ورَغبَةِ حاكِمِ «دِمشقَ» الملِكِ المُعَظَّمِ بنِ الملِكِ العادِلِ ٦٢٥هـ في التَّلمذةِ عليه، وتَزيينِ مُلكِه بهذا الرَّجلِ العَجيبِ الذي طَبَقت شُهرَتُه العِلميَّةُ والصُّوفيَّةُ الآفاقَ، ولهذا سوف نَرَى ابنَ عربي يَكتُب له إجازةً بِروايَةِ جَميعِ مُصنَّفاتِه. ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي كان على عَلاقةٍ جيِّدةٍ أيضًا بسُلطانِ «حِمصَ» أسَدِ الدِّينِ شِيركوه ٦٣٧هـ، فقد أجرَى عليه مَعاشًا ثابِتًا، كان ابنُ عربي يَتصَدَّقُ به، كما حرَصَ الملِكُ الأشرَفُ بنُ الملِك العادِلِ على التَّلمذةِ على ابنِ عربي وحُضورِ مُحاضراتِه، واحتضَنَه أيضًا، وتَتلمَذَ عليه القاضي الدِّمشقيُّ مُحِبُّ الدِّينِ ابنُ الزكي ٦٦٨هـ، وهو قاضٍ مَشهورٌ صاحِبُ صَلاحِ الدِّينِ، وخطَبَ أوَّلَ خُطبةٍ في المَسجدِ الأقصَى عند الاستِيلاءِ على القُدسِ من أيدِي الصَّلِيبيينَ، كما تَشرَّفَ قاضِي قُضاةِ المالكيَّةِ بتَزويجِه ابنتَه، وتَرَكَ القَضاءَ بمُجرَّدِ نَظرةٍ ناصِحةٍ من ابنِ عربي[1].

وقد قضَى ابنُ عربي هذه الفَترةَ ما بين تَعليمٍ وإرشادٍ للمُلوكِ والمُريدينَ، وسَماعٍ وإجابةٍ لمُؤلَّفاتِه، وتَأليفٍ لأخصَبِ كُتبِه وأكثَرِها تَركيزًا

---

(١) من المؤكد أن «ابن عربي» زار القدس والمسجد الأقصى، ولكن يبدو أن ذلك كان قبل سنة ٦٢٦هـ تاريخ وقوعها في يد الصليبيين، انظر «الفتوحات»: ٤/ ٤٦٠، «ابن عربي»: ٧٦، ابن الأثير ١١/ ٣٦٥، ابن أبي أصيبعة ٢/ ٢٤٠، «مناقب»: ٣٠، «شذرات الذهب»: ٥/ ٢٣٨.

وإحكامًا لمَذهبِه الصُّوفيِّ الرَّمزيِّ في الحَقِّ والكَونِ والإنسانِ، بالإضافَةِ إلى المُجاهَداتِ والمُشاهَداتِ الصُّوفيَّةِ السَّاميةِ، ففي سنةِ ٦٢٠هـ نَجِدُ سَماعًا للتَّجلِّياتِ، ولكِتابِ مَفاتيحِ الغَيبِ سنةَ ٦٢٠هـ، ويُؤلِّفُ التَّذكِرةَ سنةَ ٦٢٤هـ[١]. ويُعزَى إليه كِتابان في الحَديثِ ٦٢٥هـ[٢]، وكِتابُ «العَبادلةِ» الذي يَتَّخذُ العَبادلةَ الأربعةَ مُتَّكئًا رَمزيًّا لحقائقَ هامَّةٍ تُلَخِّصُ مَذهبَه[٣]، كما يُلخِّصُ مَذهبَه الحَقيقيَّ في «فُصوصِ الحِكَمِ» الذي أَلَّفَه سنةَ ٦٢٧هـ[٤]، وفي تلك السَّنةِ، في اللَّيلةِ الرَّابعةِ من شَهرِ رَبيعٍ الآخرِ يَذكُر لنا ابنُ عربي أنه رأَى رُؤيا رَمزيةً هامَّةً «للبَهوِ» في شَكلٍ هندسيٍّ: على هَيئةِ نُورٍ أبيضَ في بِساطٍ أحمَرَ مُنوِّرٍ، له طَبقاتٌ أربَعُ. ويُؤثِرُ «بلاثيوس» أن يُرجِعَ ذلك وأمثالَه إلى الهَلوسَةِ البَصريةِ، والاختِلالِ العَقليِّ الذي أصابَه في الفَترةِ الدِّمشقيَّةِ، وإن كنَّا قد خالَفناه في تَحليلِنا[٥]، ولا نَدرِي عن سنةِ ٦٢٨هـ سوَى أنه كان يُؤلِّفُ أوائلَ الجُزءِ الرَّابعِ من «الفُتوحاتِ»[٦]، وأنَّه قامَ بزِيارةٍ إلى «حَلَبَ» يُقابِلُ فيها نَجمَ الدِّينِ محمدَ بنَ أبي بكرٍ المَوصِليَّ، المُدرِّسَ بمَدرسةِ سَيفِ الدِّينِ بنِ عَلَمِ الدِّينِ، والذي يرَى ابنُ عربي أنه كان مُتحقِّقًا بمَقامِ

(١) يحيى: ١٠٦-١٠٧.

(٢) رقم ٧٨٦، ٨٢٥ من تقرير يحيى.

(٣) المرجع السابق: ١٠٦.

(٤) انظر حديثنا عن فصوص الحكم بعد قليل.

(٥) «ابن عربي»: ٨٦، وانظر «ابن عربي» في مقصورة الدولعي بزاوية عائشة بجامع دمشق وخلاواته خارج دمشق، «الفتوحات»: ١/ ٦٥٨، ٤/ ٤٩٢.

(٦) انظر حديثنا عن الكتاب بعد قليل.

عَدمِ سعةِ العالَمِ للإنسانِ؛ لأن قَلبَه وَسِعَ الحَقَّ، وهو في رَأيِه نَفسُ مَقامِ الحلَّاجِ حين كان يُسَمِّي بَيتَه «بَيتَ العَظمةِ» لهذا السَّببِ، وجَهِلَ النَّاسُ منه شَواهِدَ هذا المَقامِ، فنَسَبوه لعِلمِ «السِّيمياءِ» في نَظرِهم[1].

ثم يَعودُ إلى «دِمشَقَ»، فنَراه سنةَ ٦٢٩هـ يُنهِي النُّسخةَ الأولى من «الفُتوحاتِ» التي بدَأها ٥٩٨هـ، ويَسمَعُ من تَلاميذِه كِتابَه الرَّمزِيَّ المُغلِقَ «عَنقاءُ مَغرِب في خَتمِ الأولياءِ وشَمسِ المَغربِ»[2]، ويَكتُبُ «الوَصيةَ» أو مَجموعةَ الوَصايا التي تَختَصُّ بالطَّريقِ، والتي أُلحِقت بـ «الفُتوحاتِ» (٤: ٤٤٤ – ٥٥٤)، وفي سنةِ ٦٣٠هـ يَسمَعُ «فُصوصَ الحِكَمِ»، وفي هذه السَّنةِ يَلقَاه القاضِي أبو يحيى زكريا القَزوينيُّ (٦٨٢هـ) ويَمدَحه، ويَذكُر شيئًا من تاريخِه في كِتابِه «آثارِ البِلادِ وأخبارِ العِبادِ»[3]، وفي غُرَّةِ المُحرَّم سنةَ ٦٣٢هـ يَكتُبُ الإجازةَ التي أجازَ بها الملِك المُظَفَّر، ويَكتُبُ أحَدَ أجزاءِ الجُزءِ الثَّاني من الفُتوحاتِ لَيلةَ السَّبتِ السَّادسِ من رَجبِ الفَردِ، وفي سنةِ ٦٣٥هـ ٦٣٦هـ يُنهِي النُّسخةَ الثَّانيةَ من الفُتوحاتِ المكيَّةِ وبَقيةَ رِسالةِ الرَّدِّ على اليَهودِ، وغَيرَهما من الكتُبِ[4].

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٨٣، ٨٤، وانظر من هذا البحث: ص٢٧٦-٣١٧،٣/ ٢٣٦-٢٧٠.

(٢) يحيى: ١٠٧.

(٣) «آثار البلاد»: ٣٣٤ط «وستنفلد»، «مناقب»: ٣٢-٣٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٠٤، وانظر تقرير يحيى: رقم ١٨، وعن الكتب المذكورة، و«الفتوحات»: ٣/ ٣٣٨-٣٣٩، ولـ «ابن عربي» مؤلفات وسماعات لا يكاد يحصيها العد، وخاصة ابتداء من سنة ٦٣٣هـ إلى وفاته، انظر المصدر السابق: ١٠٧، وليس هدفنا هنا هو الإحصاء، بل تصوير نوع نشاط حياته.

وهكذا يُمضِي ابن عربي سَنواتِه الأخيرةَ في جُهدٍ رُوحيٍّ وفِكرٍ رائعٍ لا نَجِدُ له نَظيرًا في تاريخِ الفِكرِ، أو لا نَكادُ، إلى أن يُوافِيه الأجَلُ ليلةَ الجُمعَةِ، الثَّاني والعِشرين من رَبيعٍ الآخَرِ، سنةَ ٦٣٨هـ، في دارِ القاضِي مُحيي الدِّينِ ابنُ زكي، الذي قامَ بتَجهيزِه ودَفنِه مع مُريدِي الشَّيخِ: ابنِ عبد الخالِق، وابنِ النَّحاسِ، في المَدفَنِ الخاصِّ بأُسرةِ ابنِ الزَّكي، في قَريةِ الصَّالحيةِ بسَفحِ جَبلِ «قاسيُونَ»، وهي ضاحِيةٌ في «دِمشقَ» تَقعُ في الشَّمالِ منها، وشَيَّعه جَمعٌ كَبيرٌ من النَّاسِ، وأغلَقَت «دِمشقُ» حَوانيتَها ثَلاثةَ أيَّامٍ حِدادًا على مَفخَرتِهم الكَبيرةِ، ويَبدُو أن قَبرَه قد تَعرَّضَ لشَيءٍ من الإهمالِ، بل والإهانَةِ أحيانًا، إلى أن جاءَ السُّلطانُ سليمٌ إلى الشَّامِ سنة ٩٢٣هـ، وكان يَعتقِدُ أن ابن عربي قد تَنبَّأَ ببَعضِ أَمجادِ الدَّولةِ العُثمانيةِ، بل وبإِظاهرِه قَبرَه، فأظهَرَ هذا القَبرَ بما يَليقُ به، لكي يُصبِحَ مَزارًا للمُسلِمينَ إلى اليَومِ.

ولا نَعلمُ لابن عربي عَقِبًا سوَى وَلدَين، هما: سَعدُ الدِّينِ محمدٌ الذي وُلِدَ بـ «مَلَطْيَةَ» في رمضان سنةَ ٦١٨هـ، وتُوفِّي بـ «دِمشَقَ» سنةَ ٦٥٦هـ، وهي السَّنةُ التي دخَلَ فيها التَّتارُ البِلادَ، وكان شاعِرًا مُجيدًا. وعِمادُ الدِّينِ أبو عبد الله محمَّدٌ، المُتوَفَّى بـ «الصَّالحيةِ» سنةَ ٦٦٧هـ، ويَبدُو أن الأوَّلَ هو الوَلَدُ الأكبَرُ ابن فاطِمةَ بنتِ يُونسَ بنِ يُوسفَ إمامِ الحَرمينِ، الذي وَقَفَ عليه أبوه النُّسخةَ الثَّانيةَ من «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ»، كما يَذكُر هو في نِهايَتِها، ولم يُعقِبْ من البَناتِ سوَى بنتٍ واحدةٍ لا نَعلَمُ عنها كثيرًا[1].

---

(١) لا نعلم لنا مخالفًا في كل ما ذكرناه سوى السيوطي ٩١١هـ، في «طبقات المفسرين» الذي يذكر أنه مات في شوال، مخالفًا بذلك شهادة معاصر له كابن النجار ٦٤٣هـ الذي يكتب إليه بتاريخ=

٢- صِفاتُه الجِسميَّةُ والمَعنويَّةُ:

لكي تَكتمِلَ الصُّورَةُ التي يُمكِنُ أن نَرسُمَها في أذهانِنا لابنِ عربي لا بُدَّ لنا من أن نَذكُرَ، ولو بإيجازٍ، أهَمَّ صِفاتِه الجِسميَّةِ والخُلُقيَّةِ:

وفيما يَتعلَّقُ بالأُولى لا نَعلَمُ أحدًا اهتَمَّ بها إلا صاحِبَ مَناقبِه، وأعنِي به القارِي البَغداديَّ، ونُلاحِظُ أنه استَعرَضها كما لو كان يَستعرِضُ أقرَبَ الصِّفاتِ والمَلامحِ إلى الرَّسولِ ﷺ، يقولُ: «لم يَكُنْ بالطَّويلِ ولا بالقَصيرِ، لَيِّنُ اللَّحمِ، بَطنُه بين الغِلظَةِ والرِّقةِ، أبيضُ، مُشرَبٌ بحُمرةٍ وصُفرةٍ، مُعتدِلُ الشَّعرِ طَويلُه، ليس بالسَّبطِ ولا بالجَعدِ ولا بالقَططِ، أَسيلُ الوَجهِ، أَعيَنُ، مُعتدِلُ اللِّثةِ، ليس في وَرِكِه ولا صُلبِه لَحمٌ، خَفِيُّ الصَّوتِ، صافِيه أغلَظُ منه، وما رَقَّ في اعتِدالِه، طَويلُ البَنانِ سَبطُ الكَفِّ، قَليلُ الكَلامِ والضَّحِكِ إلا عند الحاجَةِ، مَيلُ طِباعِه إلى الصَّفراءِ والسَّوداءِ، في نَظرِه قَدَعٌ، ومَشيُه ليس بعَجلانَ ولا بَطيءٍ، وقد أجمَعَ عُلماءُ الفِراسةِ على أن هذه الهَيئةَ

=وفاته محمد بن عبد الواحد المقدسي ٦٤٣هـ، الذي كان وقتئذ بدمشق، وانظر: «مناقب ابن عربي»، للبغدادي، وفيها رواية لشهادة ابن النجار: ٢٤، ٣١، ويحتمل أن يكون قاضي قضاة المالكية المشار إليه زين الدين الزواوي، أول من باشر القضاء المالكي لدمشق ٣٨١هـ: قضاة دمشق: ٢٤٣، طبقات المفسرين: ٣٨، خاتمة «ابن عربي» للفتوحات ط الحلبي، «جامع كرامات الأولياء»: ٢٠٢ ط الحلبي: ٣٨١، «مفتاح السعادة»: ٢٣٢- ٢٣٣، «شذرات الذهب»: ٥/ ٢٠٢، «النجوم الزاهرة»: ٣٣٩-٣٤٠، «فوات الوفيات»: ٢/ ٢٤١، «جذوة الاقتباس»: ١٧٥، «ميزان الاعتدال»: ٣/ ١٠٨، «عنوان الدراية»: ٩٧، «لسان الميزان»: ٥/ ٣١١، «نفح الطيب»: ١/ ٤٠٤، القاهرة ١٣٠٢هـ، «آداب اللغة العربية»: ٣/ ١٠٠، «دائرة المعارف الإسلامية»: ١/ ٢٣١، «مرآة الجنان»: ١٠٠، «الروضة الغناء في دمشق الفيحاء»: ١٣٧ - ١٣٨، بيروت ١٧٩، «عذاب الحلاج»: ١/ ٣٨٤ - ٣٨٥.

أحسَنُ الهَيئاتِ وأعدَلُ النَّشآتِ، ولم تَصِحَّ هذه الهَيئةُ إلا لرَسولِ الله ﷺ، وللشَّيخِ محيي الدِّينِ رضي الله عنه[١].

وأمَّا أخلاقُه، فلم يَهتَمَّ بها المُؤرِّخونَ والدَّارِسونَ إلا مُتفرِّقةً، ولم يَهتَمَّ بجَمعِها جُزئيًّا سوَى الدُّكتورِ قاسِمٍ رحمه الله في مُقدِّمةِ كتابِه المُقارِنِ بين ابنِ عربي و«ليبنتز»[٢]. وعلى ضَوءِ هذه اللَّمحاتِ، وعلى كُتُبِ ابن عربي، نَعتَمِدُ في هذا الاستِعراضِ:

وأوَّلُ ما يُمكِنُ مُلاحظَتُه من سِماتِ ابنِ عربي المَعنويَّةِ هو أنَّه كان رَجُلًا ذَكيًّا، قَويَّ المُلاحظَةِ لكُلِّ ما هو رُوحيٌّ وعامٌّ وشموليٌّ؛ أي إنَّه باختِصارٍ «رَجلٌ يُحِبُّ الحَقيقةَ»، فقد رَأَيناه وهو فتًى لم يَتجاوَزِ العاشِرةَ يُلاحِظُ، وهو يَتنَزَّهُ، سَريانَ حَقيقَةِ الأمانِ انطِلاقًا من التَّمَتُّعِ بصِفَةِ عَدمِ إخافةِ الغَيرِ[٣]، وربَّما كانت تلك الصِّفةُ هي مِفتاحُ شَخصيَّةِ ابن عربي إذا ضَمَمنا إليها بطَبيعةِ الحالِ الشُّروطَ المُناسبَةَ لكُلِّ حالَةٍ بعَينِها، فقد جعلَت منه رَجلًا طلِعةً يُحِبُّ الأسفارَ والرَّحلاتِ، وجعلَت من حَياتِه سِلسلَةً من عَدمِ الاستِقرارِ الدَّائمِ، فقد كان «أخا سَفَرٍ، جوَّابَ أرضٍ، كما شاهَدنا بوُضوحٍ منذ قَليلٍ[٤]، ولكنَّه لم يكُنْ نوعًا من القَلَقِ المَرَضي، كما يُوحِي وَصْفُ بَعضِ الباحِثينَ حَياتَه بالاضطِرابِ[٥]، بل كان نَوعًا من الفُروسيَّةِ

(١) «مناقب»: ٢٢، وانظر صورة رمزية وضعها الناشر في بداية التحقيق.

(٢) «محيي الدين ابن عربي وليبنتز»: ٢-١١.

(٣) انظر فيما سلف حكايته مع غزلان الصيد، و«الفتوحات»: ٢/ ١٥٨، الإسرى: ٣- ٤.

(٤) «كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار»: ٩، ٢٨، و«الفتوحات»: ٢/ ٢٩٤.

(٥) مقدمة الكتاب التذكاري لمذكور، «كتاب الإسفار»: ٩، ٢٨.

الرُّوحيَّةِ، تَمثَّلت في طَلَبِ المَعرفةِ الكَشفيةِ في كُلِّ مَكانٍ، وعند كُلِّ شَيخٍ في جَميعِ البِقاعِ التي يُمكِنُه الوُصولُ إليها.

وإذا أمكَنَنا أن نَصِفَ هذا رَمزيًّا بصِفَةِ التَّعمُّقِ الأفُقِي، فقد كان ابنُ عربي أيضًا فارِسًا رُوحيًّا بمَعنَى التَّعمُّقِ الرَّأسيِّ، فقد كان مِقدامًا في طَلَبِ كُلِّ مَقامٍ مَهولٍ[1]، وهي تلك الكُشوفُ التي كانت تتِمُّ في عالَمِ الرَّمزِ أو البَرزَخِ أو الخيالِ بمَعناه الواسِعِ عنده، وساعَدَ على ذلك قُوَّةٌ نادِرةٌ على التَّخيُّلِ والوَهمِ الذي يَقومُ بدَورٍ مَعرفيٍّ، وانجِذابٍ فِطريٍّ إلى كل ما هو رُوحيٌّ، وكان لهذا كُلِّه دَورُه الكَبيرُ في الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ عنده[2].

وقد علَّمت تَجرِبةُ الأسفارِ ابنَ عربي كيف يُعامِل الناس، أعلاهم وأدناهم؛ ولذلك تَمتَّعَ بخُلُقِ المُداراةِ للمُلوكِ والعامَّةِ على السَّواءِ، ولكنَّها لم تَبلغْ حَدَّ النِّفاقِ والارتِماءِ في أحضانِ المُلوكِ والأغنياءِ، فكَثيرةٌ هي تلك الحَوادِثُ كما لاحَظنا من قبلُ، التي كان يُعَنِّفُ فيها معهم ناصِحًا للعَدلِ وإقامَةِ شَرائعِ الدِّينِ، ولكنَّه كان أميَلَ في العُمومِ إلى النُّصحِ في رِفقٍ، لكي تُقبَلَ شَفاعاتُه في حَقِّ المُحتاجِينَ من النَّاسِ، وربَّما لكي لا تَتكرَّر مَأساةُ الحلَّاجِ في نَفسِ الأُسرةِ المالِكةِ التي قامَت بتَنفيذِها مع فُقهاءِ السُّوءِ وكان على الرَّغمِ من تَهافُتِهم عليه وتَبجيلِهم له قَليلَ الثِّقةِ بهم، بل وكان يرَى في مُلوكِ الإسلامِ في تلك الفَترةِ المُتأخِّرةِ رَمزًا لفِرعونَ؛ لظُهورِهم بالصِّفةِ

---

(١) الشواهد ورقة ٥٩ ب، «أوراد الأيام والليالي»: ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) انظر ما حكاه تلميذه القونوي وغيره عن قدرته الروحية، «جامع كرامات الأولياء»: ٢٠٢، شرح «عنقاء مغرب»: ورقة ٣ أ، وانظر من بحثنا هذا: ٢/ ١٠-٣،٢٦/ ٤٠٤-٤٢٤.

الحِجابيةِ، وعلى العَكسِ من ذلك كان يرَى في العامَّةِ وبُسطاءِ النَّاسِ خَيرًا؛ لعَدمِ وُجودِ هذا الحِجابِ، بالإضافَةِ إلى عَدمِ تَلوُّثِ فِطرتِهم بالتِّشقيقاتِ النَّظريةِ، فكانُوا أقرَبَ إلى أَهلِ الكَشفِ، وكان يرَى وُجوبَ خَلعِ السُّلطانِ إذا انحَرَفَ، وإن كان يُؤثِرُ عَدمَ الثَّورةِ إن لم يَكُنِ الانحِرافُ جَسيمًا؛ لأنَّه ربَّما جرَّت الثَّورةُ ضَررًا أكبَرَ[1].

وكان يُساعِدُه على ذلك ثَلاثةُ أخلاقٍ أساسيةٍ، فقد اتَّصَف بالزُّهدِ في سِنٍّ مُبكِّرةٍ حين انخَلَعَ عمَّا بيدِه بوالِدِه، كما كان مُتواضِعًا إلى دَرجَةٍ كَبيرةٍ إلى حَدِّ العُبوديَّةِ الذَّاتيَّةِ، وإن كنَّا نُلاحِظُ أنه يَفخَرُ أحيانًا بكُشوفِه.

أمَّا الخُلقُ الثَّالِثُ فهو الرَّحمةُ التي أوفَى فيها ابنُ عربي على الغايَةِ، فقد كان رَحيمًا بكافَّةِ المَخلوقاتِ بَشريةً وغَيرَ بَشريةٍ، وقد عبَّرَ لنا ابنُ عربي عنها تَعبيرًا رَمزيًّا، إذ رأَى نَفسَه قائمةً من قَوائمِ العَرشِ المُختصَّةِ بالرَّحمةِ، وكان يَقولُ عن نَفسِه أنَّه رَحيمٌ رَحمةً مُطلقةً على الرَّغمِ من عِلمِه بالشَّدائدِ، وهذا يَدلُّ على ما لاحَظَه قاسِم من نَزعتِه التَّفاؤليةِ لا التَّشاؤميةِ على ما يرَى البَعضُ[2].

ولهذا امتازَ ابنُ عربي باللُّطفِ الرَّائعِ وحُسنِ المُعاشرةِ، يَقولُ في «حَضرةِ اللُّطفِ» بمُناسَبةِ الحَديثِ عن الاسمِ اللَّطيفِ، وهو من بين

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٠ وما بعدها، ٣/ ٤٠٦، ٤٧٢، ٤/ ٢٣٠، ٤٨٩، قاسم: ١٣-١٦، ١٨، نقد العصر له: ٧٢- ٨٣، مجمع اللغة العربية نوفمبر ١٩٧٢م.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٢، ٢/ ٣٢٩، ٥٤٨، ٣/ ١٩، ٤٣١، ٤/ ١٥٣، ٢٠٦، «العبادلة»: ٥٩١ – ٥٩٢، «حلية الأبدال»، ورقة ١٨٩، «كتاب الكتب»: ٦-٧، ١٢، «رسالة الانتصار»: ٨ ب – ٩ أ، «مواقع النجوم»: ١٨٠، «ابن عربي وليبنتز»: ١١-١٢، وهذا البحث: ٣/ ٦٢٦.

الأسماءِ الإلهيَّةِ التي تَنعكِسُ رَمزيًّا في الإنسانِ: «هذه حَضرةٌ نِلتُ منها في خُلُقي الحَظَّ الوافِرَ، بحيث لم أجِدْ أحَدًا فيمَن رَأيتُ وَضَعَ قَدمَه فيها حيث وَضَعتُ، إلا إن كان وما رَأيتُه... ولا أَقطَعُ على الله تعالى فأسرارُه لا تُحَدُّ وعَطاياه لا تُعَدُّ»[١].

وكان ابنُ عربي في حَياتِه كُلِّها يُحِبُّ البَساطَةَ التي تَفيضُ بالصِّدقِ؛ ولذلك كان يَكرَهُ التَّكلُّفَ والادِّعاءَ في كُلِّ صُوَرِه، فالتَّكلُّفُ تَخلُّفٌ كما يَقولُ الصُّوفيَّةُ، ولهذا رأَيناه يَلجَأُ إلى المُداعبَةِ والمِزاحِ تَخَطِّيًا لمِثلِ هذه المَواقفِ، بل إن الضَّحِكَ آيَةٌ من آياتِ الله، ويَرمُزُ إلى الاسمِ الباسِطِ[٢].

ولا تُخطِئُ العَينُ قَدرًا من التَّصرُّفِ المَلامَتِيِّ في سُلوكِ ابنِ عربي: كالانخِداعِ للغَيرِ والاغتِبانِ له، كتلك المَظاهِرِ التي افتَعَلها أمامَ المَهدوِيِّ وخَميسِ الجرَّاحِ وعبدِ الله المُرابطِ[٣]، وقد اقتَضَى منه هذا اكتِسابَ قُوَّةِ التَّحكُّمِ في النَّفسِ والسَّيطرةِ على طَبائِعِها وعاداتِها، فإنَّه «لا يَكونُ هذا المَقامُ إلا للمَلامِيَّةِ» وأصحابِ الفُتوَّةِ[٤]، يَقولُ عن الانخِداعِ والاغتِبانِ: «ونحن ممَّن تَحقَّقَ به غايَةُ التَّحقُّقِ، وهو من أعظَمِ مَكارمِ الأخلاقِ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٣٩، «كتاب الكتب»: ٣٥-٤٠، «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٧، وهذا البحث:٢/ ٧٤-٨٨.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٤٧، ٢٢٥، ٥٣٩، «شرح روحية الكردي»: ٤ أ، «عوارف المعارف»: ٣٠٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٤١.

الإلهيةِ... وذلك لا يَصدُرُ إلا من قَوِيٍّ على حُكمِ طَبعِه ونَفسِه»[١]، وقد أَورَثَه هذا شِدةَ المُحافظةِ على قَواعدِ الشَّرعِ ومَراسمِه، كما أورَثَه حُبَّ الإحسانِ إلى الخَلقِ جَميعِهم، مُؤمِنِهم وكافِرِهم، طائِعِهم وعاصِيهم، ولذلك كان كثيرًا ما يَجلِسُ في خَلوتِه مُستغفِرًا لأعدائِه، فلا يَخرُجُ منها إلا بعد الشُّعورِ بالمَغفرةِ لهم[٢].

ولم يَكُن من العَجيبِ أن نَجِدَه، عازِفًا كُلَّ العُزوفِ عن سِمةِ عَصرِه الغالبةِ -أعنِي الجَدلَ والمِراءَ على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي- فلقد كان فاقِدًا للدَّافعِ النَّفسيِّ الذي يَكمُنُ وراءَ هذا، وهو حُبُّ التَّغلُّبِ على الغَيرِ وقَهرِه، وهذا ممَّا يَتنافَى كذلك مع صِفةِ المُعلِّمِ الذي يَبغِي الخَيرَ وشُمولَ الرَّحمةِ للجَميعِ، تلك الصِّفةُ التي لازَمتْه طُوالَ حَياتِه، يَقولُ: «أكبَرُ العُلماءِ مَن لا يَكونُ له هذا الاسمُ، أعنِي عبدَ القَهَّارِ، ولا عبدَ القاهِرِ، وهو العارِفُ المُكمَّلُ المُعتنَى به، بل هو المَعصومُ، وما تَجلَّى لي الحَقُّ، بحَمدِ الله من نَفسِي في هذا الاسمِ، وإنَّما رَأيتُه في مِرآةِ غَيرِي؛ لأنَّ الله عَصَمني منه، في حالِ الاختِيارِ والاضطِرارِ، فلم أُنازِعْ قطُّ، وكُلُّ مُخالفةٍ تَبدو منِّي لمُنازِعٍ، فهي تَعليمٌ لا نِزاعٌ، فإنِّي ما ذُقتُ في نَفسِي القَهرَ الإلهيَّ، ولا كان له من هذه الحَضرةِ فيَّ حُكمٌ»[٣].

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٤٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٤١، ٢/ ٢٩٩، ٦٩٠، ٤/ ٩٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٦، وانظر في «وصف ابن عربي لعصره»: ٢/ ٨٠، ٤/ ٤٥٩، ٥٤٧، «كتاب الباء»: ٩-١٠.

وهذا كُلُّه نابعٌ من حُبٍّ غامرٍ ورَحمةٍ فَيَّاضةٍ، يَعمُرُ بهما قَلبُ ابنِ عربي الذي تَسلَّحَ بالتَّخلُّقِ بالأخلاقِ الإلهيَّةِ الإسلاميَّةِ كُلِّها، قَدرَ الاستِطاعةِ؛ لأنَّ التَّخلُّقَ عنده -كما سنرَى فيما بعدُ- هو تَحقُّقُ الأسماءِ الإلهيَّةِ كُلِّها، وهو سَبيلُ بُلوغِ الكَمالِ[١]، ولذلك يَطولُ بنا الأمرُ كَثيرًا لو حاوَلنا تَفصيلَ الحَديثِ في هذا الشَّأنِ، فهَدفُنا الأساسيُّ هو إعطاءُ القارِئِ صُورَةً مُجملةً عن حياةِ الرَّجلِ، وإن كان يَتحتَّمُ علينا في النِّهايةِ أن نُوافِقَ الدُّكتورَ «مدكور» في أن حَياتَه ما زالت يَشوبُها كَثيرٌ من الغُموضِ، على الرَّغمِ من أن المُختصَرَ الذي قدَّمناه يُعَدُّ أوفَى حَديثٍ وأدَقَّ، فعلى الرَّغمِ من تَجنُّبنا للإكثارِ من النُّصوصِ، فلم نُطلِقِ الأحكامَ جُزافًا، وخاصَّةً فيما يَتعلَّقُ بتَحديدِ السِّنينَ كما فَعَل المُؤرِّخونَ من قبلِنا، وكما اتَّضَحَ لنا فيما سبَقَ.

مُؤلَّفاتُه:

(أ) **طَريقتُه في التَّأليفِ:** لعلَّنا قد لاحَظنا أن إحدَى القَسماتِ الأساسيةِ في حَياةِ ابنِ عربي كان الاشتِغالَ بالإنتاجِ العِلميِّ عن طَريقِ تَأليفِ الكُتُبِ، فقد كان من ذلك النَّوعِ من الرِّجالِ الذين اختارُوا الحَياةَ العِلميةَ والرُّوحيَّةَ، في مُقابِلِ أولئك الذين اختارُوا جانِبَها الماديَّ، وقد بلَغَت مُؤلَّفاتُه حَدًّا من الكَثرةِ أدهَشَ الباحِثينَ، استَخدَم فيها جَميعَ أنواعِ التَّعبيرِ من شِعرٍ ونَثرٍ[٢]، واستخدَمَ أشكالَ التَّأليفِ المَألوفةَ: من رَسائلَ، وأدعيةٍ وصَلواتٍ، والاستِقلال بعِلاجِ مَوضوعاتٍ صُوفيةٍ وفَلسفيةٍ وكَلاميةٍ، وشَرْحٍ لغَيرِه؛

---

(١) انظر من هذا البحث: ٢/ ٤٣-١٤٢.

(٢) انظر الديوان الأكبر والأصغر، «الفتوحات»: ٤/ ٢١.

ويُمكِنُ تَقسيمُها إلى قِسمَينِ: قِسمٍ أمعَنَ في الرَّمزِ إلى حَدِّ الإغلاقِ كـ «عَنقاء مَغرب» و«الإسرَى إلى المقامِ الأسرَى»، وكُتُبِه عن رَمزيةِ الحُروفِ، وقِسمٍ يَمتازُ بالوُضوحِ بوَجهٍ عامٍّ كالفُتوحاتِ وكُتُبِه في الحَديثِ ونَحوِها[1].

وأقلُّ النَّاظِرينَ في مُؤلَّفاتِه يَدهَشُ لقُدرتِه الهائلةِ في التَّعبيرِ عن أدَقِّ القَضايا العِلميةِ وأخطَرِها، بمِثلِ هذه السهولةِ واليُسرِ، ونُلاحِظُ أنَّه قد أُوتيَ «فُتوحَ العِبارةِ» على حَدِّ تَعبيرِه، يَقولُ: «كم من شَخصٍ لا يَقدِرُ أن يُعَبِّرَ عمَّا في نَفسِه، وكم من شَخصٍ تُفسِدُ عِبارتُه صِحَّةَ ما في نَفسِه»[2]. وسنَقِفُ على هذا وغَيرِه عند الحَديثِ عن طَريقتِه في التَّعبيرِ الرَّمزيِّ والأشكالِ التي استخدَمَها عند دِراسَةِ الجانبِ الشَّكليِّ من طَريقَتِه الرَّمزيةِ.

وتَرجِعُ هذه الظَّواهِرُ في حَياةِ ابنِ عربي إلى أمرَينِ، أولهما: أنه كان من ذلك الطِّرازِ من الكُتَّابِ الذين يُؤلِّفونَ لأنفُسِهم ويَستمتِعونَ بكِتاباتِهم، وثانيهما: أنه كان يَخضَعُ في تَأليفِه لأحوالٍ رُوحيةٍ فائقةٍ، تَشغَلُ ضَغطًا نَفسيًّا عليه فتَجعَلُه يَلجَأُ إلى الكِتابةِ كنَوعٍ من التَّفريجِ، يَقولُ: «وما قَصَدتُ في كُلِّ ما أَلَّفتُه مَقصِدَ المُؤلِّفينَ ولا التَّأليفَ، وإنَّما كان يَرِدُ عليَّ من الحَقِّ مَوارِدُ تَكادُ تُحرِقُني، فكُنتُ أتشاغَلُ عنها بتَقييدِ ما يُمكِنُ منها، فخرَجَتْ مَخرجَ التَّأليفِ، لا من حيث القَصدُ، ومنها ما أَلَّفتُه عن أمرٍ إلهيٍّ أمَرَني به الحَقُّ في نَومٍ أو مُكاشفَةٍ». ويَقولُ: «جَميعُ ما كَتَبتُه في هذا الكِتابِ «الفتوحات» إنَّما

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٣، وانظر على سبيل المثال: «تاج الرسائل»، «كتاب الكتب»، «رسالة الانتصار»، «أوراد الأيام والليالي»، وانظر فيما يلي «مشكلة التصنيف الموضوعي».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٥١.

هو من إملاءٍ إلهيٍّ وإلقاءٍ ربَّانيٍّ، أو نَفثٍ رُوحانيٍّ في رُوحِ كِياني، كُلُّ ذلك بحُكمِ الإرثِ للأنبياءِ والتَّبعيةِ لهم، لا بحُكمِ الاستِقلالِ»[١].

ولهذا يَذكُر لنا ابنُ عربي أن هناك من الكُتُبِ ما لم يُخرِجْه إلى النَّاسِ[٢]، وكَثيرًا ما نرَاه يَقولُ عن بَعضِ كُتُبِه: «وَضعتُه لنَفسي لا لغَيري»، كما فعَلَ فيما يَتعلَّقُ بكِتابِ «أُنسُ المُنقطِعينَ بربِّ العالَمينَ» وكِتابِ «البُغيةُ في اختِصارِ الحِليةِ»[٣]. وتلك الطَّريقةُ العَجيبةُ في الكِتابةِ، والتي يُسَمِّيها عِلمُ النَّفسِ الحَديثِ «الطَّريقةَ التِّلقائيةَ»، تُفسِّرُ لنا سُرعتَه العَجيبةَ في الكِتابةِ، وقد تجلَّى هذا فيما ذكَرَه صاحِبُ «نَفحِ الطِّيبِ» من أنَّه كان يُملِي ثَلاثَ كُرَّاساتٍ في اليَومِ، وما ذكَرَه هو عن «مِفتاحِ أقفالِ الإلهامِ» من أنَّه استيقَظَ يومًا قبل الفَجرِ، فأيقَظَ الرَّجلينِ اللَّذين كانا يَنسخانِ له، وأملَى عليهما الكِتابَ في كُرَّاستَينِ قبل أن تبزُغَ الشَّمسُ، كما يُفسِّرُ لنا أيضًا ظاهِرةَ خُلُوِّ مُؤلَّفاتِه من التَّرتيبِ على النَّسَقِ الكَلاميِّ والفَلسفيِّ العَقليِّ، وتُفسِّرُ أيضًا غَزارتَها على الرَّغمِ من حَياتِه المَليئةِ بالأسفارِ والمُجاهَداتِ الرُّوحيةِ، والعَلاقاتِ الاجتِماعيةِ، بالمُلوكِ والمَشايخِ والمُريدينَ وبُسطاءِ النَّاسِ[٤]،

(١) انظر البابين من «الفتوحات»: ٣٦٦، ٣٧٣، و«اليواقيت والجواهر»، للشعراني: ٢٤-٢٥.

(٢) انظر الفهرست، نشرة عواد: ٣٥٥، «مناقب»: ٤٥-٤٦.

(٣) «مناقب»: ٥٣.

(٤) انظر تقرير يحيى عن الكتب المذكورة، «مناقب»: ٥٣، مقال عفيفي في تراث الإنسانية، في التصوف الإسلامي لنيكلسون: ٩٥-٩٦، «الفتوحات»: ١/ ٤٧-٥١، «عنقاء مغرب»: ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، وانظر انعكاس القضية لفكرة المناسبات الخفية بين الأشياء التي نظر إلى الرمزية على ضوئها، في بحثنا هذا: ص٢٤٤-٢٦٠.

وفي هذا ما يُلقِي الضَّوءَ أيضًا على بَعضِ طَرائقِه العَجيبةِ في اختِيارِ وَقتِ التَّأليفِ، وشُعورِه بسُمُوِّ كِتاباتِه، وإلغازِها الرَّامِز[١].

ولكنَّنا على الرَّغمِ من ذلك نُلاحِظُ أن ابنَ عربي يَلجَأُ أحيانًا إلى أُسلوبِ إجادَةِ الصَّنعةِ، إن صَحَّ التَّعبيرِ، كإضافةِ المَقامِ الصَّمدانيِّ إلى مَواقِعِ النُّجومِ بعد سِنينَ عِدَّةٍ، وكان قد خرَجَتْ منه نُسخٌ كَثيرةٌ في البِلادِ لم يَثبُتْ فيها هذا المَنزِلُ[٢]، واختِصارِه في الحَديثِ عن قَضيَّةٍ ما، وإحالتِه على مُؤلَّفاتِه الأُخرَى لاستيفائها[٣]. وسوف نُلاحِظُ أن «الفُتوحاتِ» يَضُمُّ كثيرًا من كُتُبِه، وإن كان باعتِبارٍ غَريبٍ، وهو كَونُها تَنتمِي رُوحيًّا إلى الفَتحِ الإلهيِّ المكِّيِّ، كما يُحاوِلُ الإيجازَ ويَتمنَّى أن يُؤتَى كَرامةَ الكِتابةِ الإلهيَّةِ للكَثيرِ في رُقعَةٍ صَغيرةٍ كما تَبدو في بَعضِ الرُّؤَى[٤]، ومن البَدَهيِّ احتِواءُ كُتُبِه على ما لا يُمكِنُ اعتِبارُه إلهامًا كالقِصَصِ والرِّواياتِ التَّاريخيةِ وأُمورِه اليَوميةِ... إلخ، كما أنَّه يُؤلِّفُ كَثيرًا منها على هَيئةِ رَسائلَ لمُناسباتٍ خاصَّةٍ، وإن كنَّا يَنبغِي ألا نَتعَسَّفَ معه فنَسحَبَ هذا الحُكمَ على كُلِّ كِتاباتِه.

(ب) مَصادِرُها: أشَرنا منذُ قَليلٍ إلى دَهشةِ الباحِثينَ أمامَ غَزارةِ مُؤلَّفاتِ ابنُ عربي[٥]، الأمرُ الذي كان حافِزًا لمُحاوَلاتٍ كَثيرَةٍ للوُقوفِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٧ - ٥١، ٥٩، ٢/ ١٥٨، ١٦٣، ٢١٦، ٢٩٤، ٣٨٩، ٦٥٥، ٣/ ٤٥٦.

(٢) «حلية الأبدال»: ١٩٠ أ، ولكننا لا نستطيع موافقته على دعوته للناس أن يثبتوا بعض المعارف في كتبه، وإن كان يود نسبته لصاحبه لا له: «الفتوحات»: ٢/ ١١٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٣، ٥٨، ٦٥، ٧٧.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٨، «كتاب العظمة»: ١١١ أ، ومن هذا البحث: ٢/ ١٣٣-١٤٢.

(٥) انظر على سبيل المثال «الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين»: ٢٣.

عليها، تَمهيدًا لاختِبارِ نِسبَتِها إليه ودِراسَتِها.

وأَوَّلُ ما يُلاحَظُ في هذا الشَّأنِ أن ابنَ عربي قد قامَ بنَفسِه بوَضعِ عَلاماتٍ بارِزةٍ على هذا الطَّريقِ، فقد أكثَرَ من ذِكرِ كُتُبِه والإحالاتِ عليها، وقد أمكَنَ إحصاءُ مئتَي مُؤلَّفٍ تَذكُرها «الفُتوحاتُ المَكيَّةُ»، كما قامَ بوَضعِ فِهرسٍ لمُصنَّفاتِه سنةَ ٦٢٧هـ في دِمشقَ؛ بناءً على رَغبةِ تِلميذِه صَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ، وقد نَشَره «كوركيس عواد»، مُديرُ مُتحَفِ بغدادَ، في مجَلَّةِ المَجمَعِ العِلميِّ بـ «دِمشقَ»، وعفيفي في مجَلةِ كُلِّيةِ الآدابِ جامِعةَ الإسكندريةِ ١٩٥٤م، وهو يَحتوِي على ٢٤٨ كتابًا.

وثالِثُ تلك المَصادرِ المُباشرةِ وآخِرُها إجازَةٌ إلى الملِكِ المُظَفَّرِ، التي أَشَرنا إلى أن ابنَ عربي كتبَها في أوَّلِ المُحرَّمِ ٦٣٢هـ للملِكِ المُظفَّرِ بهاءِ الدِّينِ بنِ الملكِ العادلِ بنِ أبي بكرِ بنِ أيوبَ ٦٣٥هـ، وأجازَه فيها برِوايةِ كُتُبِه ومُصنَّفاتِه، وقد اختَلَف عَددُ الكُتُبِ المَذكورةِ فيها من ٢٧٠ إلى ٢٩٠ كتابًا طِبقًا للنُّسخِ المُتعدِّدةِ، وقد نشَرَها الدُّكتورُ عبدُ الرَّحمنِ بدوي في مَجلَّةِ الأندلُسِ ١٩٥٥م مجلد عشرين[1]، ويَبلغُ مَجموعُ كُتُبِ الإجازَةِ والفهرسِ ٥٣٤ كتابًا، المَوجودُ منها ١٠٦ فحسبُ[2].

---

(١) في هذا الصدد انظر «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٦، ٤/ ٧٤، ويلاحظ أن عفيفي يذكر ٢٥١ كتابا ورسالة في الإجازة، وأن القاري البغدادي يروي عن الفيروزآبادي أن عدد كتب الإجازة نيفًا وخمس مئة كتاب، وأنه سمع منه هذا في ١٧ رمضان ٧٨٤هـ: ٦٤، وقد ذكر هو من الإجازة ١٩٦ كتابا فقط، وانظر أيضًا نصا للإجازة في «جامع كرامات الأولياء»: ١/ ٢٠٢ وما بعدها، تحقيق إبراهيم وعوض، وفي «الرحلة العياشية»: ١/ ٣٤٤، وانظر قوله أنه لم يحاول الإحصاء في الإجازة: ٢٠٢.

(٢) انظر يحيى: ٣٧ – ٤٧، ونشرات عواد وعفيفي وبدوي.

أمَّا المصادِرُ غَيرُ المُباشرةِ فتتَمَثَّلُ فيما ذكَرَه القُدَماءُ والمُحدَثونَ، وما ورَدَ في قوائمِ المَكتباتِ المُنتشرةِ في أنحاءِ العالَمِ؛ وفي الأوَّلِ يَدخُلُ ما ذُكِرَ في «القَولِ المُنبِي» للسَّخاوِي، و«رِسالةِ سعدِ الدِّينِ الحَمويِّ»، و«نَفحِ الطِّيبِ»، و«كَشفِ الظُّنونِ»، وهي تَستقِلُّ بثَلاثةٍ وعِشرينَ كتابًا، المَوجودُ منها أربعَةٌ.

وفي الثَّاني تَدخُلُ أعمالُ «بروكلمان»، ومُلحَقُ عواد للفهرسِ، والعالِمِ التُّركي محمد طاهر رفعت في كِتابِه «تَرجمةُ حالِ وفَضائلِ الشَّيخِ الأكبَرِ»، وقائمةُ «ريتر» Ritter، ومحمد طاهر التُّونُسي في كِتابِه «كَشفُ النِّقابِ عن وَجهِ التَّلفُّظِ بالكُنَى والألقابِ»، وأخيرًا تأتي أحدَثُ دِراسةٍ قامَ بها الدُّكتورُ «عثمان يحيى» للحُصولِ على دَرجةِ الدُّكتوراه من جامعةِ السُّوربونِ الفَرنسيةِ، ومَوضوعُها «تاريخُ وتَصنيفُ مُؤلَّفاتِ ابنِ عربي»: HISTORIRE ET CLASSIF CATBON ED L' L e Deuvre d' IBN ARABI، وهي أكمَلُ دِراسةٍ قُدِّمت في هذا المجالِ؛ إذ أُتيحَت له الفُرصةُ ليَجوبَ مَكتباتِ العالَمِ، ويُقدِّمَ في دِراسَتِه تَقريرًا عن كُتُبِ ابنِ عربي، بنَاه على ذِكرِ المَخطوطاتِ المُختلفةِ، ومَوضوعِها، والكُتُبِ المَذكورَةِ فيها، ولو كانت لغَيرِ ابنِ عربي، والتَّاريخِ، والمَكانِ، وظُروفِ التَّأليفِ، وأَسئلةٍ حولَ الأصالةِ، ومُلاحظاتِ «بروكلمان»، وعواد وغَيرِهما، والسَّمَاعاتِ، والشُّروحِ، والتَّرجماتِ، والطَّبَعاتِ، والدِّراساتِ، وقد حاوَلَ بقَدرِ ما يُمكِنُه تلافي أخطاءِ مَن سبقَه ممَّن ذَكَرناهم، وهو جُهدٌ مَشكورٌ على أيَّةِ حالٍ، فهو مَثلٌ من الأمثلةِ الرَّائعةِ يَدلُّ على حاجَةِ تُراثِنا

وأربابِه الأفذاذِ إلى أمثالِه[١]، وإن كنَّا قد لاحَظنا بَعضَ النَّقصِ في دِراستِه سنُشيرُ إليه بعد قَليلٍ.

(جـ) مُشكلةُ التَّصنيفِ المَوضوعيِّ: بذَلَ عثمانُ يحيى، ومِن قبلِه عفيفي، مُحاولاتٍ لتَصنيفِ هذه المُؤلَّفاتِ طِبقًا للمَوضوعاتِ التي تَناوَلَتْها، وقد كان لابنِ عربي نَفسِه مُحاولَةٌ في هذا الصَّددِ، حين ذكَرَ مَجموعاتٍ من كُتُبِه في قائمتَيه المَذكورَتينِ: الفهرسِ، والإجازةِ.

ولكن صُعوبَةَ هذا التَّصنيفِ والعَقباتِ دونَه لم تَكُنْ لتَخفَى على عَينِ أحَدٍ، وهذا يَرجِعُ إلى نَظرةِ ابنِ عربي كشَيخٍ أكبرَ للصُّوفيةِ إلى الأشياءِ والأحداثِ والعَلاقاتِ بينها، نَظرةً خاصَّةً، فلم تَكُنِ الرَّوابِطُ والمُناسباتُ والعَلاقاتُ تَظهَرُ عنده على النَّحوِ العَقليِّ المَفهومِ، بل له مُناسباتُه ونَظرتُه الخاصَّةُ على الدَّوامِ، وقد بدَا هذا واضِحًا في طَريقةِ كِتابَتِه وخُضوعِها للإلهامِ، وجَريِه على بَعضِ نَسَقِ القُرآنِ في ذِكرِ الآياتِ التي تَبدو للنَّظرةِ الصَّحيحةِ مَقطوعَةَ العَلاقَةِ عمَّا قبلَها وما بعدَها، أمَّا ما ذكَرَه يحيى من أن ابنَ عربي قد بذَلَ محاوَلةً أُخرَى حين قسَّمَ الفُتوحاتِ إلى أقسامِه السِّتِّ المَعروفَةِ، من الأَحوالِ والمَقاماتِ والمُنازَلاتِ وغَيرِها، فهو مَثلٌ جَيِّدٌ

(١) «تاريخ وتصنيف كتب ابن عربي»: ٥٧ - ٧١، «نفح الطيب»: ١/ ٤٠٤، «كشف الظنون»: ٢/ ٨٦، ٤٩٩، ومواضع أخرى كثيرة، وبروكلمان: ١/ ٥٧١ - ٥٨٢، ليدن ١٩٤٣م، «القول المنبي»: ١٠٩، ١٤٥، عن مخطوط يحيى، وقد ذكر له جامي في «نفحات الأنس» حوالي خمس مئة، والشعراني في «اليواقيت» أربع مئة، وانظر «الدر الثمين»: ٦٤، ومن المؤسف أن الباحث الممتاز «فؤاد سيد»، أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية، قد عاجله القدر وهو يشتغل بالبحث عن «ابن عربي» وكتبه في اليمن.

للحَقيقةِ السَّالفةِ، ولكنَّا لا نُوافِقُ على أنَّه تَصنيفٌ مَوضوعِيٌّ لكُتُبِه، بل ولا للمَوضوعاتِ المُعيَّنةِ على وَجهِ الإطلاقِ.

ولكن من المُمكِنِ مع ذلك، وإلى حَدٍّ ما، أن نَقولَ: إن لابنِ عربي مُؤلَّفاتٍ في التَّفسيرِ والحَديثِ، وما وَراءَ الطَّبيعةِ، والباطِنِ، والكَلامِ، والأخلاقِ، والفِقهِ، والتَّاريخِ، والشِّعرِ، وغَيرِ ذلك من العُلومِ المُتفرِّقةِ الثَّانويةِ؛ مثل: الحُروفِ، والفَلَكِ... إلخ. وإن كنَّا نُلاحِظُ كما لاحَظَ غَيرُنا أنه قد طوَّع كُلَّ هذه العُلومِ لحَقائقِ التَّصوفِ، وأدخَلَها في بَوتقتِه[1]، ولا نُغامِرُ بذِكرِها؛ لكَثرتِها الهائلَةِ، واعتِمادًا على ما قامَ به غَيرُنا[2].

(د) **التَّصنيفُ التَّاريخيُّ**: لعلَّنا لاحَظنا، ونحن نَستعرِضُ حياةَ ابنِ عربي، تَأريخَه لتَأليفِ بَعضِ كُتبِه، وقد أمكَنَ اعتِمادًا على هذا وعلى مَجموعاتِ السَّماعِ، أو ما ذكَرَه مُؤرِّخوه، تَصنيفَ جُزءٍ قَليلٍ منها، طِبقًا للمَراحلِ الثَّلاثِ الكُبرَى في حياتِه، وأعنِي بها الفَترةَ الأندلُسيةَ المَغربيةَ، وفَترةَ التَّجوالِ في المَشرقِ، وفَترةَ الاستِقرارِ النِّسبيِّ في «دِمشقَ» ولكنَّه تَصنيفٌ يَصطدِمُ، كما هو واضِحٌ بعَقَبتينِ أُولاهما: عَدمُ وُرودِ ما يُمكِنُ من ذلك في الكَثرةِ الكاثرةِ من هذه المُؤلَّفاتِ، والثَّانيةُ: نُضجُه المَذهبيُّ المُبكِّرُ، وخَيرُ مِثالٍ على ذلك كِتابُه «مَواقِعُ النُّجومِ»، وهو من الفَترةِ الأُولى، فقد ظهَرَت عَناصِرُ مَذهبِ ابنِ عربي الأساسيَّةُ فيه، مِن وحدةِ وُجودٍ... إلخ، جَليَّةً واضِحةً، وهذا ممَّا يُشكِّلُ عَقبةً إذا حاوَلنا الاستِعانةَ بهذه الحَقيقةِ في التَّصنيفِ التَّاريخيِّ،

---

(١) انظر من هذا البحث: ص٢٦١ وما بعدها.

(٢) انظر دراسات بروكلمان، ويحيى، وعواد وعفيفي السالفة.

أو الاستِفادةَ منها في بَيانِ تَطوُّرِه المَذهبِيِّ، ونَستطيعُ أن نُضيفَ أن البَيئةَ الصُّوفيَّةَ لذلك الفتَى، الذي قدَّرَه ابنُ رُشدٍ، عِملاقُ الفِكرِ الإسلامي الكَبيرُ - كانت تَموجُ بما تَموجُ به بِيئةُ المَشرِقِ من أفكارٍ وتأمُّلاتٍ[1].

(هـ) **كتُبُ ابنِ عربي بين التُّهمَةِ والتَّوثيقِ**: سنرَى بعد قَليلٍ، عندَما نتحدَّثُ عن الدِّراساتِ التي قامَت حولَ ابنِ عربي انقِسامَ النَّاسِ في أمرِه إلى قِسمينِ: أنصارٍ له وخُصومٍ، وأن أنصارَه لَجئُوا في الدِّفاعِ عنه إلى حُجَجٍ مُتعدِّدةٍ، ومن بينِها الاعتِذارُ عنه بحُجَّةِ الدَّسِّ في كُتُبِه، وهو أمرٌ لاحَظَ المُسلِمونَ انتِشارَه منذ عَهدٍ مُبكِّرٍ، وكان من أهَمِّ أسبابِه عَداوَةُ بني إسرائيلَ للمُسلِمينَ[2]. وأوَّلُ مَن بَلوَر هذه الحُجَّةَ، في عِلمِنا هو الإمامُ عبدُ الوهابِ الشَّعرانيُّ، الصُّوفيُّ الكَبيرُ، وأحَدُ كِبارِ مَدرستِه المُمتدَّةِ طُوالَ التَّاريخِ إلى العَصرِ الحاضِرِ، وإن كان الشَّعرانيُّ يَذكُرُ أنه قد سبَقَه إلى مُلاحظاتِه: ابنُ جَماعةَ، وأبو الطَّاهِرِ الشَّاذُليُّ المَغربيُّ.

والفَيروزآبادِي، يَقولُ: «وقد نَقَلتُها [الفُصوصَ] من نُسخَةِ الشَّيخِ [الفُتوحاتِ] المَكتوبةِ بخَطِّه حين وَرَدت علينا من بِلادِ الحِجازِ مع الشَّيخِ العارِفِ بالله تعالى الشَّيخِ شَمسِ الدِّينِ أبي الطَّاهِرِ المَدنيِّ ﵁، وعليها مَواضِعُ عَديدةٌ قد بلَغَ الشَّيخُ فيها على قِراءاتِ العُلَماءِ من أهلِ الشَّامِ وغَيرِها... وقد عَلِمتُ وتَحقَّقتُ أن جَميعَ نُسخِ «الفُتوحاتِ» التي في مِصرَ

---

(١) انظر محاولة عفيفي في تراث الإنسانية: م١/ ١٦٠، ومحاولة يحيى: ٩٣ - ١١١، وقارن: ٤٨٥ مع نسخة الكردي من «تاج الرسائل»: ٥٥٤.

(٢) انظر في الفصل الأول من الباب الأول: الاتجاه اليهودي الرمزي: ص١٦٢-١٦٨.

والشَّامِ مَدسوسٌ فيها عِدَّةُ أُمورٍ تُخالِفُ ظاهِرَ الشَّريعَةِ، فإيَّاكَ والاعتِمادَ على شَيءٍ تَراه فيها إلا بعد عَرضِه على الكِتابِ والسُّنَّةِ، فإنَّ الشَّيخَ مَعدودٌ من كملِ الأولياءِ، والكامِلُ مِن شَأنِه أن يُحِقَّ الحَقَّ ويُبطِلَ الباطِلَ، ولا يَشطَحُ عن ظاهِرِ الشَّريعَةِ»، من حيث أمَّنَ الشَّارِعُ الأصليُّ، ﷺ أُمَّتَه على شَريعَتِه، فكيف يَتكلَّمُ بما يُخالِفُها ويَخونُ اللهَ ورَسولَه.

وقد سبَقَني إلى ذِكرِ أن نُسخَ «الفُتوحاتِ» قد دَسَّ الأعداءُ فيها كلامًا يُخالِفُ ظاهِرَ الشَّريعَةِ: شَيخُ الإسلامِ الشَّيخُ بدرُ الدِّينِ بنُ جَماعةَ المَقدسيُّ، والشَّيخُ أبو الطَّاهِرِ الشَّاذُليُّ المَغربيُّ، والشَّيخُ مَجدُ الدِّينِ الفَيروزآباديُّ صاحِبُ القامُوسِ في اللُّغةِ[1]، وظَلَّ هذا القَولُ مَأخوذًا به من بين كَثيرٍ من الدَّارِسينَ لابنِ عربي، إلى أن جاءَت الدِّراساتُ الحَديثةُ المُعتمِدةُ على قَواعِدِ دِراساتِ الوَثائقِ، ونَقدِ النُّصوصِ نَقدًا خارِجيًّا، من جِهَةِ ما تَحتوِي عليه من مَعلوماتٍ عن تاريخِ التَّأليفِ، والأشخاصِ المَذكورينَ فيها، وكُتُبِهم وتَواريخِها... إلخ، ونَقدًا باطِنِيًّا من حيث الفِكرةُ ومدَى تَلاؤُمِها مع مَذهَبِ المُؤلِّفِ وأُسلوبِه ورُوحِه العامَّةِ، وقد كنَّا أوَّلَ مَن انتفَعَ بهذه الدِّراساتِ، فيما نَعلَمُ، مع المُشاركَةِ فيها ببَعضِ المُلاحظاتِ، وقد قدَّمَت لنا هذه الدِّراساتُ، في سَبيلِ تَوثيقِ كُتُبِ ابنِ عربي، عِدَّةَ حَقائقَ هامَّةٍ، جعَلَت من المَأمونِ دِراسَةَ هذا الرَّجلِ بعد طُولِ تَخوُّفٍ وهُروبٍ، أو

---

(١) «القول المبين في الرد عن الشيخ محيي الدين»: ورقة ١٣٥ أ، وفيما يتصل بالفصوص وغيره، «الكبريت الأحمر»: ٤– ٥، و«مقدمة اليواقيت»، وانظر القاري البغدادي فيما يتصل بالفيروزآبادي وغيره: «الدر الثمين»: ٦٨ – ٧٦.

مُغامرَةٍ من الباحِثينَ؛ من أهَمِّها:

١) ما أشَرنا إليه من قبلُ من إحالَتِه على كُتُبِه المُختلفَةِ، وهي ظاهِرةٌ واسِعةُ الانتِشارِ، وممَّا يُكسِبُها قِيمةً أنَّها تُؤكِّدُ وَحدةَ الأفكارِ في كُتُبِه إلى جانِبِ وَحدةِ الأُسلوبِ ورُوحِ الكاتِبِ؛ لتُكَوِّنَ في النِّهايَةِ ما يُمكِنُ تَسميتُه بمَذهبِ ابنِ عربي.

٢) وُجودُ مَخطوطاتٍ تحمِلُ كَثرةً من السَّمَاعاتِ.

٣) وُجودُ مَخطوطاتٍ بخَطِّ تَلاميذِه المُباشِرينَ.

٤) وُجودُ مَخطوطاتٍ مَكتوبَةٍ بحُضورِه.

٥) وُجودُ مَخطوطاتٍ بخَطِّ المُؤلِّفِ نَفسِه(١).

وفيما يلي نُقدِّمُ أهَمَّ الكُتُبِ التي أثبَتَت الدِّراساتُ السَّالِفَةُ نِسبَتَها إلى ابنِ عربي، والتي استَطَعنا الاعتِمادَ عليها في دِراسَتِنا هذه:

١) نُسخٌ بخَطِّ ابنِ عربي:

«كِتابُ الأزَلِ»، «كِتابُ أيَّامِ الشَّأنِ»، «كِتابُ العَظَمةِ»، «كِتابُ الباءِ»، «دِيوانُ الشَّيخِ الأكبَرِ»، «الفُتوحاتُ المَكيَّةُ»، «كِتابُ الجَلالةِ»، «كِتابُ الجَوابِ المُستَقيمِ عمَّا سَأَل عنه التِّرمذيُّ الحَكيمُ»، «رِسالةٌ في سُؤالِ ابنِ سودكينَ»، «كِتابُ الباءِ»، «حِليةُ الأبدالِ»، «كِتابُ الإسفارِ عن نَتائجِ الأسفارِ»، «كِتابُ الفَهوانيةِ»، «كِتابُ مَقامِ القُربةِ»، «كِتابُ الميمِ والواوِ والنُّونِ»، «كِتابُ الشَّواهِدِ»، «كِتابُ التَّدبيراتِ الإلهيَّةِ في إصلاحِ المَملكةِ

(١) انظر بالإضافة إلى ما سيلي قول البغدادي أن أكثر مصنفاته بخط يده، «الدر الثمين»: ٧٥-٧٦.

الإنسانيَّةِ»، «تاجُ الرَّسائلِ ومِنهاجُ الوَسائلِ»، «تاجُ التَّراجِمِ»، «كِتابُ التِّجلياتِ»، «كِتابُ التَّنزلاتِ المَوصِليةِ»، «كِتابُ عُيونِ المَسائلِ».

٢) نُسخٌ كُتِبتْ بحُضورِه:

«كِتابُ الألفِ»، «فِهرِسُ المُصنفاتِ»، «فُصوصُ الحِكَمِ»، «اصطِلاحاتُ الصُّوفيَّةِ»، «كِتابُ الاتِّحادِ»، «مَفاتيحُ الجُيوبِ»، «كِتابُ المَقصِدِ الأسمَى»، «مَواقعُ النُّجومِ ومَطالعُ أَهِلَّةِ الأسرارِ والعُلومِ»، «كِتابُ المِيمِ والواوِ والنُّونِ»، «نُسخَةُ الحَقِّ»، «رُوحُ القدسِ في مُناصَحةِ النفسِ»، «كِتابُ الشَّواهِدِ»، «كِتابُ التَّنزُّلاتِ المَوصِليَّةِ».

٣) نُسخٌ كَتَبها تَلاميذُه المُباشِرونَ أو قُرِئت عليهم:

«شَرحُ رُوحيةِ الشَّيخِ عليٍّ الكُردِيِّ»، «كِتابُ الأمرِ المُحكَمِ المَربوطِ فيما يَلزَمُ أهلَ طَريقِ الله من الشُّروطِ»، «كِتابُ عَنقاء مغرب في خَتمِ الأولياءِ وشَمسِ المغرب»، «رِسالةُ الأنوارِ فيما يُمنَحُ صاحِبُ الخَلوةِ»، «أَسرارُ أمِّ القُرآنِ»، «كِتابُ الأزَلِ»، «أيَّامُ الشَّأنِ»، «كِتابُ العَظمَةِ»، «كِتابُ الباءِ»، «دِيوانُ الشَّيخِ الأكبرِ»، «الفَناءُ في المُشاهَدةِ»، «الفُتوحاتُ المَكيَّةُ»، «فُصوصُ الحِكَمِ»، «كِتابُ الجَلالِ والجَمالِ»، «كِتابُ الجَلالةِ»، «كِتابُ الجَوابِ المُستقيمِ»، «حَضرةُ الحَضراتِ»، «حِليةُ الأبدالِ»، «كِتابُ الحُجبِ»، «كِتابُ الخَلوةِ»، «كِتابُ العِلمِ بإشاراتِ أهلِ الإلهامِ»، «كِتابُ إنشاءِ الدَّوائرِ»، «رِسالَةُ الانتِصارِ»، «اصطِلاحاتُ الصُّوفيَّةِ»، «كِتابُ الكُتُبِ»، «مَفاتيحُ الغُيوبِ»، «كِتابُ الفَهوانيةِ»، «كِتابُ مَقامِ القُربةِ»،

«المَقصِدُ الأسمَى»، «مَراتِبُ عُلومِ الوهبِ»، «مَعرفةُ الأسماءِ الحُسنَى»، «كِتابُ المَسائلِ»، «كِتابُ مِشكاةِ الأنوارِ فيما رُوِي عن الله من الأخبارِ»، «كِتابُ القُطبِ والإمامَينِ»، «شَرحُ خَلعِ النَّعلينِ»، «كِتابُ الشَّواهِدِ»، «كِتابُ التَّدبيراتِ الإلهيَّةِ»، «تاجُ التَّراجِمِ»، «كِتابُ التَّجلِّياتِ»، «كِتابُ التَّنزلاتِ المَوصِليةِ»، «كِتابُ اليَقينِ»[١].

وهناك كُتُبٌ كَثيرةٌ مَنقولةٌ عن أصلٍ، ولكنَّنا لسنا أمامَ تَقريرٍ تَفصيليٍّ عن كُتُبِ ابنِ عربي، وإنَّما أَردنا فقط أن نُثبِتَ إمكانَ دِراسةِ ابنِ عربي من خِلالِ ما بين أيدِينا من مَصادِرَ، ونَوَدُّ أن نُشيرَ إلى أن بَعضَ هذه المُؤلَّفاتِ قد انتَفَعنا به عن طَريقِ «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» الذي أثبَتَتِ الدِّراساتُ السَّابقةُ احتِواءَها عليها، مع استِبعادِ الكُتبِ المَنحولَةِ لابنِ عربي والمَنسوبةِ إليه زَيفًا[٢]، ونَستطيعُ أن نُقدِّمَ في هذا الصَّدَدِ الكُتُبَ التَّاليةَ:

٤) كُتُبٌ مَنحولَةٌ لابنِ عربي:

«رِسالةٌ في الأحديةِ»، أو «رِسالةُ مَن عرَفَ نَفسَه عَرَف ربَّه»، فهي للبليني ٦٨٦هـ، وتَشِيعُ فيها مُصطَلَحاتٌ غَيرُ مَألوفَةٍ عندابنِ عربي، مِثلُ «العرافِ» بدلَ العارِفينَ، بالإضافَةِ إلى سُوءِ فَهمِها للتَّوحيدِ على غَيرِ ما عَوَّدنا ابنُ عربي، ووُجودِ نِسبَتِها إلى البليني في قَوائمَ أُخرَى[٣]، «أَسرارُ الطَّالِبينَ» دار الكُتُب

(١) انظر تقرير يحيى في رسالته للدكتوراة من «السربون»: Histire ... 78-81..

(٢) ومعظمها يقدم مبررات الشك فيه على الأقل.

(٣) دار الطباعة المصرية الحديثة بدون تاريخ، بعنوان «الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وعن الحديث انظر من هذا البحث: ٤٤٨ - ٤٥٤.

المِصرية: ٣٤٤ تَصوُّف، فهو جُزءٌ من كِتابِ «إحياءِ عُلومِ الدِّينِ» للغَزاليِّ ٥. ٥هـ، انظُر ١: ١٢٥ - ٢٠٣ طَبعَة مصطفى محمَّد، «أَسرارُ الوُضوءِ وأركانُه» دار الكُتُبِ المِصريَّة ٣٢٠ مَجامِيع، فهي لجَمالِ الدِّينِ الخَلوَتي محمد بن أحمد بن محمد ٩٨٦هـ، حسبَ تَحديدِ النُّسخةِ نفسِها: ١٩؛ «كِتابُ بَيانِ الأسرارِ للطَّالِبينَ الأبرارِ» الأزهر ٧٤٤ مَجامِيع، حليم ٣٤٧٩١ - فالمُؤلِّفُ يَذكُر مُصطَلحاتٍ فارِسيةٍ، وهناك رِسالتانِ بنَفسِ العنوانِ لعليِّ بنِ يُوسُفَ والشَّيخ يحيَى الشَّنوانيِّ، «كِتابُ فَضلِ شَهادةِ التَّوحيدِ»، أو «كَشفِ تَوحيدِ المُوقِنينَ» أو «فَضائلِ شَهادةِ التَّوحيدِ»، فهو جُزءٌ من «قُوتِ القُلوبِ» لأبي طالِبٍ المَكِّيِّ ٣٨٦هـ، انظُرْ ٣: ١٢٥ -١٣٣، «فَوائحَ الجمالِ ونَوافِحَ الجَلالِ»، أو «فَواتِحَ الجَمالِ» الأزهر ٧٥٣ مجاميع، حليم ٣٤٨٠٠، فهي تَحتوي على فقراتٍ للرَّازيِّ ٦٠٦ هـ، والسُّهرَوَرديُّ ٦٣٢هـ، ونَذكرُ من ألقابِه «نَجمَ المِلَّةِ والدِّينِ»، ولا يَبدو فيها أُسلوبُ الشَّيخِ، قد نسَبَها «بُروكلمان» إلى نَجمِ الدِّينِ كوبري ٦١٨هـ، «رِسالةُ الغَوثيةِ»، أو «رِسالةُ الغَوثِ»، أو «الكَلماتُ العَليةُ المَوسومَةُ بالوارِداتِ» بلدية الإسكندرية ٣٦٤٧، الأزهر ١٨٣٤، ٢.٧، فهي لعبدِ القادرِ الجِيلاني ٥٦٠هـ، في مَكتباتِ برلين ٣٩٠٢، والأزهر ١٢٩، ٧٧٢٢، بعنوانِ «الفَتحِ الرَّبانيِّ والفَيضِ الرَّحمانيِّ»، والإسكندرية ٣٠٢٥، ومن الوَاضحِ فيها طابَعُ أُسلوبِ الجِيلاني، وصاحِبُ «كَشفِ الغُموضِ» يَنسبُها لعبدِ الكَريمِ الجِيلي، انظُرْ ٢: ٨٩٧، «حَلُّ الرُّموزِ ومِفتاحُ الكُنوزِ»، أو «مُهيِّجُ الشَّوقِ والعِشقِ»، وتُنسَبُ إلى عبدِ السلام بن أحمد بن غانِم المَقدسيِّ في نُسخةِ استانبول ١٤٦٨، والمُرادِية ١١١٠، و«بُروكلمان» المُلحَق ١: ٨٠٩ دار الكتب المصرية ٨ مجاميع، «كِتابُ

حَوضِ الحَياةِ»، أو «مِرآةِ المَعاني في إدراكِ العالَمِ الإنساني» دار الكتب المصرية ٧٣ مجاميع الأزهر ٩٥٤، حليم ٣٣٥٨٨، ٥٢٣، حليم ٣٣٥٠٣، ٩١٩، حليم ٣٣٥٣٣، ويَذكُر «ماسينيون» أن الرِّسالةَ تَرجمَةٌ فارِسيةٌ ثم عَربيةٌ، قامَ بها محمد ابن محمد السَّمَرقَندِيُّ قاضِي حتور ٦١٥هـ، انظُرْ «نُصوصٌ غيرُ مَنشورةٍ»: ١١٩، وانظُرْ «شَرحٌ لمَجهولٍ» في الأزهر ٩٥٤، حليم ٣٣٥٨٨، «كِتابُ الإفادةِ لمن أرادَ الاستِفادةَ»، أو «حَصرِ أُمَّهاتِ المَعارِفِ»، وتُنسَب إلى عبدِ الكَريمِ الجِيلي ٨٢٠هـ في الأزهر ٩٦٤ حليم ٣٣٥٩٨، وطابَعُ الجِيلي واضِحٌ فيها، إجازة من حلب، دار الكتب المصرية ٨٠٨ تصوف، فهي نُسخَةٌ لم تكتَمِلْ من رِسالَتِه «الأنوارِ»، «كِتابُ الكَشفِ» فهو للسُّيوطِيِّ ٩١١هـ، دار الكتب المصرية ١: ٣٤٨، وقارن الإجازة: رقم ٢٢٨، «اللآلِئِ البَهيَّة في طَريقِ الصُّوفيَّة» الأزهر ٩١٠، حليم ٣٣٥٤٤، فهو شَرحٌ لمَجهولٍ لبَعضِ «فُصولِ عَنقاء مَغرب»، «مَعارِجُ الإنسانِ»، أو «كِتابُ المَعارِجِ» دار الكتب المصرية ٤٨ مجاميع، فمن النُّسخةِ يَتبيَّنُ أنها لإبراهيمَ بنِ محمَّد الكريمي؛ «المَباحِثُ الحلبيةُ» دار الكتب المصرية ٦١٠ مجاميع، فالأُسلوبُ فَلسفِيٌّ غَيرُ مُعتادٍ من ابنِ عربي على الإطلاقِ، «مَحاسِنُ الأخلاقِ»، فهو تَرجمَةٌ تُركيةٌ لأحمد مختار للكِتابِ المَنسوبِ إلى ابنِ عربي أيضًا، وهو «تَهذيبُ الأخلاقِ»، الذي يُقدِّمُ الأخلاقَ على نَسَقٍ مَسيحيٍّ[1]، «كِتابُ مِنهاجِ الارتِقاءِ» دار الكُتبِ المِصريةِ ٢٤٦٩ تَصوُّف، والنَّاسِخُ يَقولُ في مُقدِّمةِ النَّصِ أن المُؤلِّفَ هو الغَزاليُّ، انظُرْ عواد: ١٣، ملحوظة ١، «مِرآةُ العارِفينَ ومَظهرُ الكامِلينَ» الأزهر ٩٦٤ حليم،

(١) انظر مجموعة عن الرسائل: ١٢٤-١٨٩، ط الكردي القاهرة ١٣٢٨هـ.

٣٣٥٩٨، ١٣٦٤ بخيت ٤٤٨٤١، وتُنسبُ إلى الجِيليِّ، ومِيرزا حُسين، والمُؤلِّفُ يَذكُر ابنَ عربي كخاتِمٍ للوِلايةِ المحمَّديةِ، «مُحاضراتُ الأبرارِ ومُسامَراتُ الأخيارِ» ط القاهرة ١٨٨٢، ويرَى «بروكلمان» أنَّه مَنحولٌ ومُتأخِّرٌ عن الذَّهبيِّ ٧٤٨هـ، انظُرِ الفِهرِسَ: ١٧٤، الإجازة ١٨٦، «رِسالةُ المُوقظةِ» دار الكتب المصرية ٣٣٨ مجاميع، فالمُؤلِّفُ يَذكُرُ أبياتًا بالتُّركيَّةِ، ونَسَبها «بروكلمان» إلى ابنِ عربي ١ : ٥٧٧، وعواد ١٢٨ المُلحَق، «كِتابُ نَفثِ الأوانِ من رَوائحِ الأَكوانِ»، أو «شَقِّ الجَيبِ في أَسرارِ الحُروفِ وعِلمِ الغَيبِ» البلدية بالإسكندرية ٥١٥١، ويَذكُر أبياتًا لغَيرِ ابنِ عربي، وانظر عواد ٢٧٢ الملحق، «نَقشُ الفُصوصِ» ط حيدر آباد ١٩٤٨، ويَذكُر السَّخاوِيُّ أنَّه لتِلميذِ ابنِ عربي إسماعيلَ ابنِ سُودكينَ النُّورِيِّ ٦٤٦هـ، «القَولُ المُنبِي»: ٧٩٠ عن يحيَى[١]، «القَولُ النَّفسي في تَفليسِ إبليسَ» الأزهر ٨٩٨ حليم ٣٣٥٣٢، فهو لعبدِ السَّلامِ بنِ أحمدَ بنِ أحمدَ غانِمِ المَقدسِي ٦٧٨هـ[٢]، «كِتابُ رَدِّ مَعاني الآياتِ المُتشابِهات إلى مَعانِي الآياتِ المُحكَماتِ» ط بيروت ١٣٢٨هـ، وهي مَنسوبةٌ إلى أبي عبدِ اللهِ محمدِ بنِ أبي عبَّاسٍ الشَّاذُليِّ المَشهورِ بابنِ اللَّبانِ ٧٤٩هـ، كما تُنسَبُ إلى محمَّدٍ الإشبيليِّ الشَّافِعيِّ، انظُر «بروكلمان» ملحق ٢: ١٣٧، ولا يَبدو في الرِّسالةِ أُسلوبُ ابنِ عربي، «رِسالَةُ الغُرباءِ» دار الكتب المصرية ٤٨ تصوف، ٤٨ مجاميع، فالنَّاسِخُ يَقولُ: إنَّها تُحفَةُ الأبرارِ للإمامِ الرَّازِي ٦٠٦هـ، «الرِّسالةُ المَلكيَّةُ في شَرحِ الخَلوةِ الجُنَيديَّةِ» الجامعة العربية ٢٧٠ تَصوُّف، ميكروفيلم

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) انظر المرجع السابق.

عن الظَّاهِرِيَّة ١٧ تَصوُّف، فالمُؤلِّف يَقولُ في المُقدِّمةِ إنَّه بَدَأها في «مَكَّة» وأتَمَّها في «دِمشق»؛ ليُدخِلَ عليها بَعضَ التَّعدِيلاتِ، ولم يَكُنْ ذلك من عادَةِ ابنِ عربي، والأُسلوبُ والأفكارُ مُخالِفانِ له، «رِسالَةٌ في اسمِه تعالى «الحاسِبِ» الجامعة العربية ١٩٠ تصوف، بلدية الإسكندرية ٣٩٤٧، فالمُؤلِّفُ يَذكُر ابنَ عربي وبَعضَ مُؤلَّفاتِه، ويَنسبُها عواد لابنِ عربي، ملحق: ١٠٢، ويَتَرَدَّد «بُروكلمان» ١: ٥٨٢، «كِتابُ سِرِّ القَدرِ» الجامعة العربية ٢٥٤ تَصوُّف، عن جار الله ١٠١٧، فالمُؤلِّفُ يَذكُر في آخِرِ النَّصِّ أنَّه كتبَها سنةَ ٦٤٢، أي: بعد وَفاةِ ابنِ عربي، «كِتابُ الشَّعائرِ» الأزهر ١٠٧٦ تَصوُّفِ، زكي ٤١٣١٣، وتُنسَبُ للصُّوفيِّ الإسكندرِيِّ محمدِ بنِ وَفا ٧٦٠هـ، ولا يَبدو أُسلوبُ ابنِ عربي فيه، وانظُرْ «بُروكلمان» ٢: ١٤٨، حيث نَسَبَه للصُّوفيِّ السَّالِفِ، «شَمسُ الطَّريقَةِ في بَيانِ الشَّريعَةِ والحَقيقَةِ» الأزهر ١٢٧٢، ٤٣١١٠، دار الكتب المصرية ٢٦ مَجاميع، وتُنسَبُ إلى أبي عبدِ الله محمدِ الذَّاكِرِ، انظُرْ دارَ الكُتبِ المِصريَّة ٦٥٩ تَصوُّف، «دور الدور في معرفة العالم الأكبر» الإسكندرية ٣٧٥٣، الأزهر ١٥٢٢ بخيت ٤٤٩٩٦، فالأُسلوبُ ليس أُسلوبَ ابنِ عربي، ويَذكُر «يَمَّ اليَقينِ» وليس بين كُتُبِ ابنِ عربي، «صَيحَةُ البُومِ في حَوادِثِ الرُّومِ» دار الكتب المصرية ٥: ٣٦٥، ويَذكُرُ «ذَيلُ الكَشفِ» أن مُؤلِّفَها الحَقيقيَّ هو عبدُ الرَّحمنِ البِسطاميُّ ٣٥٨هـ، انظُرْ ٢: ٧٢-٧٣، والأُسلوبُ لا يُذكِّرُ بابنِ عربي مُطلَقًا، «الصُّحُفُ النَّاموسيَّةُ والسُّجفُ النَّاوُسِيَّةُ»، أو «رِسالةٌ وَجيزةٌ في وَحدةِ الوُجودِ» دار الكتب المصرية ٦٨ مجاميع، ويَنسبُها «بُروكلمان» إلى أحمدَ بنِ علي الشِّناويِّ ١٠٨٩هـ، وانظُرْ ٦٨ مَجاميع، حيث يَذكُر اسمَ الشِّناويِّ فيها: ورقة ٥٧ ب، «التَّفسيرُ المُختصرُ

لابنِ عربي»، أو «تَفسيرُ محيي الدِّينِ»، فهو «تَأويلاتُ القَاشانيِّ» ٧٣٠هـ[١]، «كِتابُ التَّجلِّياتِ الإلهيَّةِ في الصُّورَةِ الإنسانيَّةِ» دار الكتب المصرية ٢٧ مجاميع، ٣٨ تصوف، فالمُؤلِّفُ يَذكُر اسمَ ابنِ عربي وفقَرات من كُتُبه، ممَّا يُفترَضُ أن الكاتِبَ من مَدرَستِه، وصاحِبُ «الكَشفِ» يَنسبُها للبُوني، ١ : ٣٥٢، والذَّيلُ يَنسبُه لابنِ عربي ١ :٢٢٨، «تَجلِّياتُ الشَّاذُليةِ في الأوقاتِ السَّحَريَّةِ» دار الكُتب المصرية ٢٥٨٥، ومن الواضِحِ أنَّها لأحَدِ الشَّاذُليةِ التي تَرجِعُ إلى مُؤسِّسِها أبي الحسنِ بنِ عبدِ الله الشَّاذُليِّ ٥٩٣هـ، الذي رَحَل ابنُ عربي عن المَغربِ وسِنُّه خَمسُ سَنواتٍ، ولم نَعثُرْ على أيَّةِ صِلةٍ شَخصيَّةٍ له به، وأُسلوبُها يُخالِفُ أُسلوبَ أَورادِ ابنِ عربي، «كِتابُ التَّنبيهاتِ» الأزهر ٨٥٤ حليم ٣٣٤٨٨، فالمُؤلِّفُ يَذكُر ابنَ عربي راجِعًا إلى كِتابِه «فُصوصِ الحِكَمِ»، «رِسالَةُ التَّوجُّهِ الأتَمِّ» الأزهر ٣: ٦٠٢، وهي تُنسَبُ إلى القُونَويِّ ٦٧٢هـ، وآخِرَ النَّصِّ يَذكُرُ أنَّها للقُونَويِّ[٢]، «تُحفَةُ السَّفَرةِ إلى حَضرةِ البَرَرَةِ» دار الكتب المصرية ٣٣٤ مجاميع، وتُنسَبُ إلى البِسطاميِّ في الأزهر ٢٩٩ مجاميع (٢)، «تُحفَةُ السَّالِكينَ»، فالمُؤلِّف الحَقيقِيُّ هو محمدُ بنُ حسنِ بنِ محمَّدٍ السَّمَنُّوديُّ ١١٩٩هـ، انظُرْ «بُروكلمان» ٢: ٤٧٩ المُلحق، «كِتابُ العُروشِ» أو «الإلقاءِ الرَّحمانيِّ» أو «التَّأصيلِ والتَّفصيلِ» دار الكتب المصرية ٩٧ تصوف، وصاحِبُ «الكَشفِ» يَنسبُه إلى أبي الفَتحِ بنِ محمدِ بنِ وَفا الإسكندري، والأُسلوبُ والأفكارُ لا تُذَكِّرُ بابنِ عربي، «الزَّهرُ الفائحُ في سَترِ العُيوبِ والقَبائحِ» بلدية

(١) وانظر «التفسير والمفسرون»:، للذهبي: ٧٣–٨.

(٢) وانظر يحيى في تقريره عن الكتاب.

الإسكندرية ٥٠٢١، الجامعة العربية ٢٤٩ عن النُّسخةِ السَّابقةِ، ميكروفيلم، وتُنسَبُ لمحمدِ بنِ محمدٍ الجَزَريِّ ٧٣٠هـ في دار الكتب المصرية ٦١٧ تَصوُّف، وتُنسَبُ إلى محمدِ بنِ أحمدَ الشَّيخ ٨٣٢ حليم ٣٣٤٦٦.

وهناك مَجموعَةٌ من الرَّسائلِ يَحتوِيها مُجلَّدٌ واحِدٌ بخَطٍّ ناسِخٍ واحِدٍ يَنسبُها إلى ابنِ عربي برقم: ٢٣٢ مجاميع، دار الكتب المصرية، وتَحتوِي على «رِسالةٍ في الصَّبرِ»: ١ – ١٨، «تَصويرِ آدَمَ على صُورةِ الكَمالِ» ١٨، ٢٥، «في طَريقِ التَّوحيدِ»: ٢٦-٣٠، «تُوحيدِ القَلبِ»: ٣٠ – ٣٦، «رِسالةٍ في طَريقِ التَّوحيدِ»: ٣٦ – ٤٣، وتَذكُر الرِّسالَةُ الأخيرَةُ: ٤٢ ب سطر ٧ من أسفلَ، قَولًا يَدُلُّ على أنَّها مَنحولَةٌ، إذ يَذكُر بَعضَ «نُصوصِ التَّجلِّياتِ»[١]، على أنَّه لبَعضِ المَشايخِ، وتَسودُ الرَّسائلُ رُوحٌ واحِدةٌ، وتَعبيراتٌ تَتكرَّرُ، مثل قَولِه عن الرَّسولِ ﷺ: عَبدُ ذاتِه، ورَسولُ صِفاتِه: ورقة ٢٤ ب في «تَصويرِ آدَمَ»، ٣٠ ب في «تَوحيدِ القَلبِ»، ممَّا يُقَوِّي عَدمَ نِسبَتِها إلى ابنِ عربي[٢]، وفيما يَتعلَّقُ بـ «الكَشفِ والتَّبيينِ» الذي لم يَمتَحِنْ نَصَّه يحيى: «فإنَّنا قد وَجَدنا بعد امتِحانِنا للنَّصِّ (٨ مجاميع دار الكُتبِ المِصريَّةِ مَنسوبَةً للشَّيخِ عبدِ الوَهابِ الشَّعرانيِّ، وتَرِدُ فيها بَعضُ العِباراتِ، مثل «حَكَى مُحيي الدِّينِ بنُ عربي قال»: ١٠أ، وهناك نُصوصٌ أُخرَى تَذكُر نُصوصًا من التَّجلِّياتِ ١٦٢ ب، ١٦٣، ١٦٥ ب[٣].

(١) المرجع السابق.

(٢) قارن يحيى في المرجع السابق في تقريره عن هذه الكتب.

(٣) المرجع السابق.

و) نَبذَةٌ عن «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» و«فُصوصِ الحِكَمِ»:

لا بُدَّ لنا من أن نَذكُرَ شيئًا عن هذين الكِتابَين لكَونِهما المَرجِعَينِ الأساسِيَّينِ لمَذهبِ ابنِ عربي عندَ كُلِّ مَن تَعَرَّضَ له بالبَحثِ، وخاصَّةً أنَّهما يَحتوِيانِ على لُبِّ مَذهَبِه الرَّمزِيِّ:

١) الفُتوحاتُ المَكِّيَّةُ:

ويُسمِّيه ابنُ عربي بهذا الاسمِ لأنَّه بدَأَ تَأليفَه في «مَكَّة» سنةَ ٥٩٨هـ، تحتَ وَطأَةِ حالَةٍ رُوحانيَّةٍ مُتميِّزةٍ، وأعنِي بها الحالَةَ الرُّوحانِيَّةَ التي تَصطَبِغُ بالصِّبغةِ المَكِّيَّةِ، وهو شُعورٌ غَيرُ مُنكَرٍ على ابنِ عربي الصُّوفيِّ؛ لأنَّ الصُّوفيَّةَ أهلُ أذواقٍ رُوحيَّةٍ، بل وغَيرُ مُنكَرٍ على عامَّةِ المسلمين حين يَحُجُّونَ إلى كَعبَتِهم، كرَمزٍ لمَركزِ حَياتِهم الرُّوحيَّةِ، ومَحَلِّ أَشواقِهم الدَّائمِ، ومَوطِنِ تَوجُّهِهم اليَوميِّ إلى الحَقِّ تَبارَكَ وتعالى، وقد يَكونُ في هذه الظَّاهِرةِ ما يُفسِّرُ لنا كيف أضافَ بَعضَ كُتُبِه المُستَقِلَّةِ إلى «الفُتوحاتِ»، ولعلَّ في هذا النَّصِّ من كِتابِ العَظمةِ ما يُوَضِّحُ لنا ذلك، يَقولُ في أَحَدِ أبوابِه: «قد أشبَعْنا القَولَ في هذا البابِ، في كَثيرٍ من كُتُبِنا على ضُروبٍ مُختلِفةٍ، لا تَجِدُ فيها تَكرارًا، وهذا البابُ من «الفُتوحاتِ المَكيةِ»، فهو جارٍ على ما أعطَاه الفَتحُ الإلهيُّ المَكيُّ، وإن قَيَّدناه في غَيرِها، فالتَّنزُّلُ لها وبقُوَّتِها»[1].

ولعلَّ في هذا ما يُفَسِّرُ لنا أيضًا قَولَ ابنِ عربي أنَّه قد أخَذَ «الفُتوحاتِ» عن طَريقِ الإلهامِ الذي لا يُدعَى نُبوَّةً ولا رِسالَةً، بل هو فَهمٌ ذَوقيٌّ مُباشِرٌ

(١) «كتاب العظمة»: ١١١ أ، «الفتوحات»: ٢/ ٦٠٤، وقد وردت له عناوين متنوعة: كالفتح المكي.

للحَقائقِ، مُستَقًى في الأساسِ من نُصوصِ القُرآنِ والسُّنَّةِ[١]، وهو مَوسوعَةُ ابنِ عربي التي تَضُمُّ في ثَناياها مُلخَّصًا لعُلومِه، يَقولُ تِلميذُه المُتأخِّرُ الصُّوفيُّ الكَبيرُ الإمامُ الشَّعرانيُّ: «واعلَمْ يا أخِي أنَّني طالَعتُ من كُتُبِ القَومِ ما لا أُحصِيه، وما وَجَدتُ كِتابًا أجمَعَ لكَلامِ أهلِ الطَّريقِ من كِتابِ «الفُتوحاتِ المكيَّةِ» - لاسِيَّما ما تَكلَّمَ فيه عن أَسرارِ الشَّريعةِ وبَيانِ مَنازِعِ المُجتَهِدينَ[٢]، التي استَنبَطوا منها أقوالَهم، فإن نَظَر فيه مُجتهِدٌ في الشَّريعَةِ ازدادَ عِلمًا إلى عِلمِه، وأُطلِعَ على أَسرارِ وُجوهِ الاستِنباطِ، وعلى تَعليلاتٍ صَحيحَةٍ لم تَكُنْ عندَه، وإن نَظَر فيه مُفَسِّرٌ للقُرآنِ فكذلك، أو شارِحٌ للأحادِيثِ النَّبويَّةِ فكذلك، أو مُتكلِّمٌ فكذلك، أو مُحدِّثٌ فكذلك، أو لُغَويٌّ فكذلك، أو مُقرِئٌ فكذلك، أو مُعبِّرٌ للمَناماتِ فكذلك، أو عالِمٌ بالهَندسةِ فكذلك، أو نَحْوِيٌّ فكذلك، أو مَنطِقِيٌّ فكذلك، أو صُوفيٌّ فكذلك، أو عالِمٌ بعِلمِ حَضراتِ الأسماءِ الإلهيَّةِ فكذلك، أو عالمٌ بعِلمِ الحُروفِ فكذلك، فهو كِتابٌ يُفيدُ أصحابَ هذه العُلومِ وغَيرِها عُلومًا لم تَخطُرْ على بالٍ»[٣].

ويرَى الدُّكتورُ عفيفي أن هذا وَصفٌ صادِقٌ للكِتابِ، ولكنَّ الشَّعرانيَّ نَسِيَ أن يَذكُرَ أنَّه بالإضافَةِ إلى كُلِّ هذا يُعتَبرُ «الفُتوحاتُ» مَصدرًا هامًّا من مَصادرِ تاريخِ التَّصوُّفِ بوَجهٍ عامٍّ، وتاريخِ ابنِ عربي الرُّوحيِّ بوَجهٍ خاصٍّ[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٧٨، ٢/ ٤٥٦.

(٢) انظر من هذا البحث: ٢/ ١٥٥-١٦١،٢١٢-٢١٤،٢٤٢-٢٥١.

(٣) «الكبريت الأحمر»: ٣.

(٤) مقال عفيفي في تراث الإنسانية، «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٢.

ولكن ليس معنَى ذلك أنه كِتابٌ يَتناوَلُ هذه العُلومَ بأُسلوبٍ مُتخَصِّصٍ، فمِن المُلاحَظِ أن ابنَ عربي يَصبغُ كُلَّ هذا بصِفَتِه الوَصفيةِ العِرفانيةِ، وليَخدُمَ أغراضَه الرَّمزيَّةَ، يَقولُ: «هذا الكِتابُ مع طُولِه واتِّساعِه وكَثرةِ فُصولِه وأبوابِه ما استَوفَينا فيه خاطِرًا واحِدًا من خَواطِرِنا في الطَّريقِ، فكيف الطَّريقُ! ولا أَخلَلنا بشَيءٍ من الأُصولِ التي يُعَوَّلُ عليها في الطَّريقِ، فحصَرناها مُختصَرةَ العِبارَةِ، بين إيماءٍ وإيضاحٍ»[1]، ويَقولُ: «وليس هذا الكِتابُ لمحل لما تُعطيه أدلةُ الأفكارِ، فإنَّه مَوضوعٌ لما يُعطِيه الكَشفُ الإلهيُّ»[2]، وهو مَصدرُ مَذهبِه في الحَقيقةِ، ولذلك يُعتَبرُ المَصدَرَ الأوَّلَ لدِراسةِ مَذهبِه الرَّمزيِّ، يَقولُ: كِتابُنا هذا، بل كَلامُنا كلُّه، مَبناه في الكَلامِ على الأُمورِ بما هي عليه في أَنفُسِها»[3]. ويَقولُ: «وقد تَكلَّمنا بلِسانِ الأمرِ على ما هو عليه في نَفسِه، في كِتابِ «الفُتوحاتِ المَكيةِ» مُفرَّقًا في أبوابٍ مُختلِفةٍ حتَّى لا يَقَعَ التَّصريحُ به فيُسرِعَ إليه إنكارُ المُنكِرينَ الجُهَلاءِ...»

ويَتضِحُ من هذا أنه كان يُحِبُّ هذا الكِتابَ ويَعتزُّ به، من بين مُؤلَّفاتِه العَديدةِ، ويُؤيِّدُ هذه الحَقيقةَ قِيامُه بتأليفِه مَرَّتينِ: تَبدَأُ الأولى في زِيارَتِه إلى «مَكَّة» سنةَ ٥٩٨هـ، وكان على هَيئةِ رِسالَةٍ مُوجَّهةٍ إلى صَديقِه التُّونسِيِّ عبدِ العَزيزِ المَهدوِيِّ، ثم ما لَبِثت أن صارَت هذا المُؤلَّفَ الكَبيرَ الخَطيرَ الذي بين أيدِينا، وتَنتهِي سنةَ ٦٢٩هـ.

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٩، وانظر: ٦٥٥.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٥٨.

(٣) «شرح روحية الكردي»: ٥ ب - ٦ أ.

ويرَى عفيفي أنَّها ربَّما كانت هي النُّسخةَ التي تَحدَّثَ عنها حاجِي خَليفَة»، وطَبعةُ بولاق سنةَ ١٢٩٣هـ التي تَذكُر تاريخَ ٦٦٩هـ خَطأً» وتَبدَأُ الثَّانيةُ سنةَ ٦٣٢هـ، لتَنتهِيَ في ٢٤ من رَبيعٍ الأوَّلِ سنةَ ٦٣٦هـ. كما يَذكُر ابنُ عربي في النِّهايةِ من نُسختِه الخَطيَّةِ والنُّسخةِ التي عَمِل على نَشرِها الأميرُ عبدُ القادرِ الجَزائرِيُّ.

وقد قامَ الدُّكتورُ عثمانُ يحيَى حَديثًا بتَحقيقِها تحتَ إشرافِ المَركزِ القَوميِّ للبُحوثِ في «باريسَ» بمُعاونةِ المَجلسِ الأعلَى للفُنونِ والآدابِ بمِصرَ، والدَّارِ القَوميَّةِ للطِّباعةِ والنَّشرِ، ويَعتبِرُ الدُّكتورُ يحيَى الشَّيخَ عبدَ القادرِ الجَزائريَّ أوَّلَ ناشِرٍ للفُتوحاتِ، وهي ما اعتمَدنا عليه أساسًا، ثم على تَحقيقِ يحيَى مع الإشارَةِ إليه، وإن كنَّا نأخُذُ عليه مُحاولاتِ جَرِّ ابنِ عربي إلى الإسماعيليةِ في تَحقيقِه كما سنُوضِّحُ بعد قَليلٍ. ولكنَّ تَحقيقَه في الواقِعِ يُعتَبرُ نَموذَجًا للنَّشراتِ العِلميةِ، ويُخالِفُه في هذه السِّمةِ نَشرةُ عفيفي للفُصوصِ وعبدِ القادرِ عطا للعَبادِلَةِ. ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّنا نَعتقِدُ أن المُشكلةَ التي أثارَها الشَّعرانيُّ، وتَعلَّل بها بَعضُ أنصارِه في دِراساتِهم لها، قد انتَهَت.

وقد كان الكِتابُ مَحَلَّ اهتِمامٍ كَبيرٍ من الشُّراحِ والدَّارِسينَ أو المُقتبِسينَ أو المُترجِمينَ، وفي هذا الصَّددِ نَستَطيعُ أن نَذكُرَ الأميرَ عبدَ القادرِ الجَزائريَّ ١٨٨٣م، وعلاءَ الدَّولةِ السَّمنانيَّ، والبَسَنَويَّ ١٠٥٤هـ، والخالِديَّ ١١٨٧هـ، وإبراهيمَ بنَ الحسنِ الكُورانيَّ الشَّهرزُورِيَّ ١١٠١هـ، وعبدَ الكريمِ الجِيليَّ ٨٢٠هـ وغيرَهم، ومن الاقتِباساتِ يُمكِنُ أن نَذكُرَ: لَواقِحَ الأنوارِ القُدسيَّةِ في بَيانِ قَواعِدِ الصُّوفيَّةِ لعبدِ الوهابِ الشَّعرانيِّ

٩٧٣هـ، والكِبريتَ الأحمرَ للشَّعرانيِّ، واليَواقيتَ والجَواهِرَ له أيضًا، والنَّفحاتِ القُدسيَّةَ في بَيانِ قَواعدِ الصُّوفيَّةِ له، وصَفوةَ «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ» في بَيانِ الحَقائقِ الإلهيَّةِ لحصينِ الحامِديِّ الحَنفيِّ الرُّوميِّ، والمُنتخَبَ من «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» لعبدِ المُحسنِ بنِ محمد، وسَواطِعَ الأنوارِ القُدسيَّةِ لعبدِ الغنيِّ النَّابلسيِّ ١١٤٣هـ، وتَرجمةَ «لُبِّ اللُّبِّ بالتُّركيَّةِ، ومَعرفةَ الأسرارِ المَكيَّةِ» لعمرَ الكُورانيِّ إلى الفارسيةِ، كما انتَفَعَ به «كُوربانُ» في بُحوثِه الكَثيرةِ التي ذَكَرناها فيما بعدُ، كما تَرجَمَ مُقتبساتٍ منه «فالسانُ» في دِراساتٍ مَأثورةٍ، أكتوبر ونوفمبر ١٩٥٣م.

(٢) **فُصوصُ الحِكَمِ**: ويَرِدُ أحيانًا بعنوانٍ أكثَرَ تَفصيلًا، وهو «فُصوصُ الحِكَمِ وخُصوصُ الكَلِمِ»، وهو يُعتَبرُ خُلاصةً مُركَّزةً لمَذهَبِ ابنِ عربي الرَّمزيِّ، إذ يَدورُ حولَ فِكرتينِ تُعتَبرانِ من المَحاوِرِ الرَّئيسيةِ في مَذهبِه، وهما: فِكرَةُ الإنسانِ الكامِلِ كعالَمٍ أصغَرَ، أو رَمزٍ للحَقِّ والعالمِ، وفِكرةُ الوُجودِ الواحِدِ.

ويُعتَبرُ «الفُتوحاتُ» أكثَرَ تَوضيحًا منه وشَرحًا، بالإضافَةِ إلى أنَّه استمَرَّ في تَأليفِ «الفُتوحاتِ» بعد الفَراغِ من تَأليفِ فُصوصِ الحِكَمِ، لا أن «الفُتوحاتِ» مُجرَّدُ مُقدِّمةٍ له، كما يَقولُ عفيفي في نَصِّه التَّالي: «وَضَعَ كِتابَه» فُصوصَ – الحِكَمِ الذي يُمَثِّلُ خُلاصَةَ مَذهبٍ ظَلَّ يَضطرِبُ في نَفسِه نحوًا من أربَعين عامًا، وهو لا يَجرؤُ على الجَهرِ به في جُملَتِه ولا يُخرِجُه في صُورَةٍ كامِلَةٍ، فلمَّا ظهَرَ «الفُصوصُ» سنةَ ٦٢٧هـ أذهَلَ المُسلِمينَ، وأثارَ في نُفوسِهم الحَيرةَ والشَّكَّ، كما أثارَ الإعجابَ والتَّقديرَ.

ولم يَكُنْ ظُهورُ «الفُصوصِ» على هذه الدَّرجةِ من النُّضجِ الفِكريِّ والتَّأليفيِّ مُجرَّدَ صُدفَةٍ أو طَفرةٍ لم يَسبِقْ لها تَمهيدٌ، فقد مَهَّدَ للأفكارِ الرَّئيسيةِ في أكثَرَ من كِتابٍ، كما قُلنا، ولكنَّ أكثَرَ تَمهيدٍ له كان في «الفُتوحاتِ المَكيةِ»، الذي نرَى فيه بُذورَ هذه الأفكارِ[1]، ولذلك نرَى «الفُتوحاتِ» أكثَرَ فائِدةً منه في دِراسَةِ المَنهجِ الرَّمزِيِّ عندَ ابنِ عربي، لما يَحتَويه من الشَّرحِ والتَّحليلِ لنَظرياتِه، هذا بالإضافَةِ إلى أن البُذورَ قد نَشأت منذُ زَمنٍ بَعيدٍ في «مَواقِعِ النُّجومِ»، وهو من كُتُبِ الفَترةِ المَغربيَّةِ كما أشَرنا[2].

وقد قامَ بتَحقيقِه الدُّكتورُ أبو العلا عفيفي، مع تَعليقاتٍ عليه بلَغَت أكثَرَ من حَجمِ الكِتابِ الأصليِّ، وقد بلَغَ الاهتِمامَ به حدًّا كبيرًا ما بين شَرحٍ وتَرجمةٍ، بحيث يُمكِنُ القَولُ بأنَّه كان سَببًا في نُشوءِ مَدرسةٍ بعَينِها في الفِكرِ الإسلاميِّ تُسمَّى «مَدرسةَ الفُصوصِ»، وفي هذا الصَّددِ نَستطيعُ أن نُشيرَ إلى الشُّروحِ التَّاليةِ، وخاصَّةً أن من بينها ما لم نَستطِعِ الإفادَةَ به، بسَببِ ضَعفِ الهَيئاتِ العِلميَّةِ المُختصَّةِ، أو لفَقدِه، فقد شرَحَه إسماعيلُ بنُ سُودكينَ ٦٤٦هـ، وصَدرُ الدِّينِ القُونَويُّ ٦٧٢هـ، وعفيفُ الدِّينِ التِّلمسانيُّ ٦٩٠هـ، ومُؤيِّدُ الدِّينِ بنُ محمود بن سعيد الحاتميُّ الجنديُّ، وسعدُ الدِّينِ محمد بن أحمد الفرغانيُّ ٧٠٠هـ، وحسينُ بن عبد الله بن محمد بن عمر العباسيُّ ٧٠٨هـ، وكمالُ الدِّينِ محمد بن علي الأنصاريُّ الشافعيُّ ٧٢٧هـ، وعبدُ الرزَّاقِ القاشانيُّ ٧٣٠هـ، والسَّمنانيُّ ٧٣٦هـ،

---

(١) مقال عفيفي في تراث الإنسانية، وانظر الشعراني في «الكبريت الأحمر»: ٤-٥.

(٢) مقدمة «مواقع النجوم»، «الدر الثمين»: ٥٣.

ورُكنُ الدِّينِ الشِّيرازيُّ ٧٤٤هـ، ومحمدُ بن محمد الوراديُّ، وأبو معينٍ عبدُ الله بنُ أحمد البخاريُّ، وداودُ بن محمود القيصريُّ ٧٥١هـ، وعليُّ ابن شهاب الدين الحسينيُّ الهمذانيُّ ٧٨٦هـ، ومحمدُ بن عبد الله بن أحمد ابن المحبِّ المقدسيُّ الصالحيُّ الحنبليُّ ٧٣٩هـ، وأبو عبد الله بن أبي إسحاق بن عبَّاد الرُّنديُّ ٧٩٢هـ، وحَيدرُ بن علي الحسيني الآمولي حوالي ٧٨٦هـ، وسُليمانُ بن محمد القُونَويُّ حوالي ٨٢٩هـ، وعبدُ الكريم الجيليُّ ٨٢٠هـ، وصائنُ الدِّينِ عليُّ بن محمد بن محمد تركا ٨٣٠هـ، وعليُّ بن أحمد ٨٣٥هـ، وقطبُ الدِّينِ الأزنيقيُّ ٨٨٥هـ، وعبدُ الرحمن بن أحمد جامي ٨٩٨هـ، وشرفُ الدِّينِ صديقي حوالي٩٠٠هـ، والهَرويُّ٩٠٠هـ، ومُظفَّرُ الدِّينِ علي الشِّيرازيُّ ٩٢٢هـ، وإدريسُ حسام الدين البلدليسيُّ ٩٢٦هـ، وابن كمال باشا ٩٤٠هـ، وبايزيد خليفة الروميُّ، بعد٩٠٠هـ، والشَّريفُ ناصر الحسيني ٩٤٠هـ، وبالي أفندي ٩٦٠هـ، وأحمد بن أحمد ابن رمح الزبيديُّ، ومحمود بن سعيد بن محمد بن محمود النَّجديُّ، ومُؤيِّدُ الدِّينِ محمود بن سعيد الحاتميُّ، ومحمدُ بن أحمد الحَنفيُّ العَلائيُّ، وعبدُ الرحمن بن أحمد الحجيُّ، ويحيَى بن علي الخَلوتيُّ المَشهورُ بنوعي أفندي ١٠٠٧هـ، وإسماعيل حقي الأنقراوِيُّ ١٠٤٢هـ، وعبد الله عبدي أفندي ١٠٥٤هـ، وعبد اللطيف بهاء الدين بن عبد الباقي الحَنفيُّ ١٠٨٢هـ وابن شرف الدِّين الدهلويُّ، وعبد العلي بن نِظامِ الدِّين بحر العُلومِ اللَّكنوِيُّ ١٢٣٥هـ، وعلي بن محمد القسطموني ١٠٨١هـ، ومولانا محمد حسن، ونعمة الله محمد بن حسين بن عبد الله الحسيني ١١٣١هـ، وعبد

الغني النابلسي ١١٤٣هـ، وحسين بن موسى الكردي ١١٤٨هـ، ومحمود بن علي الداموني ١١٩٩هـ، وخواجه بيرسا ٨٢٢هـ، وإبراهيم بن حيدر الصفوي ١١٥١هـ، ومحمد جعفر الشهاب الدمشقي، حوالي ١٣٠٠هـ، وسيد يعقوب خان، ومحمد بن صالح الكاتب المشهور بيازجي أوغلو ٨٥٥هـ، وبالي خليفة ٩٦٠هـ.

هذا بالإضافَةِ إلى شُروحٍ كَثيرةٍ، فإنَّنا لم نُحاوِلْ هنا الإحصاءَ، وإنَّما أَرَدنا أن نُعطِيَ صُورةً لنُفوذِ مَذهبِ ابنِ عربي الرَّمزيِّ عن طَريقِ «فُصوصِ الحِكَمِ» في جَميعِ البِقاعِ الإسلاميَّةِ في الشَّامِ ومِصرَ والهِندِ وإيرانَ وغَيرِها[١].

وله تَرجمةٌ إلى الفَرنسيَّةِ، قام بها «بيركهارت» بعنوانِ «حِكمَةُ الأنبياءِ»[٢]، وإلى الإنجليزيَّةِ جُزئيًّا. قـ (خواجا خان) بنَفسِ العنوانِ[٣].

٤- شُيوخُه:

نَوَدُّ أن نُشيرَ في البِدايةِ إلى أنَّنا لم نُحاوِلْ هنا الإحصاءَ، فقد تَناوَلنا منِ انتَفَعَ بهم، وأثَّروا في مَذهبِه الرَّمزيِّ في الفَصلِ الأوَّلِ من البابِ الأوَّلِ، في إطارِ تَصويرِ المُناخِ الرَّمزيِّ في الإسلامِ، والذي وُجِدَ ابنُ عربي على أرضِه، فلقد كان ذلك أجدَى في تَصويرِ مَذاهبِهم، وإنَّما سنَتناوَلُ هذه القَضيَّةَ من حيث نَواحِيها العامَّةُ.

ويُعتبَرُ ابنُ عربي من الكُتَّابِ الذين اهتَمُّوا بمَن تَتلمَذَ عليهم، فقد

---

(١) انظر من هذا البحث: ص٢٠٢-٢٢٩.

(٢) LA SAGESSE DES PROPHE TES, PARIS ١٩٥٥.

(٣) The WISDEM OF THE PROPHE TS, MADRAS, ١٩٢٩

خصَّصَ لشُيوخِه بَعضَ كُتبِه، مِثلَ الإجازَةِ إلى المَلِك المُظفَّرِ، فقد ضمَّنها عَددًا كَبيرًا من شُيوخِه يَبلُغُ السَّبعينَ شيخًا، بناءً على طلَبِ المَلكِ المُظفَّرِ، والدُّرَّةِ الفاخِرةِ في ذِكرِ مَن انتفَعتُ به في طَريقِ الآخِرةِ، الذي وقَعَ الخَلطُ بينه وبين رُوحِ القُدسِ عند «بُروكلمان»[1]، وهو الكِتابُ الثَّالِثُ الذي يَذكرُ فيه ابنُ عربي نحوًا من خمسين من شُيوخِه الأندلُسيين، «ونسب الخِرقةِ»، أَضِفْ إلى ذلك كُتُبَه الأُخرَى، وخاصَّةً ««الفُتوحاتِ المَكيةَ»» التي يَذكرُ فيها ما لا يَكادُ يُحصَى من مَشايخِه الذين يَحتاجونَ إلى دِراسَةٍ مُستقلَّةٍ، ربَّما قُمنا بها يَومًا ما.

ويَمتازُ النَّوعُ الأخيرُ بأنَّه يُعتَبرُ مَصدرًا لشُيوخِه في المَشرقِ لتَركيزِ الأولى على شُيوخِه في المَغربِ والأندلُسِ، هذا بالإضافَةِ إلى تَناوُلِه مَذاهِبَ هؤلاء بصُورَةٍ شارِحَةٍ.

ويَنبغِي علينا، ونحن نَتحدَّثُ عن شُيوخِه، أن نُفرِّقَ بين أمرَين: أولهما أولئك الذين يَقعُونَ في سِلسلةِ الطَّريقِ التي انتمَى إليها ابنُ عربي، وهو شَيءٌ هامٌّ في التَّصوُّفِ؛ لأنَّ التَّصوُّفَ يَقومُ على أمرَين: الاستِعدادُ، وحالَةُ الشَّيخِ الرُّوحيَّةُ وسِلسلَتُه الخاصَّةُ به، والقادرَةُ على التَّأثيرِ في المُريدِ[2]. وثانيهما: المَشايخُ الذين التَقَى بهم أو رَحَلَ في طَلَبِهم طلَبًا لمَنفعَةٍ رُوحيَّةٍ جُزئيَّةٍ.

وليس لدَينا كَثيرٌ من المَعلوماتِ عن سِلسلةِ الطَّريقِ التي يَنتمِي إليها ابنُ عربي، ولكن يُمكِنُ القَولُ: إن ابنَ عربي تَلقَّى الخِرقةَ الصُّوفيَّةَ، أو

---

(١) انظر تقرير يحيى السالف.

(٢) انظر «مقدمة المنقذ من الضلال»، للدكتور عبد الحليم محمود.

«الخِرقةَ الحاتميَّةَ» حين تُنسَبُ إليه، من أربعَةِ طُرقٍ، اعتِمادًا على كِتابٍ نَسَبَ الخِرقةَ لابنِ عربي، وما ذكَرَه في «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»:

الطَّريقُ الأوَّلُ: عن يوسُفَ بنِ يحيَى بنِ أبي الحسينِ العباسيِّ، عن عبدِ القادرِ الجِيليِّ[1]، عن أبي سعيدٍ المبارَكِ بنِ عليٍّ المَخزوميِّ، عن أبي الحسنِ علي بن محمد بن يوسُفَ القُرشيِّ، عن أبي الفَرجِ الطَّرسوسيِّ، عن أبي الفَضلِ عبدِ الواحدِ بنِ عبدِ العزيزِ التَّميميِّ، عن أبي بكرٍ محمدِ بنِ خلفٍ الشِّبليِّ، عن الجُنيدِ، عن سريٍّ السَّقطيِّ «خالِ الجُنيدِ»، عن مَعروفٍ الكَرخيِّ، عن عليِّ بنِ موسى، عن موسى بنِ جعفرٍ، عن جعفرِ بنِ محمَّدٍ، عن محمدِ بن عليٍّ، عن عليِّ بن الحسين، عن الحسينِ بنِ عليٍّ، عن عليِّ ابنِ أبي طالبٍ، عن النَّبيِّ ﷺ، عن جِبريلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عن الحَقِّ تبارَكَ وتعالى[2].

الطَّريقُ الثَّاني: عن محمَّدِ بنِ قاسمِ بنِ عبدِ الرَّحمنِ التَّميميِّ، عن عبدِ الرَّحمنِ بنِ عليِّ بنِ ميمونَ، عن محمدِ بنِ أحمدَ بنِ محمودٍ، عن ابنِ محمدٍ البَصريِّ، عن أبي الفَتحِ بنِ شَيخِ الشُّيوخِ[3]، عن إسحاقَ بنِ شَهريارَ، عن الحسنِ الهكاريِّ، عن عبدِ الله بنِ خَفيفٍ، عن جَعفرٍ الحذَّاءِ، عن أبي

---

(١) يصرح ابن عربي بأنه لم يقابل الجيلي، انظر «الفتوحات»: ١/ ١٨٧ - ١٨٨، ٢/ ٨٠، ٢٢٣، ٥٢٠، ٦٣٧، وقارن جامي: ١٣٤ هامش ٢.

(٢) حتَّى الجنيد، يقال: لبس الخرقة وتأدب وصحب، ومن الجنيد يقال: صحب وتأدب، ومن النبي يقال: أخذ عنه.

(٣) انظر بالإضافة إلى نسب الخرقة، «الفتوحات»: ١/ ١٨٧، وفيه يذكر أنه تلقاها عن تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي اليزري، عن صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية «ابن حمويه»: عن جده عن الخضر.

عمرَ الاصطَخرِيِّ، عن أبي تُرابٍ النَّخشبِيِّ، عن شَقيقِ البَلخيِّ، عن إبراهيمَ ابنِ أدهَمَ، عن موسى بنِ زَيدٍ الرَّاعي، عن أويسٍ القَرنيِّ، عن عليِّ بنِ أبي طالِبٍ، عن النَّبيِّ ﷺ.

الطَّريقُ الثَّالِثُ: عن الحَسنِ بن عليِّ بنِ جامِعٍ، عن الخِضرِ.

الطَّريقُ الرَّابعُ: عن الخِضرِ مُباشَرَةً[1].

ولكنَّ الأمرَ لا يَقتصِرُ على تَلقِّي الخِرقةِ، فهناك: التَّأدُّبُ والمُصاحَبةُ، والقَضيةُ مُعقَّدةٌ بَعضَ الشَّيءِ بالنِّسبةِ لابنِ عربي: فهو يَذكرُ لنا أنَّ رُجوعَه إلى الله لم يَكُنْ على يَدِ شَيخٍ، كما أنَّ قُوَّتَه ومَواهِبَه الرُّوحيةَ أتاحَت له قَدرًا كَبيرًا من المَعارِفِ التي ألبَسَها ثَوبَ الرَّمزِ فيما بعدُ، وذلك قبل أن يُحكِّمَ أمرَ الرِّياضةِ والسُّلوكِ على شَيخٍ مُعَيَّنٍ، يَقولُ عن صِفَةِ الخُروجِ عمَّا تَملِكُه اليَدانِ ظاهِرًا وباطِنًا مع الكُرهِ لذلك: «وهكذا كان خُروجُنا عمَّا بأيدِينا، ولم يَكنْ لنا شَيخٌ نُحَكِّمُه في ذلك، ولا نَرميه بين يدَيه، فحَكَّمنا فيه الوالِدَ رَحِمَهُ اللهُ، لمَّا شاوَرناه في ذلك، فإنَّا تَرَكنا ما بأيدِينا ولم نُسنِدْ أمرَه إلى أحَدٍ؛

(١) نظر تلمذته الروحية على عيسى في البداية، ثم موسى، ثم محمد ﷺ، «الفتوحات»: ٤/ ١٧٢ وقضية بقاء الخضر التي يستخدم فيها ابن عربي رموز عين الحياة والفروة الخضراء، محل خلاف كبير، وانظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ١/ ١٥٣، ١٨٦ - ١٨٧، ٣/ ٣٣٦ - ٣٣٧، وعن دوره الشيعي «بحار الأنوار»: ٩/ ١٠، «الخيال لخلاق»: ٤٣ وما بعدها، «دراسة ماسينيون»: إيليا ودوره الغيبي المتجاوز للزمن والخضرية: ٢٦٩ - ٢٩٠، «لطائف المنن»: ٤٧ وما بعدها، «صحيح مسلم»: ٧/ ١٠٣ - ١٠٨، باب فضائل الخضر، القاهرة ١٣٣٢، وليس فيه ما يدل على بقائه حيا، ومادة الخضر في «دائرة المعارف الإسلامية»، لفنسنك، «تفسير الرازي»: ٥/ ٥٠١، و«النسفي»: ٣/ ١٥ - ١٦ ١٣٤٤ هـ، «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا»: ٢٧١.

لأنَّا لم نَرجِعْ على يَدِ شَيخٍ، ولا كُنتُ رَأَيت شَيخًا في الطَّرِيقِ، بل خرَجَت عنه خُروجَ المَيِّتِ من أهلِه ومالِه. فلمَّا شاوَرنا الوالِدَ وطلَبَ منَّا الأمرَ في ذلك، حكَّمناه في ذلك، ولم أسأَلْ بعد ذلك ما صُنِعَ فيه إلى يَومِي هذا»[١].

ويَقولُ عن سَبقِ المَعرفةِ عنده على السُّلوكِ: «إن من عبادِ الله مَن تَقودُهم إليه المَعرفَةُ به، فيَهَبُهم المَعرِفةَ ابتِداءً، وهم جاهِلونَ في مَيادينِ المُخالفاتِ، ثم يَهَبُهم التَّوفيقَ، فيَسلُكونَ على بَصيرةٍ وسُلوكٍ، وهؤلاء أشرَفُ السَّالكِينَ، إذ كُلُّ سالِكٍ غايَتُه المَعرفَةُ، وهي بِدايةُ هذا السَّلْكِ، وهي كانت بِدايَتَنا»[٢].

ولكن ممَّا لا شَكَّ فيه، أنه يُمكِنُنا القَولُ بتلقِّيه رِياضَةً مُنظَّمةً على الشَّيخِ أبي يَعقوبَ يُوسُفَ بنِ يَخلُفَ الكُوميِّ، على الأقَلِّ، لقَولِه عن الحَديثِ عن قُدرَةِ الشَّيخِ على تَرقيَةِ حالِ مُريدِه: «وهذا مَذهَبُ شَيخِنا يُوسُفَ بن يَخلُفَ الكُوميِّ من أصحابِ أبي مَدين، وما راضَنِي أحَدٌ من مَشايخي سِواه، فانتفَعتُ به في الرِّياضَةِ، وانتفَعَ بي في مَواجيدِه، فكان لي تِلميذًا وأُستاذًا، وكُنتُ له مِثلَ ذلك»[٣].

ولعلَّ تلك الظَّاهِرةَ تَرجِعُ إلى ما لاحَظَه «بلاثيوس» من أن الحَياةَ الرُّوحيَّةَ في الأندلُسِ كانت مُتخَفِّفةً من القُيودِ، فلم تَنتشِرْ فيها الرِّباطاتُ والخانقهاتُ، ولذلك تَنقَّلَ ابنُ عربي وقابَلَ كَثيرًا من الشُّيوخِ[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٤٨.

(٢) «العبادلة»: ٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦١٦، ٤/ ٥٢٩، «كتاب الكتب»: ٥٦.

(٤) «ابن عربي»، لبلاثيوس: ١٢٠ - ١٢١.

وإذا جئنا إلى النَّوعِ الثَّاني من مَشايخِه نَستطيعُ القَولَ بأنَّه تَلقَّى العُلومَ المُختلِفَةَ على كَثيرٍ من المَشايخِ، نَذكُرُ منهم فيما يلي على سَبيلِ المثالِ لا الحَصرِ[1]:

تَلقَّى القِراءاتِ عن: أبي بكرِ بنِ خَلفٍ اللَّخميِّ، الذي قَرَأَ عليه القُرآنَ – بالقِراءاتِ السَّبعِ المَشهورَةِ بكِتابِ «الكافي» لابنِ شُريحٍ الرُّعينيِّ، وأبي الحسنِ شُريحِ بنِ محمدٍ عن أبيه المُؤلِّفِ، وأبي القاسِمِ الشَّراطِ القُرطبيِّ، والقاضِي أبي محمد عبد الله البازِلي قاضِي مَدينةِ «فاس»، وقد حدَّثَه بكِتابِ «التَّبصرَةِ في القِراءاتِ السَّبعِ» لأبي محمدٍ المُقرِي وأجازَه إجازَةً عامَّةً، والقاضِي أبي بكرٍ محمدِ بنِ أبي حَمزةَ، وقد حدَّثَه بكِتابِ «التَّيسيرِ» لأبي عمرٍو عثمانَ الدَّانيِّ، وغَيرُهم كَثيرٌ[2].

وتَتلمَذَ في الحَديثِ على محمدِ بنِ عبدِ الحقِّ الإشبيليِّ، وقد حدَّثَه بجَميعِ مُصنَّفاتِه، وعيَّنَ له «تَلقينَ المُبتدِي، والأحكامَ الصُّغرَى والوُسطَى والكُبرَى»، وعبدِ الصَّمدِ بنِ الحُورستانيِّ الذي أجازَه إجازَةً عامَّةً، وسَمِعَ عليه صَحيحَ مُسلِمٍ، ويُونُسَ بنِ يحيَى الهاشِميِّ الذي سَمِعَ عليه كُتُبًا كَثيرةً في الحَديثِ، ومنها صَحيحُ البُخارِيِّ، وأبي شُجاعٍ زاهِدِ بنِ رُستُمَ الأصفهانيِّ، إمامِ مَقامِ إبراهيمَ، والذي أجازَه إجازَةً عامَّةً، وسَمِعَ عليه سُنَنَ التِّرمذِيِّ، والبُرهانِ نَصرِ بنِ أبي فتوحٍ، إمامِ مَقامِ الحَنابِلَةِ، وسَمِعَ عليه سُننَ أبي داودَ، وسالِمِ بنِ رِزقِ الله الأفريقيِّ، وسَمِعَ عليه كِتابَ المُعلِمِ بفَوائدِ

---

(١) انظر في حبه للعلم: «الفتوحات»: ٤/ ١٤٦.

(٢) انظر «الإجازة» و«الفتوحات»: ١/ ٤٢٥، ٦٤٩، ٤/ ٥٥٠، «طبقات المفسرين»: ٣٨.

مُسلِمٍ للمازِريِّ، كما سَمِعَ على أبي الوابلِ بنِ العَربيِّ عن القاضِي ابنِ العَربيِّ المَشهورِ بعُلومِ القُرآنِ، وكتَبَ إليه أبو الفَرَجِ ابنِ الجَوزيِّ الحافِظُ بالرِّوايَةِ عنه جَميعَ تآليفِه، وسمَّى له منها: صَفوةَ الصَّفوةِ. ويَبدُو أنه تَلقَّى شَيئًا من الحَديثِ عن عمِّه أبي الوَليدِ أحمدَ بنِ محمدِ بنِ العربيِّ[1]، والمُحدِّثِ الزَّاهِدِ أبي الحسنِ يحيَى بنِ الصَّائغِ بمَدينةِ «سَبتَةَ»، وغيرُهم كثيرٌ[2].

وأخَذَ الفِقهَ وأُصولَه عن: محمدٍ أبي الوَليدِ بنِ سَبيلٍ، وأبي الخَيرِ أحمدَ بنِ إسماعيلَ بنِ يُوسُفَ الطَّالقانيِّ القَزوينِيِّ عن البَيهقيِّ، وعبدِ الحَقِّ الإشبيليِّ عن ابنِ حَزمٍ، وعن أبي زَيدٍ الرَّقراقِيِّ الأُصوليِّ، وغَيرُهم كَثيرٌ.

وفي التَّاريخِ والسِّيرَةِ والأدَبِ عن: جابرِ بنِ أيوبَ الحَضرميِّ عن ابنِ عَساكِرَ صاحِبِ تاريخِ دِمشقَ، وعن أبي زَيدٍ السُّهيليِّ، الذي حدَّثَه بـ «الرَّوضِ الأُنفِ» في شَرحِ السِّيرةِ وبالمَعارفِ والأعلامِ، وعن ابنِ مالكٍ مَقاماتِ الحَريرِي عن مُصَنِّفِها[3].

وإذا جِئنا إلى التَّصوُّفِ وَجَدْنا كَثرَةً تَكادُ تَستَعصِي على الإحصاءِ: فنَجِدُه يَسمَعُ رِسالةَ القُشيريِّ عن محمدِ بنِ محمدٍ البَكرِيِّ، وممَّا لا شَكَّ فيه أنَّه قد قرَأَ كَثيرًا من كُتُبِ التَّصوُّفِ المَشهورَةِ وأخطَرِها، كالمَواقِفِ للمُنذرِيِّ، وإحياءِ العُلومِ للغَزاليِّ... إلخ[4].

(١) «الإجازة»، و«الفتوحات»: ١/ ١٥٣، ٦٤٩، ٢/ ٣٤٨، ٣٤٩، ٤/ ١٦٠ - ١٦١، ٤٨٩، ٥٢١، ٥٢٤، ٥٤٥، «مشاهد الأسرار»: ٢٦٣أ، «الأمر المحكم»: ١٢٣أ.

(٢) «الإجازة»، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٧٠٦ - ٧٠٧، ٢/ ٦٣٧، وانظر بلاثيوس في «ابن عربي»: ٨، وعن الاتجاه الظاهري قاسم في «مجلة مجمع اللغة العربية»: ٧٢ - ٨٣.

(٣) «الإجازة»: ٢٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر من بحثنا هذا: ص٢٠٢-٢٢٩ .

وفي «إشبيلية» نَجِدُ: أبا عِمرانَ موسى بنَ عِمرانَ المرتليَّ، وهو من أكبَرِ مَن لَقِيَهم في الطَّريقِ، وأبا الحجَّاجِ يُوسُفَ الشِّيربليَّ، وأبا يَعقوبَ يُوسُفَ بنَ يَخلُفَ الكُوميَّ، وهو من أكابِرِهم، وأبا عبدِ الله بنَ المُجاهِدِ، وأبا عبدِ الله بنَ قسومٍ، وأبا العبَّاسِ العُريبيَّ من أهلِ العَليا، وهو من الأكابِرِ عنده، وأبا العبَّاسِ بنَ المُنذرِ، ويُوسُفَ المغاورَ الجلَّاءَ.

كما يَذكُرُ ابنُ عربي من مَشايخِه الإشبيليينَ من النِّساءِ: فاطِمةَ بنتَ المُثنَّى التي خدَمَها وسِنُّه لا يَتجاوَزُ العاشِرةَ، وشَمسَ أُمَّ الفُقراءِ بـ «مَرشانَةَ» من أعمالِ «إشبيليةَ»، وأُمَّ الزَّهراءِ، ويَبدُو أن «بلاثيوس» خلَطَ بين شَمسَ أُمِّ الفُقراءِ وفاطِمةَ القُرطُبيَّةِ[١].

وفي المَرِيَّةِ نَجِدُ: عبدَ الله الغَزَّالِ أحَدَ تَلامِذةِ أبي العبَّاسِ بنِ العريفِ صاحِبِ مَحاسِنِ المَجالِسِ، ورَفيقِ ابنِ بَرَّجانَ في السِّجنِ، وهي التي يَعتَقِدُ «بلاثيوس» وغَيرُه أنَّها كانت مَكانًا لمَدرسَةٍ رَمزيَّةٍ سِرِّيةٍ أثَّرَت في ابنِ عربي[٢].

وفي «قُرطبَةَ» التي قابَلَ فيها ابنَ رُشدٍ الفَيلسوفَ المَشهورَ، كما أشَرنا من قبلُ: يُوسفَ بنَ صَخرٍ[٣]. وفي «غَرناطَةَ»: أبا محمدٍ عبدَ الله الشَّكَّازَ،

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٨٦، ٢٧٣ - ٢٧٤، ٣٥٨، ٤٢١، ٢/ ١٨٧، ٣٤٧، ٦٢٨، ٣/ ٥٣٢، ٤/ ١٢٣، ٢٤١ - ٢٤٢، ٤٨٢، ٥٣٢، ويذكر أنه أدرك المغاوري ولم يجتمع به: «الفتوحات»: ٤/ ٥٢١، وقارن: ٢/ ١٨٧، وانظر بلاثيوس في «ابن عربي»: ١٧، ٢٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٠، وانظر: ١/ ٥٧٧، ٢/ ٨٦، ١٦٠، ٥٨١، ٦٤٩، ٣/ ٧٧، ١٦٥، ٣٢٦، «الفصوص»: ٢/ ٦٨، ٢٥٥، ٢٥٦، «ابن عربي»، لبلاثيوس: ٢٧٤ وما بعدها، «الفلسفة الصوفية»، لعبد القادر محمود: ٤٨٩ - ٤٩٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤.

وهو من أكبَرِ مَن لَقِيَهم. وفي «مُرسِيَةَ»: أبا أحمد بنَ سيدبون». وفي «رُندَةَ»: أبا الحسن الخوني وفي «الجَزيرةِ الخَضراءِ»: أبا إسحاق بنَ طَريفٍ، وهو من الأكابِرِ عندَه[1]، وفي «بِجايَةَ»: أبا زَكريا الحُسني[2] وعبدَ الحليم الغماد بمَدينةِ «سلا»[3]، وخَميسَ بنَ جرَّاحٍ، وأبا عبدِ الله المُرابِطِ بتُونُسَ[4].

وكذلك كان من مَشايخِه بالمَغربِ والأندلُسِ: الدَّقاقُ، وأبو يَعْزَى، وعبدُ الله القِلفاطُ، وأبو الرَّبيعِ الكَفيفُ المالقِيُّ تِلميذُ أبي العبَّاسِ بنِ العريفِ، وصالِحُ البَربرِيُّ الذي كان واضِحَ الرَّمزِ[5]، والمَهدِيُّ الذي أُرسِلت إليه «الفُتوحاتُ» كما سبَقَتِ الإشارَةُ.

وهنا لا بُدَّ لنا من أن نَذكُرَ مُلاحظَةً خاصَّةً بالنَّظرِ إلى مَشيخَةِ ابنِ عربي، فالشَّيخُ السَّابِقُ كان أقرَبَ إلى الصَّديقِ الذي يَتوَجَّهُ إليه بالنَّقدِ، على الرَّغمِ من أنَّه يَذكُرُه من بين مَشايخِه، ومِثلُ تلك الحالِ بالنِّسبةِ لأبي عبدِ الله بنِ الأُستاذِ المَورُورِيِّ، فإنَّ أمثالَ هذه الحالاتِ تَحتاجُ إلى دِراسَةٍ خاصَّةٍ للتَّفرِقَةِ بين الأصدقاءِ والمَشايخِ[6]، وإذا ضَمَمْنا إلى هذا ما سبَقَ أن أشَرنا إليه من الحَيرَةِ في بَعضِ مَشايخِه ممَّن قِيل أنَّه قابَلَهم ولم يُقابِلْهم، وعَدَمِ قِيامِ الدِّراساتِ الخاصَّةِ بهؤلاءِ، يُمكِنُنا القَولُ بأنَّ مَشايخَ ابنِ عربي

(١) «كتاب الكتب»: ٥ - ١٠، «الفتوحات»: ١/ ١٨٥، ٦١٧، ٤/ ٩، «مواقع النجوم»: ١٠٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٧.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٥٠٦.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٨٦ - ١٨٧.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٢٤١ وما بعدها، ٢/ ٦٣٧، ٣/ ٤٨٨، ٥٠٨، ٤/ ٤٧٣، ٤٧٤.

(٦) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٧.

يَحتاجُونَ إلى دِراسَةٍ مُستقِلَّةٍ كما أشَرنا في أوَّلِ الفِقرَةِ[١].

٥- تَلاميذُه، والطَّريقَةُ الأكبريَّةُ:

ولدَينا هنا طُرقٌ مُتنوِّعَةٌ للحُصولِ على ما نُريدُ، الأوَّلُ: بَعضُ ما حُفِظَ لنا عن نَسَبِ الخِرقَةِ الحاتميَّةِ، وهو ما يُسمَّى به الطَّريقَةَ أحيانًا، وسِلسلَةُ انتِقالِ بَعضِ كُتُبِه ومَجموعَةِ السَّماعاتِ، وما أعطَى من إجازاتٍ، وما ذكَرَه هو في بَعضِ كُتبِه عنهم، وما ذكَرَه المؤرِّخونَ والدَّارِسونَ.

وهذا كلُّه كما نرَى يَحتاجُ إلى مَجهودٍ كَبيرٍ للاستِخلاصِ والتَّحديدِ. ونَفتَقِدُ وُجودَ الدِّراساتِ الحَديثةِ حولَ الطَّريقةِ الأكبريَّةِ، وليس هناك سوى بَحثٌ مُوجَزٌ قامَ به الدُّكتور أبو الوفا الغُنيميُّ التَّفتازانيُّ «اشترَكَ به في إحياءِ ذِكرَى ابنِ عربي، تَقِفُ إلى جانِبِ رِسالَةٍ قَصيرَةٍ، وأعنِي بها الرِّسالةَ المُشارَ إليها فيما سبَقَ «النُّورُ المُظهرُ في طَريقَةِ سَيِّدِي الشَّيخِ الأكبَرِ»، بالإضافَةِ إلى كُتبِ المَناقِبِ التي أشَرنا إليها من قبلُ.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّنا نَستطيعُ أن نُقدِّمَ الصُّورَةَ المُجملَةَ التَّالِيَةَ:

نشَأَت الطَّريقَةُ الأكبريَّةُ على يَدِ ابنِ عربي، وهي تَسمِيَةٌ تَرجِعُ إلى لَقَبِه الذي ذَكَرناه في البِدايَةِ «الشَّيخِ الأكبَرِ الذي أُطلِقَ عليه لمَكانَتِه بين مُريدِيه، وقد تُنسَبُ التَّسميةُ إلى أبي مَدينَ الذي لم يَرَه كما أَسلَفنا[٢]، وتُسمَّى أحيانًا بالحاتميَّةِ» أو العَربيَّةِ نِسبَةً إلى ابنِ عربي وجَدِّه حاتِمٍ[٣].

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٦٠، ٢٧٣ - ٢٧٤، ٤/ ٥ - ٥١، وانظر عن مشايخ مجهولين: ٤/ ٥٢٩.

(٢) «جامع كرامات الأولياء»: ١/ ١١٦، «البرهان الأزهر»، لحفيد ابن عربي، محمد رجب حلمي: ٧.

(٣) «ميزان الاعتدال»: ٣/ ١٠٨، «البداية والنهاية»: ١٤/ ٤٩ - ٥.

وأمَّا فيما يَتعلَّق بصِلتِها بالقادِريَّةِ فقد أشَرنا فيما سلَفَ إلى أنَّه لم يَلقَ الشَّيخَ عبدَ القادِرِ، وإن كنَّا نَجِدُ في «الفُتوحاتِ» ما يُمكِنُ أن يَكونَ واسِطَةً بينهما. ونحن نُؤيِّدُ التَّفتازانيَّ في رَفضِه لما ذهَبَ إليه بَعضُ المُستشرقِينَ من أن ابنَ عربي هو مُؤسِّسُ الطَّريقَةِ الأكبريَّةِ القادِريَّةِ التي أُسِّسَت في «هِندستانَ»، منذُ القَرنِ السادسِ الهِجريِّ، وإن كان قَولُه بأن الطَّريقةَ الأكبريَّةَ قد اندَمَجت في عِدادِ الطَّوائفِ القادِريَّةِ قَولًا مُحتمَلًا له شَواهِدُ من استِعراضِ بَعضِ تَلاميذِه في الطَّوائفِ المُختلفَةِ كما سيَأتي بعد قَليلٍ، وهذا لا يَمنَعُ بطَبيعَةِ الحالِ الاستِفادَةَ غَيرَ المُباشِرَةِ[1].

وقد بيَّنا خِلالَ حَديثِنا عن طَريقَةِ التَّصفيةِ، وعَلاقَتِها بالرَّمزيَّةِ، أُصولَ طَريقَةِ ابنِ عربي التي خَصَّصَ لبِنائِها كَثيرًا من كُتبِه، كالأمرِ المُحكَمِ المَربوطِ فيما يَلزَمُ أهلَ طَريقِ الله من الشُّروطِ، والتَّدبيراتِ الإلهيَّةِ، ولكن سوف يَظَلُّ أكبرُ شَرحٍ لها في «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» الذي يُبيِّنُ تَميُّزَه عن غَيرِه. كما بَيَّنا تَنظيمَها المُكوَّنَ من الأبدالِ والأقطابِ... إلخ، حين المُقارنَةِ بينَه وبين التَّنظيمِ الإسماعيليِّ، ويُعتبَرُ ابنُ عربي أكبَرَ مَن قدَّمَ لنا مُصطلَحًا دَقيقًا لهذه القَضيَّةِ الشَّائكَةِ، وقد أعدَدنا لها دِراسَةً مُستقِلَّةً ربَّما يُتاحُ لنا إخراجُها يَومًا ما.

ومن الواضِحِ أنَّه كان لابنِ عربي الطَّريقةُ المُستقلَّةُ المَذكورَةُ آنِفًا، على الرَّغمِ من الخِلافِ المَذكورِ وما يُوهِمُه عَدمُ اهتِمامِ ابنِ عربي بالشَّكلياتِ الصُّوفيَّةِ، ولكنَّنا قد بَيَّنا منذُ قَليلٍ أنَّه لم يَكُنْ لذلك سوَى ظِلٍّ ضَعيفٍ

---

(١) «الطريقة الأكبرية»: ٦٠٦، وما بعدها بحث للتفتازاني في الكتاب التذكاري، وطرق الحجاز: ٣٥-٣٨.

وخاصَّةً في الفَترةِ الأندلُسيةِ. ويَتأيَّدُ ذلك بثَلاثَةِ أُمورٍ: أَورادُه الكَثيرةُ، ونَسَبُ الخِرقةِ كما يُقَدِّمُه صاحِبُ السَّلسبيلِ المُعينِ في الطَّرائقِ الأربَعين، وحَديثُ ابنِ عربي وغَيره عن تَلاميذِه المُباشِرينَ.

وإن كان يُمكِنُ أن نُلاحِظَ مع التَّفتازانيِّ، أن عُمقَ أَفكارِ الرَّجُلِ وخُطورَتَها، وخاصَّةً فيما يَتصِلُ بالوُجودِ الواحِدِ، قد قلَّلَ من انتِشارِ هذه الطَّريقَةِ، كما أغرَت التَّياراتِ المُختلِفَةَ في إيرانَ والهِندِ وتُركيا وغَيرِها، بامتِصاصِ الكَثيرِ من أتباعِها، وإن لم يَقتَصِرِ الأمرُ على الطَّوائِفِ المُنحرِفَةِ.

ويَنبَغِي علينا أن نَعترِفَ بأنَّ أكثَرَ حَلقاتِها التَّاريخيَّةِ مَفقُودٌ، فنحن لا نَدرِي شَيئًا يُوثَقُ به بعدَ التَّلامذةِ المُباشِرينَ، سوَى اللَّمحاتِ الذي أشارَ إليها «شاتلييه» «في فارِسَ والهِندِ، وما أشارَ إليه «شِيدرُ» في الإنسانِ الكامِلِ في الإسلامِ، و«كُوربانُ» في الخَيالِ الخَلَّاقِ عند محيي الدِّين بنِ عربي، و«تاريخِ الفَلسفةِ الإسلاميَّةِ»، ويَقولُ محمَّد رجب حلمي صاحِبُ «البرهان الأزهَرِ» «أنَّه من أَحفادِ الشَّيخِ في العَصرِ الحَديثِ[1].

وفيما يتَعلَّقُ بنَسبِ الخِرقَةِ نَستطيعُ أن نُقدِّمَ المَجموعَةَ التَّاليةَ:

محمَّدُ بنُ عليٍّ السَّنوسِيُّ (١٢٧٦هـ) عن أبي البَقاءِ محمدِ بنِ يُوسفَ المَشهورِ بعَبدِ النَّبي، عن أحمدَ بنِ عليٍّ الدَّجانيِّ، عن محمدِ بنِ عراقٍ، عن محمدِ بنِ محمدٍ المَشهورِ بابنِ الإمامِ، عن محمدِ بنِ مُؤمنٍ، عن محمدِ بنِ عليِّ بنِ جَعفرٍ، عن أبي عبدِ الله محمدِ بنِ سِيرينَ المَغربيِّ، عن أبي العبَّاسِ

(١) «الطريقة الأكبرية»: ٣١٠ وما بعدها، «النور المظهر»: ١٠ - ١١، ومن هذا البحث: ٢/ ٤٣- ١٤٠.

أحمدَ الهَمدانيِّ، عن سَعدِ الدِّينِ الزَّعفرانيِّ، عن قُطبِ الدِّينِ الرَّبَّانيِّ، عن أبي بَكرٍ السيواسي، عن نَصرِ الدِّينِ عليِّ بنِ أبي بكرٍ المَلطِيِّ، عن صَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ، عن ابنِ عربي، عن أبي يَعقوبَ يوسفَ بنِ يَخلُفَ القَيسيِّ، عن أبي محمدٍ يُونُسَ بنِ يحيَى الهاشِميِّ.

ورِوايَةُ السنوسيِّ لها دَلالَتُها الأُخرَى، وهي أن السنوسيَّةَ قد اتَّصلَت بالأكبريَّةِ، أضَفِ إلى ذلك مُلاحظَةَ (شاتلييه) السَّالِفةَ عن الصِّلةِ بين القادِريَّةِ والأكبريَّةِ، وما يُشيرُ إليه ابنُ سليمانَ النَّقشبنديُّ، ومُلاحظَةَ «بلاثيوس» عن العَلاقَةِ الشَّاذُليَّةِ التي نَشأَت من خِلالِ رُوحانيَّةِ ابنِ مشيش وأبي مَدينَ وابنِ عربي[1].

ومن الأهميَّةِ أن نُشيرَ إلى انتِماءِ الشَّيخِ «عبدِ الواحِد يحيَى» إلى الشَّيخِ عليش، المَنسوبِ إلى رُوحانيَّةِ الشَّيخِ الأكبَرِ، وهما من كِبارِ الشَّاذُليَّةِ[2]. وسوف يَزيدُ الأمرُ بيانًا في الفِقرَةِ التَّاليةِ، عندَما نَتحدَّثُ عن الدِّراساتِ التي قامَت حولَ ابنِ عربي، كما يَبدو أنَّه كان لابنِ عربي نُفوذٌ خَطيرٌ إلى اليَمنِ[3].

وإذا تتبَّعنا حَلقاتِ التَّصوُّفِ بصُورَةٍ أوسَعَ قَليلًا، وما يَنبغِي علينا من التَّفرقَةِ بين مَن عاصَرَه أو كان صاحِبَ طَريقَةٍ مُستقِلَّةٍ، وبين ما أتَى عن طَريقِ تَلاميذِه الذين نَستَطيعُ تَحديدَهم، لوَجَدنا الأسماءَ اللَّامِعةَ التَّاليةَ:

---

(١) «ابن عربي»: ٢٧٦، «تاريخ الطرق الصوفية المراكشية»: ١٤١- ١٥٩، ١٩٢١م.

(٢) «الفليسوف المسلم»: ٢٥.

(٣) انظر دراسة ابن الأهدل التالية، وفكرة الحلول والاتحاد من باب الرمزية والحق: ٣/ ٢٣٦- ٢٣٨.

جَلالَ الدِّينِ الرُّوميَّ الذي قِيل: إنَّه من مَدرسَتِه، ووَضَعَ احتِمالَ مُقابَلَتِه خِلالَ رِحلَةِ الشَّيخِ إلى «قُونيةَ» وآسيا الصُّغرَى، وبَعضِ أجزاءِ أُوروبا، وإن كنَّا لا نَجِدُ له ذِكرًا فيما بين أيدِينا من مُؤلَّفاتِ ابنِ عربي، وابنِ الفارِضِ الذي قيلَ: إنَّه أخَذَ منه مع القُونَوِيِّ، مع أن الدُّكتور مصطفى حِلمي في دِراسَتِه لابنِ الفارِضِ لم يَجِدْ ما يُثبِتُ لِقاءَهما، ولم نَجِدْ نحن شَيئًا من ذلك، والسهرَوَردِيَّ الذي لَقِيه لِقاءً عابرًا في بَغدادَ.

ونحن نُؤثِرُ أن نَأخُذَ هؤلاء كأصحابِ تَجارِبَ مُستقلَّةٍ، وإن كان هذا هو طابَعَ دِراسَتِنا العامَّ للتِّجربَةِ الصُّوفيَّةِ، مع أنَّنا لا نَنفِي المَدرسَةَ بمَعناها العامِّ، أي: الاشتِراكَ في مَجموعَةٍ من المَبادِئ والأَفكارِ، ولا يَعنِي هذا التَّأثيرَ والتَّأثُّرَ، فهي تَجارِبُ شَخصيَّةٌ ذَوقيَّةٌ، اللَّهمَّ إلا فيما عدا قَدرًا من التَّأثُّرِ ضَرورِيًّا في المُصطلَحِ والانتِفاعِ بالأفكارِ المُساعِدةِ في الشَّرحِ النَّظرِيِّ لحَقيقَةٍ أو نَظريَّةٍ ما.

وبعد هؤلاء نَجِدُ ابنَ سبعين، والشِّشترِيَّ، وعبدَ الكَريمِ الجِيليَّ، وعبدَ الرَّحمنِ جامِي، ومحمودَ شبسترِيَّ، والنَّابلسيَّ، والعِراقيَّ، والقاشانيَّ، ومُؤيِّدَ الدِّينِ الجنديَّ والفرغاني شارِحَ تائيةِ ابنِ الفارضِ[1].

وأمَّا تَلامِذتُه المُباشِرونَ، فليس لدَينا عنهم مَعلوماتٌ كَثيرةٌ يُوثَقُ بها،

---

(١) «جامي»: ٦٢ - ٦٣، ١٣٥، «الفلسفة الصوفية في الإسلام»: ٥٣١ - ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٤٧، ومواضع أخرى كثيرة، «الإنسان الكامل»: ٤٦، «الفكر الشيعي»: ٣٧٠، «الخيال الخلاق» لكوربان: ٥٥ - ٥٦، «الفرقان»، لابن تيمية: ١٣٩ - ١٤١، «في التصوف»، لنيكلسون: ١٣٤ - ١٣٥، وانظر هؤلاء ومذاهبهم الرمزية في الفصل الأول من الباب الأول: ص٢٠٢-٢٢٩.

سوَى حَديثِ ابنِ عربي عن محمَّدِ بنِ خالدٍ الصُّوفِيِّ، وابنِ سُودكينَ الذي شَرَحَ التَّجلِّياتِ، وبَدرِ الحَبشيِّ الذي يُحدِّثُنا عنه ابنُ عربي كبالِغٍ لأرقَى الدَّرجاتِ الصُّوفيَّةِ على يَدَيه، ممَّا يُمكِنُ أن نُضيفَه إلى ما سَبَقَ، من أنَّه كان يُمارِسُ الطَّريقَةَ ورُسومَها، على خِلافِ «بلاثيوس» الذي رأَى أنَّه لم يَدعُ إلى طَريقَةٍ مُعيَّنَةٍ طُوالَ حَياتِه، وصَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ، رَبيبِ ابنِ عربي، والذي يَكتَسِبُ أَهميَّةً خاصَّةً في نُفوذِ ابنِ عربي إلى الأوساطِ الصُّوفيَّةِ، والأوساطِ الشِّيعيَّةِ في إيرانَ والهِندِّ وغَيرِها، حتَّى قيل: إنَّه لم يَأتِ بعد ابنِ عربي صُوفيٌّ أو مُتَرَوحِنٌ سواءٌ كان شاعِرًا أو غَيرَ شاعِرٍ إلا وكان لابنِ عربي نَصيبٌ من التَّأثيرِ فيه، وخاصَّةً عن طَريقِ القُونَويِّ، وهذا ما فَصَّلنا القَولَ فيه في الفَصلِ الأوَّلِ من البابِ الأوَّلِ[1].

وأخيرًا، نَعتقِدُ أن تَصويرَنا التَّاليَ للخُصومَةِ التي قامَت حولَ ابنِ عربي، وما قامَ بسَببِها من دِراساتٍ، سوف يُلقِي ضَوءًا ساطِعًا على تَأثيرِ ابنِ

(١) وانظر «جامي»: ١٣٥، هامش١، ٣، ٥، «الفكر الشيعي»: ٢٠٧، «مفتاح السعادة»: ١/ ٢٣٢ – ٢٣٣، ٢/ ١٢٥، وفيه ترجمة موسعة للقونوي، «تاريخ الأدب الفارسي»، لبراون: ٥١٥، «الخيال الخلاق»: ٥٦ – ٥٧، ٤٠٦ – ٤٠٧ ومواضع أخرى، «في التصوف الإسلامي»: ٩٠ – ٩٦، «شيدر» في «الإنسان الكامل»: ٤٩ وما بعدها، «ابن عربي»، لبلاثيوس: ١٢١، «إعجاز البيان»، للقونوي: ٩٦، «تاريخ وتصنيف كتب ابن عربي»: ٥٣٩ – ٥٤٣، وإجازته للملك المظفر: رقم ٢٧١، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ٤٩، ٤/ ١٦٨، ٥٠٥، ورسالته إلى إسماعيل ابن سودكين: ١-٢، «مواقع النجوم»: ١٦٨، ومن الواضح أنهم يحتاجون إلى دراسة مستقلة كشيوخه.

عربي، في مُختلَفِ الاتِّجاهاتِ، وعلى طُولِ التَّاريخِ.

٦- دِراساتٌ حولَ ابنِ عربي:

كانت طَريقَةُ ابنِ عربي الرَّمزيَّةُ وآراؤُه العَميقَةُ والمُثيرةُ للدَّهشَةِ، سَببًا في حَقيقَتينِ مُهمَّتينِ بالنِّسبَةِ له، لا يَستطِيعُ باحِثٌ المُماراةَ فيهما، أولاهما: أنَّه لا يَكادُ يُوجَدُ رَجلٌ كابنِ عربي كان مَحَلًّا لأحكامٍ مُتناقِضَةٍ أشَدَّ التَّناقُضِ، وثانِيهما: أنَّه من القَلائلِ الذين أثْرَوا الفِكرَ الإسلاميَّ سواءٌ عن طَريقِ آرائِهم ومُؤلَّفاتِهم، أو عن طَريقِ ما أثارُوه من مُناقشاتٍ حادَّةٍ بين قادَةِ الفِكرِ الإسلاميِّ وأقطابِه، نشَأَت عنها دِراساتٌ خِصبَةٌ ومُتنوِّعَةٌ، ردًّا أو قَبولًا.

وبدونِ أن نَدخُلَ في تَفاصيلِ التُّهَمِ أو الرُّدودِ الدِّفاعيَّةِ التي تَناوَلناها في هذا البَحثِ، وقَدَّمنا مُجمَلًا لها مع مَواطِنِ الظِّنَّةِ عندَ ابنِ عربي في الفَصلِ الأوَّلِ من البابِ الأوَّلِ، وخاصَّةً ما ارتَبَط منها بالاتِّجاهاتِ العِرفانيَّةِ الرَّمزيَّةِ نَستطِيعُ أن نُقَسِّمَ مَوقِفَ العُلَماءِ منه إلى ثَلاثَةِ مَواقِفَ: خُصومُه، والمُتوقِّفونَ في أَمرِه، وأَنصارُه، ويُجمِلُ لنا ذلك ابنُ العماد [الغماد] في تَصويرِه هذا المَوقِفِ المُعَقَّدِ، فيَقولُ: «وقد تَفرَّقَ النَّاسُ في شَأنِه شِيعًا، وسَلَكوا في أمرِه طَرائِقَ. فذَهَبَ طائِفَةٌ إلى: أنَّه زِنديقٌ لا صِدِّيقٌ... قال قَومٌ: إنَّه واسِطَةُ عِقدِ الأولياءِ ورَئيسُ الأصفياءِ، وصارَ الآخَرونَ إلى اعتِقادِ ولايَتِه وإلى تَحديدِ النَّظرِ في كتُبِه... وعَوَّل جَمعٌ على الوَقفِ والتَّسليمِ، قائلِينَ: الاعتِقادُ صِبغَةٌ، والانتِقادُ حِرمانٌ»[١].

(أ) **خُصومُه:** ويُلاحَظُ انقِسامُ مَوقِفِ خُصومِه إلى قِسمَينِ: قِسمٌ يَتناوَلُه

(١) «شذرات الذهب»: ٥/ ١٩٠ - ١٩٣، وانظر تقسيم صاحب «الدر الثمين»: ٢١ - ٤٣.

بأحكامٍ وفَتاوَى مُختصرَةٍ، وقِسمٌ يُخصِّصُ له دِراساتٍ بعَينِها للرَّدِّ على أفكارِه.

واعتِمادًا على ما حشَدَه البِقاعيُّ وابنُ الأهدَلِ وغَيرُهما نَستطِيعُ أن نَذكُرَ من بينِ من أصدَرَ الأحكامَ ضِدَّ ابنِ عربي: محمدَ بنَ عبدِ الغنِيِّ بنِ نُقطةَ البَغداديَّ الحَنبليَّ ٦٢٩هـ، وعُثمانَ بنَ عبدِ الرَّحمنِ بنِ موسَى السُّهروَردِيَّ الدِّمشقيَّ الشافعيَّ، المَشهورَ بابنِ الصَّلاحِ ٦٤٣هـ، وعثمانَ بنَ محمدِ بنِ أحمدَ بنِ الحاجِبِ المالكيَّ ٦٤٦هـ، وعبدَ الله بنَ عبدِ العَزيزِ بنِ عبدِ القَوي القُرشيَّ المَهدويَّ ٦٤٩هـ، وعبدَ العزيزِ بنَ عبدِ السَّلامِ الشَّافعيَّ ٦٦٠هـ، ومحمدَ بنَ يوسفَ بنِ موسى بنِ مسدي ٦٦٣هـ، وعبدَ الحَقِّ بنَ إبراهيمَ بنِ محمدِ بنِ سَبعينَ ٦٦٩هـ، ومحمدَ بنَ عليِّ بنِ إبراهيمَ بنِ شَدادٍ النَّاصرِيَّ الحلبيَّ ٦٨٤هـ، ومحمدَ بنَ عليِّ بنِ أحمدَ بنِ عليِّ بن محمدٍ القَسطلانيَّ المالكيَّ ٦٨٦هـ، وإبراهيمَ بنَ شَدَّادٍ الجَعبَريَّ ٦٨٧هـ، وإبراهيمَ بنَ أحمدَ ابنِ محمدٍ الرَّقيَّ ٧٠٣هـ، وعبدَ الغفارِ بنَ أحمدَ القُوصِيَّ ٧٠٨هـ، وأحمدَ ابنَ إبراهيمَ بنِ عبدِ الرحمنِ الواسطِيَّ الشافعيَّ ٧١١هـ، ومحمدَ بنَ يوسفَ ابنِ عبدِ اللهِ الجزَريَّ الشافعيَّ ٧١١هـ، ومَسعودَ بنَ أحمدَ بنِ مَسعودٍ الحارثيَّ الحَنبليَّ ٧١١هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ الله القُرشيَّ ٧١٥هـ، وعليَّ ابنَ يَعقوبَ البَكريَّ الشافعيَّ ٧٢٤هـ، وموسى بنَ محمدِ بنِ أبي الحسنِ الحَنبليَّ ٧٢٦هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ الحليمِ بنِ تَيميَّةَ الحَنبليَّ ٧٢٨هـ، وعليَّ ابنَ إسماعيلَ القُونَويَّ ٧٢٩هـ، ومحمدَ بنَ يُوسفَ بنِ يَعقوبَ الجُنديَّ الشافعيَّ ٧٣٠هـ، ومحمدَ بنَ إبراهيمَ بنِ سعدِ الله بنِ جَماعةَ الشافعيَّ ٧٣٣هـ، وعبدَ اللطيفِ بنَ عبدِ الله المَسعوديَّ ٧٣٦هـ، وأحمدَ بنَ محمدِ

ابنِ أحمدَ بنِ محمدٍ السَّمعانيَّ ٧٣٦هـ، وعمرَ بنَ أبي حَزمٍ الكِتَّانيَّ ٧٣٨هـ، وأحمدَ بنَ أحمدَ بنِ عبدِ الله بنِ محمدٍ الغُبرينيَّ ٧١٤هـ، وإبراهيمَ بنَ محمدِ بنِ إبراهيمَ السَّفاقسِيَّ المالكِيَّ ٧٤٢هـ، ويُوسفَ بنَ الزَّكيِّ بنِ عبدِ الرحمنِ المِزيَّ الشافعيَّ ٧٤٢هـ، وعيسى بنَ مَسعودٍ الزَّواويَّ المالكيَّ ٧٤٣هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ إبراهيمَ السَّفاقسيَّ المالكيَّ ٧٤٤هـ، وأبا حيَّان محمدَ بنَ يوسفَ بنِ الغِرناطيِّ المالكيَّ ٧٤٥هـ، ومحمدَ بنَ أحمدَ ابنِ عُثمانَ الذَّهبيَّ الشافعيَّ ٧٤٨هـ، وأحمدَ بنَ أيبكَ الدِّمياطيَّ ٧٤٩هـ، وعبدَ الله المُنوفيَّ المالكيَّ ٧٤٩هـ، ومحمدَ بنَ أبي بكرِ بنِ أيوبَ بنِ قَيِّم الجَوزيَّةِ الحنبليَّ ٧٥١هـ، وعليَّ بنَ عبدِ الكافي السُّبكيَّ الشافعيَّ ٧٥٦هـ، وعبدَ الرحمنِ بنَ أحمدَ بنِ عبدِ الغفارِ الإيجيَّ الشافعيَّ ٧٥٦هـ، وقِوامَ الدِّينِ أمير كاتِبَ ابنِ عمرَ الإتقانيَّ الحنفيَّ ٧٥٨هـ، وعبدَ الله بنَ يُوسفَ بنِ عبدِ الله بنِ هشامٍ المالِكيَّ ٧٦١هـ، ومحمدَ بنَ عليِّ بنِ عبدِ الواحدِ النَّقاش الشَّافعيَّ ٧٦٣هـ، وصَلاحَ الدِّينِ خليلَ بنَ أيبكَ الصَّفديَّ ٧٦٤هـ، والحَسنَ ابنَ النَّابلسيِّ ٧٧٢هـ، وعبدَ لله بنَ أسعدَ بنِ عليٍّ اليافِعيَّ الشافعيَّ ٧٦٨هـ، وتَمامَ بنَ عليِّ بنِ عبدِ الكافي السُّبكيَّ الشَّافعيَّ ٧٧٣هـ، وعمرَ بنَ إسحاقَ الهِنديَّ الحنفيَّ ٧٧٣هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ عبدِ الكَريمِ بنِ رَضوانَ المَوصليَّ الشافعيَّ ٧٧٤هـ، وإسماعيلَ بنَ عمرَ أبي الفِدَى ٧٧٤هـ، وأحمدَ ابنَ يحيَى بنِ أبي بكرِ بنِ أبي حَجلةَ التِّلمسانيَّ ٧٧٦هـ، وعبدَ الوَهابِ بنَ محمدِ بـنِ محمدِ بنِ يحيَى المالكيَّ ٧٨٩هـ، ومحمدَ بنَ عبدِ الله بنِ أحمدَ المَقدسيَّ الصالحيَّ الحنبليَّ ٧٨٩هـ، وأحمدَ بنَ

محمدٍ الصَّيمريَّ الحنفيَّ ٧٩٠هـ، ومحمدَ بنَ موسَى بنِ محمدٍ الحَنفيَّ ثم الشافعيَّ ٧٩٠هـ، وعمرَ ابنَ مسلمِ بنِ سعيدٍ القُرَشيَّ الشافعيَّ ٧٩٢هـ، وجَلالَ بنَ أحمدَ بنِ يوسفَ التبانيَّ الحنفيَّ ٧٩٣هـ، ومحمدَ بنَ عبدِ الدايمِ المِصريَّ الشاذُليَّ الشافعيَّ ٧٩٧هـ، وعليَّ بنَ يوسفَ المَخزوميَّ الدمشقيَّ الشافعيَّ ٨٠٣هـ، ومحمدَ ابنَ محمدِ بنِ عَرفةَ التُّونُسيَّ المالكيَّ ٨٠٣هـ، وعمرَ بنَ عليٍّ الأنصاريَّ المشهورَ بابنِ المُلقِّنِ ٨٠٤هـ، وعمرَ بنَ رَسلانَ البُلقينِيَّ الشافعيَّ ٨٠٥هـ، وعبدَ الرَّحيمِ بنَ الحسينِ العِراقيَّ ٨٠٦هـ، وأحمدَ بنَ إبراهيمَ بنِ عليٍّ ٨٠٦هـ، وعيسَى بنَ حجَّاجٍ العَدسيَّ ٨٠٧هـ، وعبدَ الرَّحمنِ محمدَ بنَ محمدِ بنِ محمدِ بنِ خلدونَ المالكيَّ ٨٠٨هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ الخضرِ العَيزريَّ الغَزِّيَّ الشافعيَّ ٨٠٨هـ، وأبا بكرِ بنَ محمدِ بنِ صالحِ ابنِ الخياطِ اليَمنيَّ الشافعيَّ ٨١١هـ، وعليَّ بنَ الحَسنِ بنِ أبي بكر الحسن الخزرجيَّ الزَّبيديَّ ٨١٢هـ، وعليَّ بنَ أحمدَ بنِ أبي بكر الشافعيَّ ٨١٣هـ، وأحمدَ بنَ أبي بكرِ بنِ عليٍّ النَّاشريَّ الزَّبيديَّ ٨١٥هـ، وأحمدَ بنَ ناصرٍ الشافعيَّ ٨١٦هـ، ومحمدَ بنَ عمرَ بنِ عبدِ الله العواديَّ اليَمنيَّ الشافعيَّ ٨١٦هـ، وأبا بكرٍ الحُسينَ المَراغيَّ المَدنيَّ الشافعيَّ ٨١٦هـ، ومحمدَ بنَ يَعقوبَ الفَيروزآباديَّ الشافعيَّ ٨١٦هـ، ومحمدَ بنَ عمرَ بنِ سُوعانَ اليَمنِيَّ الحَنفيَّ ٨١٧هـ أو ٨٢٣هـ، وخَلفَ بنَ أبي بكرٍ الحَريريَّ المِصريَّ المالِكيَّ ٨١٨هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ الصَّمدِ الشَّعبيَّ ٨٢٠هـ، وزَينَ الدِّينِ بنَ يُوسفَ ٨٢٣هـ، ومحمدَ بنَ عليٍّ المَشهورَ بنُورِ الدِّينِ الخَطيبَ اليَمنيَّ ٨٢٥هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ الرَّحيمِ بنِ حُسينٍ العِراقيَّ

الشافعيَّ ٨٢٦هـ، ومحمدَ بنَ أبي بكرِ بنِ عمرَ الدَّمامِينيَّ المالكيَّ ٨٢٧هـ، ومحمدَ بنَ أحمدَ بنِ عبدِ الله الدَّفريَّ المالكيَّ ٨٢٨هـ، ومحمدَ بنَ إبراهيمَ بنِ محمدٍ البَشتكيَّ ٨٣٠هـ، وقاسِمَ بنَ عمرَ اليَمنيَّ ٨٣٢هـ، ومحمدَ بنَ أحمدَ بنِ أحمدَ الفاسيَّ المالكيَّ ٨٣٢هـ ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ محمدٍ الجَزَريَّ الدِّمشقيَّ ٨٣٣هـ، ويحيَى بنَ سَيفِ الدِّينِ الصَّيمريَّ الحَنفيَّ ٨٣٣هـ وأبا بكرِ بنِ عمرَ بنِ عرفانَ الشافعيَّ ٨٣٣هـ وأحمدَ بنَ محمودِ بنِ محمدٍ القَيصرِيَّ المَشهورَ بالعَجميِّ الحَنفيَّ ٨٣٣هـ، وحَسنَ بنَ محمدِ بنِ سَعدي اليَمنيَّ الشافعيَّ ٨٣٤هـ، وأحمدَ الشلفيَّ اليَمنيَّ ٨٣٤هـ، وإبراهيمَ بنَ عمرَ بنِ زِيادٍ الشافعيَّ ٨٣٤هـ، وأحمدَ بنَ الحرازيِّ ٨٣٦هـ، وإسماعيلَ بنَ أبي بكرِ بنِ عبدِ الله ابنِ المُقرِي اليَمنيَّ ٨٣٧هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ العَزيزِ الشِّيرازيَّ، تِلميذَ الشَّريفِ الجُرجانيِّ ٨٣٩هـ، ومحمدَ بنَ عبدِ الله الكاهليَّ اليَمنيَّ ٨٣٩هـ، ومحمدَ ابنَ أبي بكرِ بنِ محمدِ بنِ صالحِ بنِ الخَيَّاطِ ٨٣٩هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ محمدٍ البُخارِيَّ الحَنفيَّ، تِلميذَ سعدِ الدِّينِ التَّفتازانيِّ ٨٤١هـ، ومحمدَ بنَ أحمدَ بنِ عثمانَ الشُّوباطيَّ المالكيَّ ٨٤٢هـ، وأبا بكرِ بنَ إسحاقَ الحَنفيَّ شَيخَ المَدرسَةِ الشَّيخونيةِ بالقاهِرةِ ٨٤٧هـ، وعثمانَ بنَ عمرَ النَّاشرِيَّ اليَمنيَّ الشافعيَّ ٨٤٨هـ، وفَتحَ الله العَجميَّ ٨٤٨هـ،ومحمدَ بنَ عليِّ بنِ محمدٍ الشَّافعيَّ ٨٥٠هـ ، وعِزَّ الدِّينِ بنَ عبدِ السَّلامِ بنِ داودَ المَقدسيَّ الشافعيَّ ٨٥٠هـ، وأبا بكرِ بنَ أحمدَ بنِ محمدِ بنِ عمرَ الأسديَّ الدمشقيَّ الشافعيَّ ٨٥١هـ، وموسى بنَ محمدٍ الزَّبيديَّ ٨٥١هـ، وأحمدَ بنَ عليِّ بنِ محمدٍ العَسقلانيَّ الشافعيَّ، المَشهورَ

بابنِ حَجرٍ ٨٥٢هـ ، وحُسينَ بنَ عبدِ الرَّحمنِ بنِ محمدِ بنِ عليٍّ الأَهدليَّ اليَمنيَّ الشافعيَّ ٨٥٥هـ، ومحمودَ بنَ أحمدَ بنِ العِينتابيِّ القاهريَّ الحنفيَّ ٨٥٥هـ، والشِّهابَ المَقدسيَّ ابنَ أبي عُذيبةَ ٨٥٦هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ محمدِ بنِ عليٍّ النُّويرِيَّ القاهريَّ المالكيَّ ٨٥٧هـ، وعبدَ السَّلامِ بنَ أحمدَ البَغداديَّ الحنفيَّ ٨٥٩هـ، وعِمادَ الدِّينِ مَنصورَ بنَ القَزوينيِّ الشافعيَّ ٨٦٠هـ، وشَمسَ الدِّينِ محمدَ بنَ عبدِ الله بنِ خالدٍ الدِّمشقيَّ الشافعيَّ ٨٦١هـ، ومحمدَ بنَ عبدِ الواحدِ بنِ الهمامِ الحنفيَّ، المَشهورَ بالكمالِ ابنِ الهُمامِ ٨٦١هـ، والشَّيخَ مَدينَ الأشمونيَّ ٨٦٢هـ، ومحمدَ بنَ محمدِ بنِ عليِّ بنِ أحمدَ الأيوبيَّ الحلبيَّ الشافعيَّ، المَشهورَ بابنِ الشَّماعِ ٨٦٣هـ، وسِراجَ الدِّينِ بنَ مُسافِرٍ الرُّوميَّ الحنفيَّ ٨٦٥هـ، وسعدَ الدِّينِ بنَ الحَريريِّ الحَنفيَّ ٨٦٧هـ، وأحمدَ بنَ عمرَ بنِ عثمانَ بنِ عليٍّ الدِّمشقيَّ الشافعيَّ ٨٦٨هـ، وصالِحَ بنَ سِراجِ الدِّينِ البُلقينيَّ الشافعيَّ ٨٦٨هـ، وعبدَ الكبيرِ الحَضرميَّ ٨٦٩هـ، ورَمضانَ بنَ عمرَ بنِ مَزروعةَ الاتكاويَّ الشافعيَّ ٨٧٠هـ، ومحمدَ بنَ عليِّ بنِ محمدٍ القُوصِيَّ الشافعيَّ ٨٧٠هـ، وأبا زَكريا يحيَى بنَ محمدِ بنِ محمدٍ الشافعيَّ المُناويَّ ٨٧١هـ، وأحمدَ بنَ محمدِ بنِ محمدٍ الحنفيَّ المَشهورَ بابنِ الكُمَيلِ ٨٧٢هـ، ومحمدَ بنَ أبي بكرٍ الحسنيَّ المَنفلوطيَّ المالكيَّ ٨٧٣هـ، ومحمدَ بنَ عبدِ الرَّحمنِ الحنفيَّ ٨٧٤هـ، ومحمدَ بنَ حنبلِ بنِ عبدِ الرَّحمنِ القاهريَّ ٨٧٤هـ، وأحمدَ بنَ إبراهيمَ الكِتانيَّ الحنبليَّ ٨٧٦هـ، والأمينَ الأكبرِيَّ الحنفيَّ ٨٨٠هـ، ومحمدَ بنَ عفيفِ الدِّينِ٨٨٠هـ، وعمرَ الشافعيَّ المَشهورَ بحَفصٍ العباسيِّ ٨٨٥هـ،

وبُرهانَ الدِّينِ أبا الحسنِ البِقاعيَّ الشافعيَّ ٨٨٥هـ، وإبراهيمَ بنَ عليٍّ الحسينيَّ المَقدسيَّ ٨٨٧هـ، وأبا الفَضلِ محمدَ بنَ الشِّحنةِ الحلبيَّ الحنفيَّ ٨٩٠هـ، وبدرَ الدِّينِ البُلقينيَّ الشافعيَّ ٨٩٠هـ، وعبيدَ الله بنَ محمودٍ الشَّاشيَّ ٨٩٥هـ، وعبدَ الملكِ الصَّاويَّ ٨٩٦هـ، وعبدَ المُعطِي المغربيَّ ٨٩٦ هـ.

ويُلاحَظُ أن ابنَ الخيَّاطِ لم يَكُنْ أوَّلَ مَن أثارَ الفِتنةَ ضِدَّه[١] كما يُلاحَظُ اضطِرابُ النَّقلِ عن بَعضِ هؤلاء مِثلَ ما قِيلَ عن الرَّازي[٢] والسُّيوطيِّ[٣] وابنِ عبدِ السَّلامِ، واليافِعيِّ، والفَيروزآباديِّ[٤].

وأمَّا فيما يَتعلَّقُ بالدِّراساتِ فنَستطيعُ أن نَذكُرَ ما يَلي؛ لكي تَتكامَلَ الصُّورةُ[٥]: رِسالَةً في ذَمِّ ابنِ العربي لمحمدِ بنِ عمرَ بنِ عليٍّ الكامليِّ الدِّمشقيِّ ٦٥٢هـ، وكِتابَ الارتِباطِ لمحمدِ بنِ أحمدَ القَسطلانيِّ المالكيِّ ٦٨٦هـ، ونَصيحةً صَريحةً لمحمدِ بنِ أحمدَ بنِ عليٍّ المَذكورِ، وأشِعةَ النُّصوصِ في هَتكِ أستارِ الفُصوصِ لعمادِ الدِّينِ أحمدَ بنِ إبراهيمَ الواسِطيِّ الحنبليِّ ٧١١هـ، والبَيانِ المُفيدِ في الفَرقِ بين الإلحادِ والتَّوحيدِ للقَسطلانيِّ

(١) المقري: ٣/ ٣٧٥، و«الدر الثمين»: ٦٤ - ٦٧، ٧٠، ومقال عفيفي في تراث الإنسانية.

(٢) نعمة الذريعة: ورقة ١ ب.

(٣) المرجع السابق، «شذرات الذهب»: ٥/ ١٩١ - ١٩٢، «شرح رسالة تنزيه ابن عربي»: ٦٧ ب، «طبقات المفسرين»، للسيوطي: ٣٨.

(٤) «الدر الثمين»: ٢١ - ٤٣.

(٥) ما ذكرناه إلا لتصوير عنف الصراع على فكر ابن عربي بسمته الرمزية وغموضه؛ ولذلك تغاضينا عما يمكن أن نثيره من إملال علمي.

، ولَوامِعَ الاستِرشادِ في الفَرقِ بين التَّوحيدِ والإلحادِ له، وبَيانِ حُكمِ ما في الفُصوصِ من الاعتِقاداتِ المُفسِدَةِ لعبدِ اللَّطيفِ بنِ عبدِ الله السعوديِّ ٧٣٦هـ، ورَدَّ أباطيلِ الفُصوصِ لسَعدِ الدِّينِ بنِ مَسعودِ بنِ عمرَ التَّفتازانيِّ ٧٩٢هـ، وتَصوُّراتِ النُّصوصِ على تَوهُّماتِ الفُصوصِ لمحمدِ بنِ محمدِ بنِ الخضرِ العَيزريِّ الغَزِّيِّ الشافعيِّ ٨٠٨هـ، وكَشفَ الظُّلمَةِ عن هذه الأُمَّةِ لمحمدِ بنِ عليٍّ المَشهورِ بابنِ نُورِ الدِّينِ الخَطيبِ ٨٢٥هـ، وحَواشي على الفُصوصِ ليحيَى بنِ يُوسفَ الصيمريِّ الحنفيِّ ٨٣٣هـ، والنَّصيحةَ لإسماعيلَ بنِ أبي بكرِ بنِ عبدِ الله المُقرِي اليَمنيِّ ٨٣٧هـ، والذَّريعةَ في نُصرةِ الشَّريعةِ للمُؤلِّفِ السَّابقِ، والحُجَّةَ الدَّامغةَ لِرجالِ الفُصوصِ الزَّائغةِ له أيضًا، وفَضيحةَ المُلحِدينَ ونَصيحةَ الموحِّدينَ لمحمدِ بنِ محمدِ بنِ محمدٍ البُخارِيِّ ٨٤١هـ، وفَتحَ النَّبيِّ في الرَّدِّ على ابنِ سبعينَ وابن عربي لمحمدِ بنِ أحمدَ بنِ عثمانَ الشُّوباطيِّ المالكيِّ ٨٤٢هـ، و«كَشفَ الغِطاءِ عن حَقائقِ التَّوحيدِ» لحُسينِ بنِ عبدِ الرَّحمنِ بنِ محمدٍ المَشهورِ بنُورِ الدِّينِ أبي محمدِ بنِ الأهدَلِ ٨٥٥هـ، وحُجةَ السَّفَرةِ البَرَرةِ على المُبتدِعةِ الفَجَرةِ الكَفَرةِ لعمادِ الدِّينِ بنِ مَنصورٍ الكَزرُونيِّ ٨٦٠هـ، تَنبيهَ الغبِيِّ على تَكفيرِ ابنِ عربي لإبراهيمَ بنِ عمرَ البِقاعيِّ ٨٨٥هـ، وتَحذيرَ العِبادِ من أهلِ العِنادِ ببِدعةِ الاتِّحادِ للمُؤلِّفِ السَّابقِ، وتَهديمَ الأركانِ له أيضًا، والقَولَ المُنبِي عن تَرجمةِ ابنِ العربي لمحمدِ بنِ عبدِ الرَّحمنِ بنِ محمدِ بنِ أبي بكرِ بنِ عثمانَ السَّخاويِّ الشافعيِّ ٩٠٢هـ، وحَياةَ القُلوبِ لعبدِ البارِي بنِ طَرخانَ ٩٣٦هـ، وتَسفيهَ الغبِيِّ في تَكفيرِ ابنِ العربي لإبراهيمَ بنِ محمدٍ الحلبيِّ

٩٥٦هـ، ونِعمَةَ الذَّريعةِ في نُصرةِ الشَّريعةِ للمُؤلِّفِ السَّابقِ، ودُرَّةَ المُوحِّدينَ ورِدَّةَ المُلحِدينَ له أيضًا، وتَنزيهَ الكَونِ على اعتِقادِ إسلامِ فِرعونَ لمحمدِ بنِ محمدٍ الغَمريِّ، المَشهورِ بسَبطِ المَرصفيِّ ٩٧٠هـ، والمَرتبةَ الشُّهوديَّةَ والمَنزِلةَ الوُجوديَّةَ لعليِّ بنِ سُلطانِ بنِ محمدٍ القارئِ ١٠٤١هـ، وذَيلَ الرِّسالةِ الوُجوديةِ له أيضًا، وقد أثبَت يحيَى أنَّها نُسخَةٌ من الأوَّلِ، وكِتابَ رَدِّ الفُصوصِ للمُؤلِّفِ السَّابِقِ، وفِرُّ العَونِ من مُدَّعِي إيمانِ فِرعَونَ للمُؤلِّفِ السَّابِقِ، والكامِلَ المُتدارِكَ في بَيانِ مَذهَبِ المُتصوِّفِ الهالِكِ لأحمدَ بنِ صَلاحِ بنِ محمدِ بنِ عليٍّ الدُّويرِيِّ ١٠١٨هـ، والصَّاعِقةَ المُحرِقةَ لصَفيِّ الدِّينِ محمدِ بنِ أحمدَ الحنفيِّ ١٠٦٠هـ، ونَتيجةَ التَّوفيقِ والعَونِ في الرَّدِّ على القائِلينَ بصِحَّةِ إيمانِ فِرعَونَ لبَدرانَ بنِ أحمدَ الخالِديِّ الذي وُجِدَ في القَرنِ الحادِي عشرَ الهِجريِّ القَرنِ السَّابعَ عشرَ المِيلادِيِّ.

(ب) المُتوقِّفونَ فيه:

وقد تَوقَّفَ فيه كَثيرٌ من العُلَماءِ، فلم يَترجَّحْ لهم حُكمٌ فيه، ممَّا كان سَببًا في أسَفِ صاحِبِ الدُّرِّ الثَّمينِ[1] ومنهم: الشَّيخُ أبو الحسنِ عليُّ بنُ الحسنِ الخَزرجيُّ الزَّبيديُّ اليَمنِيُّ ٨١٢هـ، والشَّيخُ محيي الدِّينِ بنُ أبي الفَرجِ بنِ الجَوزيِّ البَغداديُّ، والشَّيخُ عمادُ الدِّينِ بنُ كَثيرٍ ٧٧٤هـ، وقد حُكِي عن اليافِعيِّ أن مَذهبَه فيه التَّوقُّفُ، وهو مَثلٌ آخَرُ من أَمثلةِ الاضطِرابِ فيما حِيكَ حولَ الشَّيخِ محيي الدِّينِ[2].

---

(١) ص٣٥، وقد اعتمدنا عليه وعلى البقاعي وابن الأهدل فيما لم نذكر له مرجعا.

(٢) «الدر الثمين»: ٤٠، «البداية والنهاية»: ١٣/ ١٥٦، وانظر «الدر الثمين»: ٣٦، حيث يختلف

(جـ) **أنصارُه**: ونَستَطيعُ أن نُقَسِّمَ الحَديثَ عنهم كما قَسَّمنا الحَديثِ عن خُصومِه، فنَذكُرَ من بينِ من أصدَرَ الحُكمَ والفَتوَى لصالحِه:

مُحِبَّ الدِّينِ أبا عبدِ الله محمدَ بنَ محمودِ بنِ الحَسنِ البُخارِيَّ البَغداديَّ الشافعيَّ ٦٤٣هـ، وكمالَ الدِّينِ أبا محمدٍ عبدَ الواحِدِ بنَ عبدِ الكَريمِ بنِ خَلفٍ الأنصارِيَّ الزَّملكانيَّ ٦٥١هـ، وأحمدَ بنَ عبدِ الله الطَّبريَّ السُّبكيَّ الشافعيَّ ٦٩٤هـ، وأحمدَ بنَ محمدِ بنِ عَطاءِ الله السَّكندريَّ ٧٠٩هـ، وناصرَ الدِّينِ عبدَ الله بنَ عمرَ بنِ عليٍّ البَيضاويَّ ٧١٦هـ، وأحمدَ ابنَ عبدِ الرحمنِ بنِ محمدٍ الحَريريَّ ٧٥٨هـ، وعَفيفَ الدِّينِ عبدَ الله بنِ سَعدِ بنِ عليٍّ اليافِعيَّ ٧٦٨هـ، ونَجمَ الدِّينِ طاهِرَ بنَ عَربشاه الأصفهانيَّ ٧٨٦هـ، ووليَّ الدِّينِ المَلوِيَّ ٧٩٤هـ، ونَجمَ الدِّينِ البَهِيَّ ٨٠٨هـ، ومجدَ الدِّينِ محمدَ بنَ يَعقوبَ بنِ محمدِ بنِ إبراهيمَ الشِّيرازيَّ الفَيروزآباديَّ ٨١٧هـ، وعَلاءَ الدِّينِ أبا الحسنِ بنَ سلامٍ الدِّمشقيَّ ٨٢٩هـ، وأحمدَ بنَ عليِّ بنِ محمدِ بنِ حَجرٍ العَسقلانيَّ ٨٥٢هـ، وجلالَ الدينِ السُّيوطيَّ ٩١١هـ، وأبا يحيَى زَكريَّا بنَ محمدٍ الأنصاريَّ الشافعيَّ ٩١٦هـ، وابنَ كمال باشا٩٤٠هـ، وأحمدَ بنَ محمدِ بنِ عليِّ بنِ حَجرٍ الهَيثميَّ ٩٧٣هـ، وسَعدِي أفندي حامِدَ بنَ محمودٍ القَسطمونيَّ ٩٨٥هـ، والبَدرَ بنَ الشِّهابِ ٩٨٨هـ، والشَّمسَ البِساطيَّ ١٠٠٤هـ، وعبدَ الرحمنِ بنَ عبدِ الكَريمِ بنِ إبراهيمَ الشافعيَّ ٩٧٥هـ، وعبدَ الوهابِ العَرضيَّ الشافعيَّ ٩٦٧هـ،

النقل عن ابن كثير.

ومحمدَ بنَ إبراهيمَ بنِ عبدِ الرحمنِ العِماديَّ الدِّمشقيَّ ١١٣٥هـ. وأمَّا فيما يَتصِلُ بالدِّراساتِ فنَستطيعُ أن نُشيرَ إلى ما يلي:

كِتابِ الإرشادِ لعَفيفِ الدِّينِ عبدِ الله بنِ أسعدَ بنِ عليٍّ اليافِعيِّ الشافعيِّ ٧٦٨هـ ، ولَواقِحِ الأنوارِ في الرَّدِّ على مَن أنكَرَ على العارِفينَ لَطائفَ الأسرارِ لسِراجِ الدِّينِ عمرَ بنِ إسحاقَ بنِ أحمدَ الهِنديِّ ٧٧٣هـ، ورِسالَةٍ في الرَّدِّ على المُعترِضينَ على محيي الدِّينِ لمحمدِ بنِ يَعقوبَ بنِ محمدِ بنِ إبراهيمَ الشِّيرازيِّ الفَيروزآباديِّ ٨١٧هـ، وكِتابِ هِدايَةِ السَّالكِ إلى أهدَى المَسالكِ لمحمدِ بنِ محمدٍ المِزجاجيِّ حوالي ٩٠٠هـ، ورِسالةٍ في الرَّدِّ على بَعضِ مَن أنكَرَ على أهلِ الطَّريقِ لعلاءِ الدِّينِ أحمدَ بنِ أحمدَ المَهائميِّ ٨٣٥هـ ، ورِسالةٍ على بَعضِ أقوالِ ابنِ عربي لمحمدِ بنِ حمزةَ المَشهورِ بشَمسِ الدِّينِ ٨٦٣هـ ، وتَنبِئةِ الغَبيِّ بتَبرئةِ ابنِ عربي لجَلالِ الدِّينِ السُّيوطيِّ ٩١١هـ، ورِسالةٍ في الانتِصارِ للشَّيخِ محيي الدِّينِ لعليِّ بنِ مَيمونِ ابنِ أبي بكرٍ المَغربيِّ ٩١٧هـ ، والجانِبِ الغَربيِّ في حَلِّ مُشكلاتِ ابنِ العربي لمحمدِ بنِ محمدِ بنِ حامدِ الدِّينِ المَشهورِ بالشَّيخِ المكيِّ حوالي ١٠٠٠هـ، وكِتابِ عَينِ الحياةِ في مَعرفةِ الذَّاتِ والأفعالِ والصِّفاتِ لمحمدِ ابنِ محمدِ بنِ حامدِ الدِّينِ المَشهورِ بالشَّيخِ المكيِّ، وبعُنوانٍ مَجهولٍ لعليِّ ابنِ عطيةَ المَشهورِ بعلوانَ الشافعيِّ ٩٣٦هـ، والكِبريتِ الأحمرِ في بَيانِ عُلومِ الشَّيخِ الأكبرِ لعبدِ الوهابِ الشَّعرانيِّ ٩٧٣هـ ، والقَولِ المُبينِ في الرَّدِّ عن الشَّيخِ محيي الدِّين للشَّعرانيِّ ، ورِسالةِ البَسنويِّ في إيمانِ فِرعونَ

لعبدِ الله الرُّوميِّ ١٠٥٤هـ ، والرَّدِّ المَتينِ عن الشَّيخِ محيي الدِّين لإبراهيمَ بنِ حسنٍ الشُّهرزُوريِّ المدنيِّ ١١٠١هـ، وإجازةٍ ونَصيحةٍ للمؤلِّفِ السَّابقِ ، ورِسالةٍ في تَحقيقِ كَلامِ ابنِ عربي لمَولانا سيد هاشِم ، وربَّما كان هاشِمَ بنَ سليمانَ بنِ إسماعيلَ بنِ عبدِ الرَّحمنِ الحُسينيَّ ١١٠٧هـ، والسِّرِّ المُختبِي في ضَريحِ ابنِ العربي لعبدِ الغني النَّابلسيِّ ١١٤٣هـ، والرَّدِّ المَتينِ على مُنتقصِ العارِفِ محيي الدِّين للمُؤلِّفِ السَّابقِ، ومِفتاحِ الوُجودِ الأشهَرِ في تَوجيهِ كَلامِ الشَّيخِ الأكبَرِ لعبدِ الله الصُّلَيحيِّ ١١٨٢هـ، وذَيلِ مِفتاحِ الوُجودِ الأشهَرِ للمُؤلِّفِ السَّابقِ، والفَتحِ المُبينِ في رَدِّ اعتِراضِ المُعترِضِ على محيي الدين لنُورِ بنِ شِهابِ الدِّينِ أحمدَ العَطَّارِ، ودَفعِ اعتِراضِ راغِب باشا في حَقِّ الفُصوصِ لطاهرِ بنِ محمد الإله زارِي، ورِسالةِ التَّحقيقِ في الرَّدِّ على الزِّنديقِ لمؤلِّفٍ مَجهولٍ، ومَناقبِ ابنِ عربي للشَّيخِ عليِّ بنِ مَيمونٍ المغربيِّ ٩١٧هـ، والاغتِباطِ لمُعالجةِ ابنِ الخيَّاطِ لمحمدِ بنِ يَعقوبَ الفَيروزآباديِّ ٨١٩هـ، والجامِعِ الأزهرِ لعليِّ بنِ إبراهيمَ ابنِ أحمدَ الحلبيِّ ١٠٤٤هـ، والطَّالِعِ الأنورِ للشَّيخِ خَليلِ الطَّرابلسيِّ، وقُرَّةِ أهلِ الحَظِّ الأوفَرِ لحامدِ بنِ عليِّ بنِ إبراهيمَ العِماديِّ، حوالي ١٢٠٠هـ، وكِتابِ الواحِدِ لعبدِ الغفارِ بنِ أحمدَ القُوصيِّ ٧٠٨هـ.

وكما رَكَّزَ الخُصومُ على تُهمَةِ التَّكفيرِ بظاهِرِ العِباراتِ، رَكَّزَ الأنصارُ في دِفاعِهِم عنه على الاحتِجاجِ بأنَّ ظاهِرَ عِباراتِه ليس سوَى تَعبيراتٍ رَمزيَّةٍ، مُهمِلينَ فَهمَ نَظرتِه الرَّمزيةِ إلى القَضايا الكُلِّيةِ، بل والفَرعيةِ المُتعلِّقةِ بالحَقِّ والعالَمِ والإنسانِ، وذلك كُلُّه لكي يُسَلِّموا للشَّيخِ عَقيدتَه، وقد لاحَظَ

الدُّكتور عفيفي شَيئًا من ذلك؛ إذ يَقولُ: «وقد كان اهتِمامُ الباحِثينَ الذين درَسُوا كُتبَه، وتَكلَّموا عنه، مَحصورًا في دائرةِ عَقيدَتِه وصِحَّةِ إسلامِه، وقَلَّ منهم مَن تَصدَّى لفَهمِه وتَقديرِ مَذهبِه كامِلًا، أو إبرازِ فَلسَفتِه الصُّوفيَّةِ في صُورةٍ واضِحةٍ، وإن ابنَ عربي رَجلٌ يَشغَلُ قارِئَه بمَعانِيه ومَرامِيه أكثَرَ ممَّا يَشغَلُه بأَلفاظِه، ولكنَّ الكَثيرَ ممَّن قَرَؤوا كُتبَه قَنِعوا بالنَّظرةِ السَّطحيةِ إليها، وحَكَمُوا بذلك عليها وعليه»[١].

والذين اهتمُّوا اهتِمامًا جادًّا بفِكرِه حاوَلوا بقَدرِ ما يُمكِنُهم التَّوفيقَ بينه وبين الأَشعريةِ؛ كي يُبعِدوا عنه السُّخطَ وعُنفَ الاتِّهامِ، مُتناسِينَ أن الأَشعريةَ لا تُمثِّلُ سوَى خُطوةٍ يَمضِي الشَّيخُ إلى أبعَد منها، وإن اقترَب منهم كَثيرًا، وخَيرُ مِثالٍ على ذلك مُحاوَلةُ الشَّعرانيِّ في دِراساتِه السَّالِفةِ، كما يُلاحَظُ أن بَعضَ أنصارِه كانُوا من الشِّيعةِ الإسماعيليةِ والاثنا عَشريةِ، وقد جرَّ عليه ذلك تُهَمًا غَزيرةً تَعرَّضنا لها في رِسالتِنا هذه[٢].

(د) دِراساتٌ حَديثةٌ: وهي تَنقسِمُ إلى: دِراساتٍ خُصِّصت لابنِ عربي، أو رَكَّزت عليه، أو تَعرَّضت لبَعضِ قَضاياه الهامَّةِ.

---

(١) مقال لعفيفي في تراث الإنسانية.

(٢) وانظر «شذرات الذهب»: ٥/ ١٩٠ – ٢٠٢، «الدر الثمين»: ٢٣، ٢٤، ٢٥ – ٣٤، ٦٤ – ٨١، «اليواقيت»: ١/ ١٠ – ١١، ٨٩، ٩٠، «القول المبين»: ١٣١ ب – ١٣٥ أ، «الكتاب التذكاري»: ٢٣، «جامع كرامات الأولياء»: ١٩٨ – ٢٠٢، وانظر على سبيل المثال في عدم فهم المصطلح كما يقول سراج الدين البلقيني، والمخزومي: «تنبيه الغبي»: ٣٨ – ٤٠، وانظر صاحب «أعلام الإسماعيلية»، الذي يحاول جعله إسماعيليا: ٥٠٥ – ٥٠٦، وانظر من بحثنا هذا موقفه من الكلام والمتكلمين: ٢١٦ – ٢٢٣، وانظر: ٤٧ – ٥٣.

ومِن أهمِّها: الكِتابُ التذكارِيُّ الذي صدَرَ بمُناسَبةِ الذِّكرَى المِئويةِ الثَّامنةِ لِميلادِ ابنِ عربي، ويَحتوِي على هذه المَجموعةِ الطَّيبةِ من الدِّراساتِ التي تَناوَلت آفاقًا مُتعدِّدةً، وجَمَعت بين أنصارِه وخُصومِه.

الأعيانُ الثَّابتةُ في مَذهبِ ابنِ عربي، والمَعدوماتُ في مَذهبِ المُعتزلةِ، وابنُ عربي في دِراساتي، وكلاهما للدُّكتورِ «أبو العِلا عَفيفي» الذي اعتبَرَ أبا المُتخَصِّصينَ العَربِ في الدِّراساتِ الخاصَّةِ بابنِ عربي، وقد صدَرَت له بالإضافةِ إلى المَقالَتينِ السَّابِقتينِ مَقالةُ «من أين استَقَى محيي الدِّين ابنُ عربي فَلسفتَه الصُّوفيَّةَ»، ومَقالةُ «نَظريَّاتِ الإسلامِيينَ في الكَلمةِ الإلهيَّةِ»، وكان ابنُ عربي مِحورَ الحَديثِ، ومَقالةُ «عَذراءَ في حَياةِ صُوفيٍّ» عن نَظريَّتِه في الحُبِّ الإلهيِّ، و«المِعراجُ الصُّوفيُّ عندَ ابنِ عربي»، وهو بَحثٌ بالإنجليزيةِ، وفِهرِستُ المُصنَّفاتِ المُشارُ إليه، وهو خُلاصَةُ بَحثٍ بالإنجليزيةِ، ألقَاه في مُؤتمرِ المُستشرِقينَ الثَّالثِ والعِشرينَ بـ «كامبرِيدجَ» ١٩٥٤م، ونَشرَتُه السَّالِفةُ لفُصوصِ الحُكمِ الذي دخَلَ به في غِمارِ المَعركةِ السَّالفةِ التي دارَت حولَ الفُصوصِ، ومَقالٌ مُطوَّلٌ عن «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ في تُراثِ الإنسانيةِ» كما أشارَ إلى مُحاوَلةٍ لم تَخرُجْ عن حَيِّزِ الوُجودِ، وهي تَرجمَتُه للفُصوصِ مع بَعضِ التَّعليقاتِ إلى الإنجليزيةِ بتَشجيعٍ من أُستاذِه «نيكلسون»[1]، وبَحثُه لرِسالةِ الدُّكتوراه من «كامبرِيدجَ»: «الفَلسفةُ الصُّوفيَّةُ لمحيي الدِّين ابنِ عربي»، و«أبو القاسِمِ بنُ قَسِيٍّ وشَرحُ كِتابِه خَلعِ النَّعلينِ المَنسوبِ لابنِ عربي، كما تَناوَلَه في كِتابِه: «التَّصوُّفُ الثَّورةُ الرُّوحيَّةُ في

(١) «الكتاب التذكاري»: ٢٥.

الإسلامِ»، ولكنَّ الرَّجلَ أسرَفَ، كما أسرَفَ المُستشرِقونَ، فلم يُوَجِّهْ هَمَّه إلى دِراسَةِ الطَّابَعِ الرَّمزيِّ لنَظرياتِ ابنِ عربي، بل استَهوَته حُمَّى إرجاعِ الفِكرِ الإسلاميِّ إلى المَصادرِ الخارِجيةِ؛ ولهذا نرَى ابنَ عربي متَّهمًا عندَه لخُصوبتِه بكُلِّ المَصادرِ الأجنَبيةِ التي أرجَعَ إليها الفِكرَ الإسلاميَّ[١]، و«كُنوزٌ في رُموزٍ» للدُّكتور محمد مُصطَفى حِلمي الذي حاوَلَ مُحاوَلةً يائسةً بالإشارَةِ إلى رُؤوسِ مَوضوعاتِ ابنِ عربي[٢]، و«طَريقَةُ الرَّمزِ عندَ ابنِ عربي في دِيوانِه تُرجمانِ الأشواقِ» للدُّكتور زكي نجيب محمود، وقد انتَهَى منه إلى اتِّهامِ ابنِ عربي بالتَّصنُّعِ في استِخراجِ الدَّلالةِ الرَّمزيةِ[٣]، وبَحثُ «أبو مَدينَ وابنُ عربي» للدُّكتور عبدِ الرَّحمنِ بَدوي، حاوَلَ فيه أن يَعقِدَ صِلةً بينهما، وافترَضَ مُقابلتَهما، وقد أَبطَلنا هذا آنِفًا، وطَريقةُ بدوي عُمومًا تَقومُ على تَناوُلٍ بَشريٍّ للظَّاهِرةِ الصُّوفيَّةِ وهيامٍ بالاتِّجاهاتِ المُنحَرفةِ في الإسلامِ[٤].

وأمَّا بَحثُ «محيي الدِّينِ بنُ عربي وغُلاةُ الصُّوفيَّةِ» للأستاذِ عبَّاس العزاويِّ، فقد رَمَى فيه بابنِ عربي في أحضانِ الغُلوِّ الباطنِيِّ جُملةً

---

(١) وانظر اعترافه بهذا في مقاله المذكور: «من أين استقى محيي الدين»، و«الكتاب التذكاري»: ١٨.

(٢) «الكتاب التذكاري»: ٣٥ – ٦٩.

(٣) «الكتاب التذكاري»: ٦٩ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق: ١١٥ – ١٣١، «دراسات في الإنسانية والوجودية»: ٦٥ – ١٠٤، «شخصيات قلقة»، و«من تاريخ الإلحاد في الإسلام»: ٤- ٩ القاهرة ١٩٤٥م.

واحِدةً[١]، وبَحثُ «فَلسفةُ الأخلاقِ الصُّوفيَّةِ عند ابنِ عربي» للدُّكتور تَوفِيق الطَّويلِ الذي أهمَلَ فيه فَرقًا خَطيرًا بين الرِّياضَةِ الصُّوفيَّةِ والتَّطهُّرِ الفَلسفيِّ، ممَّا أدَّى به إلى اتِّهامِه برَفعِ المَسئوليةِ الخُلُقيةِ عن الإنسانِ عامَّةً، وعن العارِفِ الواصِلِ إلى الله خاصَّةً، على ضَوءِ مَذهَبِه في وَحدةِ الوُجودِ والجَبريةِ السَّائدةِ في الكَونِ، على خِلافِ ما وَصَلنا إليه[٢]، و«المَعرِفةُ عندَ محيي الدِّينِ ابنِ عربي» للدُّكتورِ محمد غلَّاب رَحِمَهُ اللَّهُ، وفيه يُبدِي إعجابَه بابنِ عربي كدَأبِه في الإعجابِ بالاتِّجاهِ الفَلسفيِّ، ومِن ثم ارتَكَبَ خَطأَ إسنادِه إلى غَيرِه، ويَنفِي عنه وَحدةَ الوُجودِ والحُلولَ، مع أنَّه اتَّهمَه من قبلُ بالقَولِ بالوُجودِ الواحِدِ[٣]، و«نُصوصٌ تاريخيةٌ خاصَّةٌ بنَظريةِ التَّوحيدِ في التَّفكيرِ الإسلاميِّ» للدُّكتور عثمان يحيَى، وقامَ فيه بنَشرِ تَعليقاتٍ لابنِ سُودكينَ النُّورِيِّ تِلميذِ ابنِ عربي المُباشِرِ على بَعضِ فَقراتِ التَّجلِّياتِ، و«كَشفُ الغاياتِ فيما اكتَنَفت عليه التَّجلِّياتُ» لمُؤلِّفٍ مَجهولٍ، وقرَّرَ فيه نَظريَّتَه الخاصَّةَ في وَحدةِ الإيجادِ، ويُعتبَرُ الرَّجلُ هو المُتخصِّصَ الآنَ في دِراساتِ ابنِ عربي، وقد قامَ بدِراساتٍ على جانِبٍ كَبيرٍ من الأهمِّيةِ، منها ما سبَقَ الإشارَةُ إليه عن دِراسَتِه لمُؤلَّفاتِ ابنِ عربي، وقِيامُه بتَحقيقِ نُسخةِ ابنِ عربي الخَطِّيةِ من «الفُتوحاتِ المَكيةِ»، ولكنَّ عَيبَه الخَطيرَ أنَّه يُحاوِلُ جَرَّ ابنِ عربي، سواءٌ في دِراساتِه أو في تَحقيقاتِه، إلى حَمأةِ الفِكرِ الإسماعيليِّ،

---

(١) «الكتاب التذكاري»: ١٣١ - ١٥٣، ومن بحثنا هذا: ص٣٧٢-٣٧٧.

(٢) «الكتاب التذكاري»: ١٥٥ - ١٨٣، وانظر في هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٥٨.

(٣) «الكتاب التذكاري»: ١٨٣ - ١٠٩.

كما أثبَتَ هذا البَحثُ[١]، والبَحثُ الذي أشَرنا إليه آنِفًا للدُّكتورِ التَّفتازانيِّ عن الطَّريقةِ الأكبَريةِ، وهو يُعطِي نَفسَ الانطِباعِ الذي أعطَاه الشَّعرانيُّ من قبلُ[٢]، وبَحثٌ عن وَحدةِ الوُجودِ بين ابنِ عربي و«اسبنوزا» للدُّكتورِ إبراهيمَ بيومي مدكور، الذي يَنحو فيه مَنحَى الدُّكتورِ محمود قاسِم رَحِمَهُ اللَّهُ في كِتابِه الأخيرِ «محيي الدِّين ابنُ عربي وليبنتز»؛ أي مُحاوَلةُ رَبطِ الصِّلةِ بين ابنِ عربي وفَلاسِفةِ وَحدَةِ الوُجودِ والعِرفانِ الرَّمزِيِّ المُحدَثينَ من جِهَةِ مَوضوعيَّةِ مُقارَنةِ بَحثِه للقَضايا مع عَدمِ الانتِباهِ للفُروقِ[٣]، وقد احتَوَت المَجموعةُ على ثَلاثِ دِراساتٍ باللُّغةِ الأجنبيةِ؛ اثنَتينِ منها باللُّغةِ الإنجليزيةِ أولاهما لـ «مونتجمري وات» THE WAMEN PILGRIANS, PSYAHALO GLCAL REFLECTION ON AMYSTICAL ODE عن فَلسَفةِ الأُنوثةِ الرَّمزيةِ عند ابنِ عربي مَحَلِّ الاتِّهامِ[٤].

والثَّانيةُ لسيد حسين نصر «ابنُ عربي في البِلادِ المُتحدِّثةِ بالفارسيةِ» SIAN SPEAKINE WORLD، ونحَا فيها مَنحَى عُثمان يحيَى في الرَّبطِ بين ابنِ عربي والاتِّجاهاتِ الشِّيعيةِ المُنحَرفةِ[٥]، والثَّالثةُ بالفَرنسيةِ لـ «لويس جارديه» التَّجرِبةُ والغُنُوصُ عندَ ابنِ عربي EXPERIENCE

(١) المرجع السابق: ٢٢١ - ٢٦٩، وانظر من هذا البحث: ٣/ ٢٩٥-٣٠٤،٣٤٣-٣٤٦.

(٢) «الكتاب التذكاري»: ٢٩٥ - ٣٥٧.

(٣) المرجع السابق: ٣٦٧، ومن هذا البحث: ٣/ ١٣٧-٢٧٠

(٤) المرجع السابق: ١٠٧ - ١١٥، ومن هذا البحث: ٣/ ٥٥٩-٥٩٩.

(٥) المرجع السابق: ٣٥٧ - ٣٦٧.

ET GNESE CHES IBN ARABL عُقِدت فيه المُقارَنةُ بينه وبين ألوانِ الغُنُوصِ المُنحَرفةِ[١]، ومن هذا النَّوعِ مُحاوَلةُ «كُوربانَ» في «الخَيالِ الخلَّاقِ في تَصوُّفِ ابنُ عربيL, IMGINATION CREARTRICE DAN LE SAUFISME D, IBI ويُحاوِلُ فيه رَبطَ ابنِ عربي بِرباطٍ مُحكَمٍ مع التَّشيُّعِ، وهي نَفسُ المُحاوَلةِ التي حاوَلها في الفقرةِ التي خَصَّصَها لابنِ عربي في كِتابِه «تاريخُ الفَلسفةِ الإسلاميةِ»، وفي كَثيرٍ من كُتبِه عن السُّهرَوَرديِّ المَقتولِ الذي أَولاه عِنايتَه، والمُستشرِقُ الإسبانيُّ «ميجل آسين بلاثيوس»، وخاصَّةً في كِتابِه «ابنُ عربي ومَذهَبُه»، الذي تَرجَمه الدُّكتور عبدُ الرَّحمنِ بدوي، ودِراسَتِه عن «ابنُ مَسرَّةَ الأندلُسيُّ ومَدرستُه» و«عُلومُ الآخِرةِ الإسلاميَّةِ وأَثَرُها في الكُوميدِيا الإلهيةِ»، وقد وَقَعَ في خَطأِ رَدِّ ابنِ عربي إلى الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ والمَسيحيةِ التي ركَّزَ عليها، وفي الاعتِمادِ على الكُتبِ المَنسوبةِ خَطأً لابنِ عربي، كمُحاضَراتِ الأبرارِ ومُسامراتِ الأخيارِ[٢]، وهو نَفسُ الخَطأِ الذي وقَعَ فيه «نيكسلون»، وخاصَّةً في كِتابَيه «صُوفيَّةِ الإسلامِ» و«في التَّصوُّفِ الإسلاميِّ وتاريخِه»، الذي ركَّزَ فيه على نَظريةِ الكَلِمةِ، على الرَّغمِ من مُلاحظاتٍ جَيِّدةٍ حَفِظت لابنِ عربي بَعضَ أَصالَتِه[٣]، وهذا ما فعَلَه أيضًا الدُّكتورُ الذَّهبيُّ في كتابِه «التَّفسيرُ والمُفسِّرون»[٤]، وزكي مُبارَك

(١) المرجع السابق: ٢٦٩ - ٢٩٣.

(٢) انظر مقدمة بدوي.

(٣) انظر من بحثنا هذا: ٣/ ١٥٣-١٦٢.

(٤) انظر من بحثنا هذا: ص٣٣٣-٣٥٩.

في «التَّصوُّفُ الإسلاميُّ»، والدُّكتور علي سامي النَّشار في «نَشأَةُ الفِكرِ الإسلاميِّ»، و«فيدون» والمُستشرِقُ «آربري» وعلي حسن عبد القادر في «مُقدِّمةُ الرِّياضَةِ وأَدَبُ النَّفسِ للتِّرمذيِّ»، وخاصَّةً فيما يَتعلَّقُ بخَتمِ الولايةِ و«جُولد تسيهر» في الفَصلِ الذي خَصَّصه لابنِ عربي في «مَذاهبُ التَّفسيرِ الإسلاميِّ»، والذي يَعتَمِدُ فيه على تَفسيرِ ابنِ عربي المَنسوبِ إليه خَطأً، مع أنَّه للقاشاني، و«العَقيدةُ والشَّريعةُ»[١]، وعبدُ القادرِ محمود في «الفَلسفةُ الصُّوفيَّةُ في الإسلامِ»، و«نيبرج» في نَشرتِه لرَسائلَ ثَلاثٍ لابنِ عربي، هي عَقلُه المُستوفِزُ وإنشاءُ الدَّوائرِ والتَّدبيراتُ الإلهيَّةُ. و«شيدر» في نَظريَّةِ الإنسانِ الكامِلِ عند المسلمين، مَصدَرُها وتَصويرُها الشِّعريُّ، والشِّيبيُّ في كِتابَيه «الفِكرُ الشِّيعيُّ»، و«الصِّلةُ بين التَّشيُّعِ والتَّصوُّفِ»، وقد حاوَلَ فيهما رَدَّ التَّصوُّفِ، وابنَ عربي على وَجهِ الخُصوصِ وبالتَّفصيلِ، إلى التَّشيُّعِ المُنحرِفِ، ولم يَكُنِ الأمرُ مَقصورًا على الخُصومِ وهُواةِ الرَّدِّ على المَصادرِ الأجنبيةِ، بل كان هناك تِلميذُه المُحدِّثُ الأميرُ عبدُ القادرِ الجَزائريُّ في دِراسَتِه المُشارِ إليها، وسُرورٌ في «محيي الدِّين بنُ عربي» وفَرغلي في «سُلطانُ العارِفينَ»، والدُّكتور الزَّفْرِيُّ في «رِسالتِه للدُّكتوراه، المُقدَّمةِ إلى كُليَّةِ أُصولِ الدِّينِ»، وعبدُ القادرِ عطًا في نَشرتِه للعَبادِلةِ، ولكنَّها نَحَتْ كُلُّها مَنحَى الشَّعرانيِّ في الاعتِذارِ بتُهمةِ الدَّسِّ التي أَبطَلناها فيما سبَقَ، ويُمَثِّلُهم أيضًا فَريقٌ من المُستشرِقينَ المُحدَثينَ الذين أَسلَمُوا وكان لهم صِلَةُ حُبٍّ رُوحيٍّ بالشَّيخِ محيي الدِّين بنِ عَربي، إمَّا لسُلوكِ بَعضِهم للطَّريقِ الصُّوفيِّ،

---

(١) المرجع السابق.

وخاصَّةً الطَّريقَ الشَّاذُليَّ، الذي كان له صِلةٌ وَثيقةٌ لرُوحانيةِ الشَّيخِ الأكبرِ، كما أشَرنا آنِفًا، وإمَّا لإعجابِهم برُوحانيةِ الإسلامِ المُتجليةِ في التَّصوُّفِ.

ونَستطِيعُ أن نَذكُرَ منهم «عبدَ الواحدِ يحيَى» أو «رينيه جينو» الذي لا يَكادُ تَخلو دِراسَةٌ له بالفَرنسيةِ من الإشارةِ إلى ابنِ عربي، وخاصَّةً في «رَمزيةِ الصَّليبِ»، وعبدَ الهادِي الفنلنديَّ الذي كان ذا صِلةٍ وَثيقَةٍ بالشَّيخِ عليش الكَبيرِ الشَّاذُليِّ المَشهورِ، وعن طَريقِه تَعَرَّف الأوَّلُ به، وقد ألَّفَ في إيطاليا جَمعيةً سُمِّيت «الأكبريةَ» قامَت على مَبادئ: دِراسَةِ ونَشرِ مُؤلَّفاتِ ابنِ عربي وتَعاليمِه، وتَقديمِ المُساعدةِ المادِّيةِ لسالِكي الطَّريقةِ، ودِراسةِ مَشايخِ التَّصوُّفِ الكِبارِ كجلالِ الدِّينِ الرُّوميِّ والجِيليِّ، وعَدمِ الاهتِمامِ بالسِّياسةِ، واشترَكَ الاثنانِ في تَقديمِ الدِّراساتِ عن ابنِ عربي في مَجلةِ «المَعرفةِ» بفَرنسا إلى أن تُوفِّي سنةَ ١٩١٧م، وحمَلَ الرَّايَةَ بعدَه «جِينو» الذي أسلَمَ وتَسمَّى باسمِ عبدِ الواحدِ يحيَى، رَمزًا للوَحدانيةِ والحَياةِ الرُّوحيةِ بعدَ طُولِ مماتٍ، وكان من أغراضِ تلك الجَمعيةِ أيضًا عَقدُ صِلَةٍ بين المُهتمِّينَ بالقَضايا الرُّوحيةِ والرَّمزيةِ من الشَّرقيينَ والغَربيينَ، وما زالَت تَجِدُ صَداها إلى اليَومِ، وكانُوا أقرَبَ إلى مَنهَجِنا إلا أنَّهم لم تُتَحْ لهم فُرصَةُ الدِّراسةِ الكامِلةِ لابنِ عربي على وَجهِ الخُصوصِ[١].

وهكذا نرَى أن الدِّراساتِ الحَديثةَ قد انعكَسَ فيها ما كان عليه الأنصارُ والخُصومُ القُدماءُ، وما يُظَنُّ أنَّهم تَفرَّدوا به، وهو المُقارَنةُ وإرجاعُ ابنِ عربي إلى غَيرِه، فقد قامَ به ابنُ تَيميَّةَ وأمثالُه، كابنِ الأَهدلِ، الذين أرجَعُوا

(١) «الفيلسوف المسلم»: ٢٤ -٣٢.

ابنَ عربي إلى كُلِّ الاتِّجاهاتِ الباطِنيةِ والفَلسفيةِ والكَلاميةِ المُنحرِفةِ، التي كانت تَعمَلُ عَمَلها في الحَقلِ الفِكريِّ الإسلاميِّ، ولهذا أقدَمنا على هذه الدِّراسةِ التي بين أَيدِينا[1]، وهذا ما سنَزيدُه بَيانًا في الفِقرةِ التَّاليةِ:

٧- مَنهَجُنا في دِراسةِ ابنِ عربي:

لقد باتَ واضِحًا من كُلِّ ما سبَقَ وُجوبُ دِراسةِ ابنِ عربي رَمزيًّا، وخاصةً أن ابنَ عربي نَفسَه يَعترِفُ بانتِهاجِه المَنهجَ الرَّمزيَّ، وقد قامَ الكَثيرُ بهذا العَملِ كما ذَكَرنا، ولكن على نَحوٍ مُتفرِّقٍ، ربَّما أملاه طَبيعَةُ مُعالَجتِهم وأُسلوبِ تَأليفِهم، وخاصَّةً أُسلوبَ الشَّرحِ والتَّعليقِ فيما يَختصُّ بمَدرسةِ الفُصوصِ، كما أَملاه اقتِصارُهم على تَفسيرِ ابنِ عربي من جِهةِ الألفاظِ والمُصطلحاتِ، وإهمالُ نَظرتِه الرَّمزيةِ العِلميةِ إلى القَضايا ككُلٍّ، فابنُ عربي له نَظرَتُه الفَلسفيةُ الصُّوفيَّةُ العامَّةُ في الحَقِّ والعالَمِ والإنسانِ، إلى جانبِ الأُسلوبِ الرَّمزيِّ، أي: إنَّهم قد ارتكَبُوا خَطأينِ أساسِيينِ على الأَقَلِّ، أولُهما الاقتِصارُ على النَّاحيةِ الشَّكليةِ من المَنهجِ الرَّمزيِّ الخاصَّةِ بالألفاظِ والمُصطلحاتِ، وثانيهما: أنَّهم رَكَّزوا في عِلاجِهم على النَّحوِ الكَلاميِّ والفَلسفيِّ في مُعالجةِ القَضايا كما فعَلَ الشَّعرانيُّ وعفيفي على سَبيلِ المِثالِ، ولم يُحاوِلوا تَبيُّنَ مُساهمَةِ نَظرتِه الرَّمزيةِ في حَلِّ مُشكلاتِ

(١) لم نكن هنا بسبيل الإحصاء، بل أردنا تصوير الاتجاهات الأساسية فحسب، ولكن انظر بحوث مؤتمر المستشرقين الرابع عشر ط باريس ١٩٠٦م، و«مجلة الجمعية الأسيوية الملكية»: ٨٠٦ - ٨٢٤، ١٩٠٦م، «الأعلام»، للزركلي: ١٠/ ٧، وتور أندريه في «شخصية محمد»: ١٩١٧، فصل ٦، وماكس هورتن في «الفلسفة في الإسلام»: ١٥٤ - ١٧١، وانظر دراسة يحيى عن كتب ابن عربي.

هذه القَضايا، بل إنَّهم لم يَستكمِلوا دِراسةَ النَّاحيةِ الأُولى فلن تَجِدَ قبلَنا مَن درَسَ مَنهجَ ابنِ عربي الرَّمزيَّ ووَسائلَه وأُسُسَه التي قامَ عليها، كما فَعَلنا نحن في هذه الدِّراسةِ، كما أنَّك لن تَجِدَ من بين نَظرَتِه الرَّمزيةِ ومُساهَمتِها في حَلِّ المَشاكلِ العِلميةِ وبين شُموليَّتِها وعُموميَّتِها كما فَعَلنا نحن[1].

ولكن كان دون هذا اللَّونِ من الدِّراسةِ خَرطُ القَتادِ كما تَقولُ العَربُ، فإنَّنا نَعتقِدُ أنَّه لم يُوضَعْ من الصُّعوباتِ أمامَ باحِثٍ في قَضيةٍ عِلميةٍ أو في شَخصيةٍ من الشَّخصياتِ الغامِضةِ ما يَفوقُ ما هو مَوضُوعٌ في طَريقِ الباحِثِ في إنتاجِ ابنِ عربي، وفي هذا اللَّونِ من الدِّراسةِ:

وأوَّلُ هذه الصُّعوباتِ: حَساسيةُ الحَديثِ عن قَضايا فاصِلةٍ بين الكَلامِ والفَلسفةِ والتَّصوُّفِ، وخاصَّةً أن جانِبًا كَبيرًا من عُلَمائِنا الذين تَربَينا على تَقديرِهم، وأُشرِبنا صِغارًا حُبَّهم، وَقَفوا في مُواجهَةِ ابنِ عربي، وكَثيرًا ما خَطَرت ببالِنا هذه الصُّعوبةُ ليس في البِدايَةِ فحسبُ، بل وبعد خُطواتٍ مُتقدِّمةٍ في هذا البَحثِ، ولكنَّنا تَغلَّبنا عليها بالشَّوقِ الذي يُثيرُه عُنفُ الصِّراعِ في المَشاهدِ، وشَرعيةِ حَقِّ المُتأخِّرِ في أن يُدليَ بدَلوِه كما أدلَى المُتقدِّمُ، وحُبِّنا للتَّصوُّفِ والصُّوفيةِ على وَجهِ العُمومِ، الذي يَقِفُ إلى جانِبِ حُبِّنا لمَن وَقَفَ من الكِبارِ ضِدَّه، فلكُلٍّ هَدفُه الذي يَبتغِي به خِدمةَ الإسلامِ، وشُعورِنا بالاستِفادةِ العَميقةِ كُلَّما تَقدَّمت بنا خُطواتُ البَحثِ، واكتِشافِنا أن الرَّجلَ لم يَكُنْ بمِثلِ ذلك السُّوءِ الذي برَزَ به على أيدِي الخُصومِ، وهذا يُبرِّرُ لَهجةً

(١) انظر اعتراف ابن عربي بنهجه «شجرة الوجود»: ٥١ أ، «الفتوحات»: ٢/ ١٥٨، ٢٩٤، ٣٢٩، ٣٨٩، ٦٥٥، ٣/ ٤٥٦، وبداية الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

حَميمةً تَسودُ هذا البَحثَ، وإن لم يَمنَعْنا هذا من تَوجيهِ التَّساؤلاتِ النَّاقدةِ في حِينِها، حِفاظًا على أمانةِ البَحثِ التي تَقتَضي حَدًّا أدنَى من التَّجرُّدِ وعَدمِ التَّحيُّزِ، أضِفْ إلى ذلك الرَّغبةَ الغَريزيةَ في اكتِشافِ كُلِّ ما هو مُغَيَّبٌ مَرموزٌ إليه، وهو ما لاحَظَه ابنُ عربي حين يَقولُ: «النُّفوسُ مَجبولةٌ على حُبِّ إدراكِ المُغَيَّباتِ، واستِخراجِ الكُنوزِ، وحَلِّ الرُّموزِ، وفَتحِ المَغاليقِ والبَحثِ عن خَفيَّاتِ الأُمورِ ودَقائقِ الحِكَمِ»[١]. وأخيرًا، إقرارِ جُمهورٍ كَبيرٍ من العُلَماءِ والصُّوفيةِ المُعتبِرينَ له، وهو ما لاحَظَه ابنُ تَيميَّةَ آسِفًا؛ إذ يَقولُ في مَعرِضِ الحَديثِ عن خَصمِه اللَّدودِ ابنِ عربي: «ونَجِدُ عامَّةَ أهلِ الكَلامِ ومن أعرَضَ عن جادَّةِ السَّلفِ– إلا مَن عَصَم الله– يُعَظِّمونَ أئمَّةَ الاتِّحادِ، بعد تَصريحِهم في كُتُبِهم بعِباراتِ الاتِّحادِ، ويَتكلَّفونَ لها محامِلَ غيرَ ما قصَدُوه، ولهم في قُلوبِهم من الإجلالِ والتَّعظيمِ والشَّهادَةِ بالإمامةِ والولايةِ لهم، وأنَّهم أهلُ الحَقائقِ: ما الله به عليم– هذا ابنُ عربي يُصرِّحُ في فُصوصِه...»[٢]. وهذا ما لاحَظَه الشَّعرانيُّ ولكن مع شُعورٍ بالفَرحِ، إذ يَقولُ: «ما أنكرَ على الشَّيخِ إلَّا بَعضُ الفُقَهاءِ القُحِّ، الذين لا حَظَّ لهم في شربِ المُحقِّقينَ، وأمَّا جُمهورُ العُلَماءِ والصُّوفيَّةِ فقد أقرُّوا بأنَّه إمامُ أهلِ التَّحقيقِ والتَّوحيدِ»[٣].

وثانيها: احتياجُ الدِّراساتِ الصُّوفيَّة من الباحِثِ إلى نَوعٍ من الاستِشرافِ

---

(١) – «الفتوحات»: ٤/ ١٥٢.

(٢) «نقض المنطق»: ١٤.

(٣) «اليواقيت والجواهر»: ١/ ١.

الذَّوقيِّ على عُلومِ الصُّوفيَّةِ من نافِذةِ قَواعدِ العَقلِ العامَّةِ، وهي سِلاحُ كُلِّ باحِثٍ في نَقدِه وتَمحيصِه ولعَمري: إن هذا الأمرَ جِدُّ عَسيرٍ، يَشعُرُ بشِدَّتِه كُلُّ مُجرِّبٍ مُتمرِّسٍ بهذا المَجالِ، ولكن كان شَفيعُنا في هذا أن ابنَ عربي لم يُحرِّمِ العامَّةَ والخاصَّةَ من هذا الذَّوقِ، ولو في صُورَتِه الأدنَى، اللَّهمَّ إلا هؤلاء الذين سَمَحوا للأُسلوبِ الكَلاميِّ والفَلسفيِّ أن يَطمِسَ فيهم هذه الفِطرةَ شَيئًا فشَيئًا إلى أن طالَ بهم الزَّمنُ فقَسَت القُلوبُ، مع الحاجَةِ إلى ما سبَقَ، وإقرارِ ابنِ عربي له في مُستوًى ما، بل إنَّه يَعترِفُ بظاهرةِ التَّصوُّفِ المُنتشرةِ في الأشاعرةِ وقِلَّةٍ من المُعتزلةِ[١].

وثالِثُها: يَنشَأُ من طَبيعةِ الرَّمزِ نَفسِه؛ هل يَستعصِي على الدِّراسَةِ النَّقديةِ؛ لأنَّ ظاهِرَه ليس مَقصودًا؟ هذا ما أعلَنَه السُّهرَوَردِيُّ المَقتولُ قبل ابنِ عربي بقَليلٍ، يَقولُ: «لا رَدَّ على الرَّمزِ». ويُعلِّلُ ذلك شارِحُه قُطبُ الدِّينِ الشِّيرازِيُّ: «لتَوَقُّفِ الرَّدِّ على فَهمِ المُرادِ، لكنَّ المُرادَ وهو باطِنُ الرَّمزِ غَيرُ مَفهومٍ، والمَفهومَ غَيرُ مُرادٍ، فالرَّدُّ يَكونُ على ظاهِرِ أقاويلِهم غَيرِ المُرادةِ، دونَ المَقاصِدِ المُرادةِ، فبهذا لا يَتوجَّهُ الرَّدُّ على الرَّمزِ». ولكنَّنا لم نَرَ ذلك، فابنُ عربي يَقولُ بشَرحِ رُدودِه، سواءٌ ببَيانِ مَعانِي مُصطَلَحاتِه في كُتُبِه عن

---

(١) انظر من بحثنا هذا: ٢/ ٣٤-٤٣، وقد صور لنا «ابن عربي» شيئا من هذا، إذ يقول في مشاهدة رمزية يلقى فيها الجنيد إمام الطائفة: «رأيت الجنيد في هذا التجلي -تجلي توحيد الربوبية- فقلت: يا أبا القاسم، كيف تقول في التوحيد بتمييز العبد من الرب، وأن تكون أنت عند هذا التمييز: لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا، فلا بد أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجردك عنهما حتَّى تراهما؟ فخجل وأطرق...». «التجليات»: ٥٤٢ - ٥٤٣، وانظر من هذا البحث: ٢/ ١٠-٢٤،٣/ ١١٧-١٣٦.

المُصطَلحِ، أو ببَيانِ مَذهبِه ونَظرَتِه الرَّمزيةِ إلى الحَقائقِ، وقد مضَى بنا منذُ قَليلٍ كيف عَدَّ «الفُتوحاتِ» شَرحًا وافِيًا للفُصوصِ. هذا بالإضافةِ إلى أن السُّهرَوَرديَّ فيما يَبدو كان يُؤكِّدُ الاستِعدادَ الذي ألمَعنا إليه آنِفًا، فإنَّه يَقولُ في حِكمَةِ الإشراقِ: «وكِتابُنا هذا لطالبِي التَّألُّهِ والبَحثِ، وليس للباحِثِ الذي لم يَتأَلَّهْ ولم يَطلُبِ التَّألُّهَ فيه نَصيبٌ، ولا نُباحِثُ في هذا الكِتابِ ورُموزِه إلَّا مع المُجتهِدِ المُتألِّهِ أو الطَّالِبِ للتَّألُّهِ... فمَن أرادَ البَحثَ وَحدَه فَعلَيه بطَريقةِ المشائيينَ، فإنَّها جَنَّةٌ للبَحثِ وَحدَه مُحكمَةٌ، وليس لنا معه كَلامٌ ومَباحِثُه في القَواعدِ الإشراقيةِ، بل الإشراقِيُّونَ لا يَنتظِمُ أمرُهم دونَ سَوانِحَ نُورِيَّةٍ»[١].

ورابِعُها: صُعوبَةُ العُثورِ على رأيِ ابنِ عربي الحَقيقيِّ لعِدَّةِ أسبابٍ: أولُّها أنَّه رَجلٌ غامِضٌ رامِزٌ. وثانيها أنَّه يُعلِنُ كما سبَقَت الإشارَةُ، أن كِتاباتِه ذاتَ طابَعٍ فنيٍّ لا يَلتزِمُ بالتَّناسُقِ العَقليِّ المُصطنَعِ، فله رَأيُه في المُناسَباتِ الدَّقيقةِ الخَفيَّةِ بين الأشياءِ، وثالِثُها اعترِافُه بأنَّ مَذهبَه الرَّمزيَّ وشَرحَه له ذو دَرجاتٍ، وأخيرًا تَصريحُه بأنَّه أخفَى مَذهَبَه وفِرقَه.

وقد اقتَضَانا هذا جُهدًا كَبيرًا استَغرَقَ ما يَزيدُ على العَشرِ سِنينَ في فَهمِ مَقاصِدِه ومَرامِيه، ولَمِّ شَعثِ مَذهَبِه الذي حاوَلَ إخفاءَه، مُستعِينينَ في ذلك

---

(١) «حكمة الإشراق»: ٢٥ - ٢٦، «هياكل النور»: هيكل ٧، «شرح قطب الدين الشيرازي»: ١٨، ط حجرية، طهران ١٣١٦م، و«أصوات أجنحة جبرائيل»: ١٥٠ نشرة بدوي، وانظر من بحثنا هذا: ص١٧٧-١٩٣، ٢/ ٢٨٩-٣٠٨.

بمَنهجٍ تَركيبيٍّ، يَجمَعُ ما بين النُّصوصِ والحَقائقِ والقَضايا، لنَصِلَ في النِّهايَةِ إلى حَقيقةِ هذا المَذهَبِ الرَّامِزِ، الذي شَغَلَ دُنيا الفِكرِ منذُ أن برَزَ إلى حَيِّزِ الوُجودِ إلى الآن، وهذا ما لم يُحاوِلْه أحَدٌ قبلَنا[١]، وهذا ما جَعَلنا أيضًا نُكثِرُ في بَعضِ المَواضعِ من ذِكرِ النُّصوصِ، وخاصَّةً إذا كان الأمرُ يَتعلَّقُ بقَضيةٍ هامَّةٍ.

وخامِسُها: أن ابنَ عربي يَبدُو مُتناقِضَ الظَّاهرِ، بل إنَّه يُعلِنُ أنه لا يُبالِي بالتَّناقُضِ؛ لأنَّ هذه هي طَبيعَةُ الحَقائقِ العُليا حين تُنظَرُ بمِنظارِ العَقلِ المُغترِّ بقَوالِبِه، وقد كَشَفنا، عند مُعالجةِ هذا، عن مُخاطَرةِ الذين يَتغاضَونَ عن إقرارِ الصُّوفيِّ لهذه الحَقيقةِ في حالةٍ مُعيَّنةٍ، بالتَّعرُّضِ لعَدمِ الفَهمِ، أو نِسبَتِه إلى التَّلفيقِ والانتِقائيةِ كمَنهجٍ له، ولذلك كان مَنهجُنا إقرارَ حَيرتِه في مَوضِعِها، وخاصَّةً إذا كانت حَيرةَ التَّقديسِ والإعجابِ بالشَّأنِ الإلهيِّ، لا الحَيرةَ العَقليَّةِ المُتشكِّكةِ وما أمكَنَ رَدُّه لاختِلافِ الوُجوهِ على ضَوءِ شُروحِه أو شُروحِنا رَدَدناه إلى ذلك، وقد ساعَدَنا ابنُ عربي في هذا إلى حَدٍّ ما[٢]

وسادِسُها: ما يُؤدِّي إليه كُلُّ ما سبَقَ من صُعوبَةِ تَوصيلِ أفكارِ ابنِ عربي إلى القارِئِ بطَريقَةٍ سائِغةٍ، أضِفْ إلى ذلك دِقَّةَ حَقائقِه وعُمقَها، وإن كان أُسلوبُه في التَّعبيرِ والتَّعليلِ كان على الدَّوامِ في قِمَّةِ الأدَبِ الصُّوفيِّ، ولكن ما دامَ هو قد حاوَلَ التَّعبيرَ فلِمَ لا نَحذُو حَذوَه؟! والواقِعُ أنَّها كانت صُعوبَةً جَديرةً بأن تَجعَلَ مُؤلَّفاتِه وقَضاياها في دائرةِ قِراءاتِنا المُمتِعةِ، لو لا أن اللَّغطَ

---

(١) انظر على سبيل المثال عند ابن عربي: رسالة الانتصار: ورقة ١٥ أ - ١٨ أ، «شرح روحية الكردي»: ٥ ب - ٦ أ، «شجرة الوجود»: ٥١ أ.

(٢) انظر في هذا البحث: ٣/ ٢٦٦-٢٦٩.

كثُرَ حولَها من مُستشرِقينَ وغيرِ مُستشرِقينَ كما تَبيَّنا منذُ قَليلٍ! ونحن لم نَطمَعْ في يَومٍ ما أن نُقدِّمَ ابنَ عربي إلَّا في دائرةٍ ضيِّقةٍ هي دائرةُ المُتخصِّصِ.

وسابِعُها: ما أثارَه كِبارُ الباحِثينَ من غُبارٍ كَثيفٍ في سَبيلِ إرجاعِ ابنِ عربي إلى غَيرِه، ومُقارنَتِه به، ذلك الهَوسُ الذي يُقارِنُ لأدنَى مُلابسَةٍ على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي، واعتِمادًا على العِباراتِ الجاهِزةِ ممَّا سنَتبَيَّنُ خَطأَه خِلالَ هذا البَحثِ، وذلك أنَّنا بعدَ طُولِ تأمُّلٍ لتَجرِبةِ التَّصوُّفِ الإسلاميِّ وإنضاجِ قَضاياه على نارٍ هادِئةٍ، تَبيَّنَ لنا أَصالَتُها وأَهمِّيتُها فيما يَتعلَّقُ بعُمقِ التِّجربةِ الدِّينيةِ ونَفخِ الرُّوحِ فيها. ومع ذلك فلم نُهمِلْ مَنهجَ المُقارنَةِ، سواءٌ فيما يَتعلَّقُ بمُستوياتِ آراءِ ابنِ عربي نَفسِها، أي: آرائِه بلِسانِ الظَّاهرِ وآرائِه بلِسانِ الخُصوصِ، أو الرَّمزِ، أو فيما يَتعلَّقُ بغَيرِه من شَخصيَّاتٍ ومَذاهِبَ إسلاميَّةٍ وغَيرِ إسلاميَّةٍ من مُختلفِ ألوانِ الغُنُوصِ الرَّامِزِ، وربَّما أَحسَسنا بثِقَلِ هذه المُقارناتِ خِلالَ هذا البَحثِ ممَّا تَسبَّبَ في ضَخامَتِه إلى حَدٍّ ما، ولكن لم يَكُنْ من ذلك بُدٌّ أمامَ هذا اللَّغَطِ الذي يَصُمُّ الآذانَ والذي أُثيرَ حولَ التَّصوُّفِ الإسلاميِّ عامَّةً وابنِ عربي خاصَّةً(١).

وثامِنُها: يَتعلَّقُ بالمَراجِعِ، سواءٌ بالنِّسبةِ لمُؤلَّفاتِ ابنِ عربي نَفسِها أو بالنِّسبةِ لمَراجِعِ غَيرِه، وخاصَّةً فيما يَتعلَّقُ منها بالمَذاهبِ السِّرِّيةِ التي حاوَلَت إخفاءَ مَعالمِ مَذاهِبِها، تحتَ سِتارِ الرَّمزِ وتَضييقِ نِطاقِ تَداوُلِ مُؤلَّفاتِها، وكَثرةِ هذا وذاك الهائِلَةِ، ولكنَّنا تَغلَّبنا على هذا بما سبَقَ أن ذَكَرناه من اعتِمادِنا على الدِّراساتِ الحَديثةِ المُوثِّقةِ لمُؤلَّفاتِه، ومن مُقارناتِنا بين

(١) المرجع السابق.

نُصوصِه وآرائِه، وهو ما لم يُتِحْ لما سَبَقنا من دِراساتٍ عن ابنِ عربي، كما أتاحَت لنا ظُروفُ البَحثِ الحَديثةُ قَدرًا لا بَأسَ به من النُّصوصِ المُتعلِّقةِ بالمَذاهبِ المَذكورةِ، وهو وإن كان قَليلًا نِسبيًّا إلَّا أنَّه جَيِّدٌ، وخاصَّةً فيما يَتعلَّقُ بالإسماعيليةِ التي أُريدَ رَميُ ابنِ عربي في أحضانِها، وقد ظهَرَ هذا بوُضوحٍ من جانِبِ الثُّلاثي المُعاصِرِ: «هنري كوربان الفرنسي، وعثمان يحيى، وسيد حسين نصر»[١]، أو فيما يَتعلَّقُ بالأفلاطونيةِ المُحدَثةِ وامتداداتِها الإسلاميةِ، أو التُّراثِ الهِنديِّ، فقد اعتَمَدنا في هذا كُلِّه على مُؤلَّفاتٍ أصيلةٍ إلى جانِبِ الدِّراساتِ الأُخرَى.

وأخيرًا: صُعوبَةُ التَّخييرِ بين عِدَّةِ مَناهِجَ لتَكونَ أساسًا للمُعالجةِ العامَّةِ لمَوضوعِ الرَّمزيةِ عندَ ابنِ عربي، فقد كان أمامَنا ما أشَرنا إليه من المَنهجِ الذي يُمثِّلُه الشَّعرانيُّ في اليَواقيتِ وغَيرِها قَديمًا، وعفيفي حَديثًا في دِراساتِه المُشارِ إليها، وأعنِي به تَناوُلَ القَضايا على نَحوٍ كلاميٍّ أو فَلسفيٍّ بَحتٍ، وهو ما قُلنا عنه أنَّه لا يُتيحُ الوُقوفَ على نَظرةِ ابنِ عربي الحَقيقيةِ التي هي رَمزيةٌ في الأساسِ ولا يُمكِّنُ هذه النَّظرةَ من المُساهمَةِ في حَلِّ القَضايا المُشكِلةِ.

كما كان أمامَنا مَنهجانِ لدِراسةِ الرَّمزِ:

الأوَّلُ: المَنهَجُ شِبهُ الإحصائيِّ الذي اتبَعَه الدُّكتورُ زكي نجيب محمود في دِراستِه المُشارِ إليها، ولكنَّه فَضلًا عن أنَّه لا يُتيحُ جَمعَ الرُّموزِ التي

(١) انظر دراساتنا السابقة، و«الكتاب التذكاري»، وفي هذا البحث: ص١٩٣-٢٠١، ٢/ ٢٠٠-٢٠٤.

تَخدُمُ قَضيةً واحدَةً، أو تُبيِّنُ النَّظرةَ الرَّمزيةَ الكُلِّيَةَ يَسمَحُ باتِّهامِ ابنِ عربي بالتَّعسُّفِ لخُصوبةِ معنَى الرَّمزِ الواحِدِ، وهو ما أهمَلَه الباحِثُ السَّالِفُ.

والثَّاني: مَنهجُ الشَّيخِ «عبدِ الواحِدِ يحيَى» الذي قامَ على تَتبُّعِ معنَى الرَّمزِ الواحِدِ في الاتِّجاهِ العِرفانيِّ العالميِّ، ولكنَّنا وَجَدنا أن هذا النَّهجَ يَجعَلُنا نُكرِّرُ بطَريقَةٍ مُملةٍ قَضايا الرَّجلِ، وأحكامَه العامَّةَ، لخُصوبةِ معنَى الرَّمزِ الواحِدِ كما أَسلَفنا، ولهذا قَرَّرنا في النِّهايةِ المُزاوَجةَ بين المَناهجِ الثَّلاثةِ للانتِفاعِ بمُميزاتِها، وتَلافي أَوجُهِ القُصورِ فيها.

أمَّا التَّكوينُ الذي انبَنَى عليه هذا البَحثُ فقد استَرشَدنا فيه بابنِ عربي نَفسِه إلى حَدٍّ ما، ولقد تَوخَّينا فيه سِمةَ العُموميةِ التي تُتيحُ إبرازَ فِكرِ هذا الرَّجلِ الشُّموليِّ العالميِّ، واستَوقَفَنا في هذا معه: هل نَستخدِمُ قَولَه: «ما ثَمَّ إلَّا الله»، و«أنت، وما خرَجَ عنك وهو العالمُ»[١]، بالإضافةِ إلى دِراسةِ مَنهَجِه، أو نَستخدِمُ قَولَه: إن المَعرفةَ في طَريقِنا عندَنا، لمَّا نَظَرنا في ذلك فوَجَدناها: مُنحَصِرةً في العِلمِ بسَبعةِ أشياءَ، وهو الطَّريقُ التي سَلَكت عليها الخاصَّةُ من عِبادِ الله:

الواحِدُ: عِلمُ الحَقائقِ، وهو العِلمُ بالأسماءِ الإلهيةِ.

الثَّاني: العِلمُ بتَجلِّي الحَقِّ في الأشياءِ.

الثَّالِثُ: العِلمُ بخِطابِ الحَقِّ عِبادَه المُكلَّفينَ بأَلسنةِ الشَّرائعِ.

الرَّابعُ: عِلمُ الكَمالِ والنَّقصِ في الوُجودِ.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٩.

الخامِسُ: عِلمُ الإنسانِ نَفسَه من جِهَةِ حَقائقِه.

السَّادِسُ: عِلمُ الخَيالِ، وعالمُه المُتصِلُ والمُنفصِلُ.

السَّابعُ: عِلمُ الأدوِيةِ والعِللِ.

فمَن عرَفَ هذه المَسائلَ السَّبعَ فقد حصَلَ المُسمَّى مَعرِفةً[1]، ولكنَّنا آثَرنا الأوَّلَ للسَّببِ السَّالفِ؛ ولأنَّنا نَتعرَّضُ لكَثيرٍ من التَّكرارِ في التَّقسيمِ الثَّانِي؛ لدُخولِ كَثيرٍ من مَسائلِه في تَفسيرِ الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ عُمومًا عندَ ابنِ عربي؛ ولذلك عالَجناها في وَسائلِ الرَّمزِ وفي الأبوابِ، والفُصولِ الأُخرَى.

وعلى هذا الضَّوءِ قَسَّمنا بَحثَنا إلى أربَعةِ أبوابٍ: يَختصُّ الأوَّلُ بعِلاجِ المَنهجِ الرَّمزيِّ عنده، وهو الدِّراسةُ الأساسيةُ، أمَّا الأبوابُ الثَّلاثةُ التَّاليةُ فتُعتَبرُ بمَثابةِ تَطبيقٍ لهذا المَنهجِ إلى حَدٍّ كَبيرٍ، وهي الأبوابُ الخاصَّةُ بالرَّمزيةِ والحَقِّ، والرَّمزيةِ والعالَمِ، والرَّمزيةِ والإنسانِ، وقد تَناوَلنا في البابِ الأوَّلِ الاتِّجاهاتِ الرَّمزيةَ في الإسلامِ، وهو مَوضوعُ الفَصلِ الأوَّلِ الذي تَناوَلنا فيه الاتِّجاهاتِ المُختلفةَ مع مَواطِنِ الظِّنةِ عندَ ابنِ عربي، وطَريقةَ التَّعبيرِ الرَّمزيِّ، وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّانِي ووَسيلةَ المَعرفةِ وطَبيعتَها، وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّالثِ، وأمَّا بابُ الرَّمزيَّةِ والحَقِّ فقد تَناوَلنا فيه المَعرفةَ، وهي مَوضوعُ الفَصلِ الأوَّلِ، والشُّهودَ وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّانِي، والوُجودَ الواحِدَ وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّالثِ، وأمَّا البابُ الثَّالِثُ فقد خَصَّصناه لنَظرتِه الرَّمزيةِ إلى العالَمِ وتَناوَلنا فيه نَظريةَ الخَلقِ والصُّدورِ، وهي مَوضوعُ الفَصلِ الأوَّلِ، وقَضيةَ العالمِ بين الخَيالِ والحَقيقةِ، وهي

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٩.

مَوضوعُ الفَصلِ الثَّانِي، وقَضيةَ العالمِ والصُّورةِ، وهي مَوضوعُ الفَصلِ الثَّالثِ. وأمَّا البابُ الرَّابعُ الذي خَصَّصناه لنَظرةِ ابنِ عربي الرَّمزيةِ إلى الإنسانِ، فقد تَناوَلنا فيه قَضيةَ خَلقِ الإنسانِ على الصُّورةِ، وهي مَوضوعُ الفَصلِ الأوَّلِ، وقَضيةَ المَسئوليةِ وسِرِّ القَدرِ، وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّانِي، وقَضيةَ الحُبِّ الإلهيِّ، وهو مَوضوعُ الفَصلِ الثَّالثِ، وتَناوَلنا في الفَصلِ الرَّابعِ والأخيرِ قَضيةَ المَصيرِ الإنسانيِّ، وبهذا كُلِّه تَكونُ قد اكتَمَلت لدَينا صُورةٌ واضِحةٌ لنَظرةِ ابنِ عربي الرَّمزيةِ في جانبَيها المَنهجيِّ والتَّطبيقيِّ.

وأخيرًا فإنَّه لم يَخطُرْ ببالِنا قطُّ أن نَدَّعيَ عِلاجَ ابنِ عربي تَفصيلًا؛ لأنَّه يَحتاجُ إلى أُمَّةٍ من الباحِثينَ، ولكن حَسبُنا أنَّنا قدَّمنا أخَصَّ ما يُميِّزُ ابنَ عربي، أعنِي نَظرتَه الرَّمزيةَ إلى أهمِّ القَضايا العامَّةِ، وإذا كنَّا قد تَعرَّضنا لأخطاءٍ لم نَنتَبِهْ إليها، فليس هذا بالمُستغرَبِ على مَن ألقَى بنَفسِه في هذا البَحرِ الزَّاخرِ، بَحرِ العِرفانِ الرَّمزيِّ، واللهُ المُستعانُ في الحالَينِ: حالِ ما مضَى من خَطأٍ، وما يُرجَى من تَوفيقٍ في المُستَقبلِ.

* * *

البابُ الأوَّلُ مَنهَجُه الرَّمزيُّ

الفَصلُ الأوَّلُ
الاتِّجاهاتُ الرَّمزيةُ في الإسلامِ

(١) معنَى الرَّمزِ:

يَقولُ صاحِبُ لِسانِ العَربِ: «الرَّمزُ تَصويتٌ خَفِيٌّ باللِّسانِ كالهَمسِ، ويَكونُ بتَحريكِ الشَّفتَينِ بكَلامٍ غَيرِ مَفهومٍ باللَّفظِ من غَيرِ إبانَةٍ بصَوتٍ، إنَّما هو إشارَةٌ بالشَّفتَينِ. وقيل: الرَّمزُ: إشارَةٌ وإيماءٌ بالعَينينِ والحاجِبينِ والشَّفتينِ والفَمِ. والرَّمزُ في اللُّغةِ كُلُّ ما أشَرت إليه ممَّا يُبانُ بلَفظٍ، بأيِّ شَيءٍ أشَرت إليه بيَدٍ أو بعَينٍ. ورَمَز يَرمُزُ ويَرمِزُ رَمزًا، وفي التَّنزيلِ العَزيزِ في قِصَّةِ زَكريَّا عليه السلام: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗاۗ﴾»[1].

وقد تَحوَّلَ هذا الاستِخدامُ الحسِّيُّ للرَّمزِ بمَعنَى الإشارَةِ إلى طَريقَةِ التَّعبيرِ اللُّغويِّ الفَنيةِ عن الأهدافِ والمَقاصدِ، بل وعن الأفكارِ والعَقائدِ[2].

وابنُ عربي، وإن لم يُقدِّمْ لنا في مِضمارِ التَّعريفِ شَيئًا مَنهجيًّا، إلا أن بَعضَ نُصوصِه يَدُلُّ دَلالةً واضِحةً على أنَّه يَستخدِمُ الرَّمزَ بمَعنَى الإشارَةِ، وأنَّ الرَّمزيةَ عندَه مَنهَجٌ في التَّعبيرِ عن حَقيقَةٍ عامَّةٍ حين يَتعلَّقُ بمَوضوعاتِ الفِكرِ الأساسيةِ: الحَقِّ والعالَمِ والإنسانِ. ويَبدُو هذا واضِحًا من قَولِه:

(١) مادة (ر م ز)، آل عمران: ٤١.

(٢) انظر «نقد النثر»: ٦١، ٦٢.

«فافهَمْ إشاراتي وما رَمَز الهَوَى»[١] «فالتَفِتْ رَمزِي تَرَ ما أقصِدُه»[٢]، «فافهَمْ وحُلَّ هذا القُفلَ ولنا رَمزٌ لمَن تَفطَّنَ»[٣]، وهو نَفسُ المَعنَى الذي يَقصِدُه حين يُعلِنُ أنَّه اتَّخذَ لِسانَينِ: عُمومًا وخصوصًا أو إشارة[٤]. والإشارَةُ عندَه تَتعلَّقُ بالحَقيقةِ، وإن كان استِخدامُ ابنِ عربي لمُصطلَحِ الإشارَةِ أكثَرَ من استِخدامِه لمُصطلَحِ لُغزٍ أو رَمزٍ أو اعتِبارٍ أو تَمثيلٍ.. إلى آخِرِ هذه الاصطِلاحاتِ التي استَخدَمَتها البَلاغَةُ وغَيرُها.

ولن نَستطيعَ أن نَتناوَلَ الآنَ هذه المُصطلحاتِ بالتَّحليلِ؛ لأنَّنا تَناوَلنا ذلك بالبَحثِ والمُقارَنةِ في الفَصلِ الذي خَصَّصناه لدِراسةِ طَريقةِ ابنِ عربي في التَّعبيرِ الرَّمزيِّ، ومَعنَى الدَّلالةِ الرَّمزيةِ عندَه ووَسائلِها، ففي الواقِعِ إنَّنا نُخطِئُ لو اقتصَرنا في تَعريفِ الرَّمزيةِ كما يُقدِّمُها لنا ابنُ عربي على مُجرَّدِ كَونِها طَريقةً في التَّعبيرِ، والنَّصُّ التالي يُضيفُ شَيئًا جَديدًا لا نَجِدُه في الاتِّجاهاتِ الرَّمزيةِ غَيرِ الصُّوفيَّةِ، وهو: أنَّها أيضًا طَريقةٌ في التَّفسيرِ، يَقولُ: «الرَّمزُ واللُّغزُ هو الكَلامُ الذي يُعطِي ظاهِرَه ما لم يَقصِدْ قائلَه، وكذلك مَنزِلُ العالَمِ في الوُجودِ»[٥].

ويَقولُ: إن الإشارَةَ بالحَقيقةِ تَيمت[٦]، بل إن المُكاشَفةَ هي «تَحقيقُ

(١) «شجرة الوجود»: ورقة ٥٣ ب.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٤١٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١١٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٧، ٢٤٩، ٤/ ٢٧٧، «إنشاء الدوائر»: ١٠، ١١، «التدبيرات»: ١٠٦.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٧٣، ١٧٤، ٢٧٨، ٣/ ٢٧٤.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٨.

الإشارةِ»[١]، وبذلك يُصبِحُ مَن فَهِم رُموزَ ابنِ عربي آمِنًا من الجَهلِ بالحَقيقةِ:

يـا إمـامِي لقَـد رَمَـزتُ أُمـورًا   إن تَـدبَّرتَـهـا أمِـنتَ الحِجابَا[٢]

ونَقتصِرُ على ذلك لأنَّنا نَهدُفُ بهذه العُجالةِ إلى إرساءِ مَفهومٍ عامٍّ للرَّمزيةِ، نَفهَمُ على ضَوئِه الاتِّجاهاتِ الرَّمزيةَ في الإسلامِ، والتي وَجَدَ ابنُ عربي نَفسَه واقِفًا على أرضِها.

(٢) اطِّلاعُ ابنُ عربي على تُراثِ عَصرِه الرَّمزيِّ:

فقد باتَ واضِحًا أن ابنَ عربي، على عَكسِ ما يَتوهَّمُ بَعضُ أنصارِه[٣]، كان على وَعيٍ كامِلٍ بتُراثِ عَصرِه. والأسبابُ التي تَدعو إلى هذا الحُكمِ كَثيرةٌ: فهناك سِياحاتُه الكَثيرةُ من أقصَى الغَربِ الإسلاميِّ إلى أقصَى الشَّرقِ منه، والتي قابَلَ خِلالَها ما لا يَكادُ يُحصَى من العُلَماءِ والمُفكِّرينَ والصُّوفيَّةِ في جَميعِ المَراكزِ العِلميَّةِ الهامَّةِ في المَغربِ ومِصرَ والشَّامِ وقُونيةَ، وبَعضِ نَواحِي أوروبا الشَّرقيةِ، وهناك ما تَفيضُ به كُتبُه من مَعارفِ عَصرِه من حِكمَةٍ وفَلَكٍ وتَنجيمٍ وطَبيعةٍ وأدَبٍ وجُغرافيا ومُناقشتِه لمَدارسِ عَصرِه: الفَلاسفةِ والمُعتزلةِ والأشاعرةِ والبَراهمةِ والدَّهريةِ... إلخ، وكِتابُه المَوسوعيُّ «الفُتوحاتُ» خَيرُ دَليلٍ على ذلك، والقَضيةُ في رَأيِنا لا تَستحِقُّ المُناقشةَ فابنُ عربي يُصرِّحُ بأنَّه اطَّلعَ على هذا التُّراثِ كُلِّه، يَقولُ: «ما مِن مَذهبٍ إلا وقد رَأيتُ قائِلًا به»[٤].

(١) «مصطلحات ابن عربي»، «الفتوحات»: ١، ١٨٨.

(٢) «لطائف الأسرار»: ٩.

(٣) انظر المقدمة وموقفه من الفلسفة: ٧٢ - ٧٤، ٦٦ - ٧٣ مقدمة، ٤٢٩ ٤٣٢.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٧٥، وانظر تناوله الرمزي للعلوم: ٩٣٠-١٥٢.

وفيما يلي سنُحاوِلُ عَرضَ الاتِّجاهاتِ الفِكريةِ الأساسيةِ التي بَرَز معها إلى الوُجودِ إنتاجُ ابنِ عربي بعد أن استَوَت على سُوقِها مُركِّزينَ على نَواحٍ مُعيَّنةٍ: مَصادرِها واتِّجاهاتِها الرَّمزيةِ ومَنهجِها وقَضاياها الأساسيةِ ومَظانِّ اتِّهامِ ابنِ عربي بها ككُلٍّ:

(٣) الاتِّجاهُ الغُنُوصِيُّ المِصريُّ القَديمُ:

صَحيحٌ أن طابَعَ الحَضارةِ المِصريةِ القَديمةِ كان وَثنيًّا، ولكن القَسماتِ العِرفانيةَ والرَّمزيةَ تَبدو في أكثَرَ من جِهةٍ: في الفَلَكِ والكِيمياءِ والسِّحرِ، تلك العُلومُ التي كان لها أثَرٌ بالِغٌ في تَكوينِ الأفلاطونيةِ المُحدثَةِ والمَسيحيةِ واليَهوديةِ، بالإضافةِ إلى أَفكارِ البُنوةِ الإلهيةِ التي كانت واضِحةً عندَهم، وإن كنَّا لا نَعدمُ اتِّجاهًا رَمزيًّا فيما يَتعلَّقُ بالعَقيدةِ، كذلك الذي نَجِدُه عندَ «إخناتون» الذي يُشعِرُ حَديثُه وابتِهالُه إلى الشَّمسِ بأنَّها رَمزٌ، وكان للمِصريينَ نَظريَّةٌ في الكاؤوسِ وفي الصُّدورِ تُشبِهُ مَذاهبَ الصُّدورِ التي تَلَتها، بل كانُوا مَصدرًا لنَظريةٍ رَمزيةٍ خَطيرةٍ في التَّفكيرِ اليُونانيِّ وما تَلاه، وهي نَظريةُ المِثلِ، ومن النُّصوصِ الثَّمينةِ التي تَدُلُّ على اتِّجاهِ المِصريينَ الرَّمزيِّ وأثَرِه قَولُ «أثولوجيا» أو على الأصَحِّ التَّرجمةِ العَربيةِ لـ «تاسوعات أفلوطين»: «ونَقولُ: إنَّ حُكَماءَ مِصرَ قد رَأَوا بلُطفِ أَوهامِهم هذا العالمَ العَقليَّ، والصُّورَ التي فيه، وعَرَفوها مَعرِفةً صَحيحةً؛ إمَّا بعِلمٍ مُكتسَبٍ، وإمَّا بغَريزةٍ وعِلمٍ طَبيعيٍّ، والدَّليلُ على ذلك أنَّهم كانُوا إذا أرادُوا أن يَصِفُوا شَيئًا بَيَّنوه بحِكمةٍ صَحيحةٍ عاليةٍ، وذلك أنَّهم لم يَكُونوا يَرسِمونَه رَسمًا بكِتابٍ مَوضوعٍ بالعادَةِ التي رَأَيناها بكُتُبٍ، ولا كانُوا يَستعمِلونَ

القَضايا والأقاوِيلَ والأصواتَ والمَنطِقَ، فيُعَبِّرونَ به عمَّا في نُفوسِهم إلى مَن أرادُوا من الآراءِ والمَعاني، لكنَّهم كانُوا يَنقُشونَ في حِجارةٍ أو في بَعضِ الأجسامِ فيُصَيِّرونَها أصنامًا»(١).

وهذا ما يُؤيِّدُ ما ذكَرَه أبو الفَيضِ المنوفيُّ من أن دِيانةَ المِصريينَ مرَّت بطَورٍ رَمزيٍّ، وإن كانُوا قد ارتكبُوا خَطأً تَجسيدِ المَعنى كما فعَلَ اليَهودُ والنَّصارَى. ونَجِدُ لهذا الاتِّجاهِ نَظيرًا في الاتِّجاهِ الإشراقيِّ السُّهرَوَرديِّ وعندَ ابنِ عربي بدَرجةٍ خَفيفةٍ عندَما يَتحدَّثانِ عن نُورِ الأنوارِ والتَّجلي الشَّمسيِّ المثاليِّ وعالمِ الخَيالِ كما نُلاحِظُ أن نُصوصَ ابنِ عربي لم تَكُنْ بَعيدةً عن ذِكرِ التُّراثِ المِصريِّ القَديمِ حين يُحدِّثُنا عن بَراعةِ المِصريينَ أيامَه، فيما يُسمِّيه بالتَّوسُّمِ الذي يَتصِلُ عندَه بعالمٍ من عَوالمِ الخَيالِ الرَّمزيِّ، وهو «حَضرةُ السِّماتِ»، وحين يُحدِّثُنا عن بِناءِ المِصريين للأهرامِ والشَّمسِ في بُرجِ الأسدِ، وسوف نَعودُ إلى مَوقِفِ ابنِ عربي من هذه العُلومِ الرَّمزيةِ الفَلَكيةِ وغَيرِها في مُناسباتِها الخاصَّةِ، غَيرَ أنَّنا نُريدُ أن نُسجِّلَ مُلاحظَةً هامَّةً، وهي أن التَّصوُّفَ لم يَكُنْ بَعيدًا عن هذا بُعدَ ذِي النُّونِ المِصريِّ (ت ٢١٥هـ) الذي كان يَعرِفُ اللُّغةَ المِصريةَ القَديمةَ، والذي كان وَثيقَ الصِّلةِ بالبِيئةِ المِصريةِ تَمامًا كالأفلاطونيةِ المُحدَثةِ والمَسيحيةِ واليَهوديةِ، كما كان من بين الصُّوفيَّةِ الكِبارِ الذين اهتَمَّ ابنُ عربي بتُراثِهم.

---

(١) انظر عن ذي النون: الفهرست: ٤٦٩، طبع مصر ١٣٤٨هـ، «الحقيقة التاريخية»: ٦٥ - ٦٦، «أخبار العلماء»: ٢٢٨ ط القاهرة، «في التصوف الإسلامي وتاريخه»: ٦- ١٢، المسعودي في «مروج الذهب»: ٢/ ١٠٤، «نشرة باربييه دي مينار» وعن الفلسفة المصرية، انظر «الفلسفة الشرقية» لغلاب: ٤٥ وما بعدها، وكما كتب عن العلوم السرية عند الكهنة المصريين في الدين والفلسفة والعلم: ٦١ وما بعدها، «أثولوجيا»: ١٥٩ - ١٦٠ في «أفلوطين عند العرب».

(٤) الاتِّجاهُ الهُرْمسيُّ:

وكانت حِكمةُ كَهنةِ مِصرَ مَصدرًا لانتِشارِ نَوعٍ من الاتِّجاهِ العِرفانيِّ الرَّمزيِّ، وهو الاتِّجاهُ الهُرمسِيُّ، وهو نِسبَةٌ إلى «هُرْمسَ» الحَكيمِ الذي يرَى البَعضُ أنَّه إدريسُ النَّبيُّ، والمَرموزُ له بأبي الهَولِ «رَمزٌ للحِكمَةِ، أو النِّيلِ في فَيضانِه الحاصِلِ دائمًا والشَّمسُ في بُرجِ الجَوزاءِ»[1]. فقد كان إدريسُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَشهورًا بالحِكمةِ، والعُلومِ الإلهيةِ، والطَّبيعةِ والفَلَكِ، والعُلومِ الرِّياضيةِ، والوَحدةِ الإلهيةِ، والطَّبيعياتِ». وقد احتفَظَ الكَهنةُ بهذه العُلومِ سِرًّا لا يُفشَى، وهي عُلومٌ بالإضافةِ إلى الاتِّجاهِ الإشراقيِّ في المَعرفةِ كان لها دَورُها الخَطيرُ في الاتِّجاهاتِ الرَّمزيةِ، كما سنَرَى في أكثَرَ من مُناسبةٍ.

ولكنَّ شَخصيةَ إدريسَ يَشوبُها الكَثيرُ من الغُموضِ، فالدِّراسةُ التَّاريخيةُ تُقدِّمُ هَرامِسةً ثَلاثةً: هُرمُسُ الكبيرُ، وهو غَيرُ هُورسَ بنِ إيزيسَ الذي اتَّخذَ اسمَه فيما بعدُ، والثَّانِي: هُرمُزُ الفارسيُّ، والثَّالِثُ: «هُرماكيسُ» اليُونانيُّ، واختُلِفَ في سَببِ التَّعدُّدِ: فهناك من يرَى الاسمَ هو السَّببَ بانتِقالِه بتَعاليمِه إلى الفُرسِ واليُونانِ والكلدانِ، أو تَفرُّقِ تَلاميذِه، ونرَى مَن يَعتقِدُ أنَّه شَخصٌ واحِدٌ ويُفسِّرُ تَثليثَ الحِكمَةِ بالنُّبوةِ والعِلمِ والحِكمةِ[2].

ومهما يَكُن من شَيءٍ فقد كان الاتِّجاهُ ذا أثرٍ خَطيرٍ في الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ، وفَلاسفةِ المُسلمينَ، والصَّابئةِ، والباطنيةِ الإسماعيليةِ، وخاصةً عن طَريقِ كِتابِ «مُعاذَلَةُ النَّفسِ»، المَنسوبِ إلى «هُرمُسَ»، وفي خُطورةِ

---

(١) - «الدين والفلسفة والعلم»: ١١.

(٢) - المرجع السابق، انظر «طبقات الأطباء»: ١/ ١٦، ١٧، مصر ١٢٦٦هـ.

هذا الكِتابِ وغُموضِ فِكرةِ «هُرمُسَ» يَقولُ الدُّكتورُ بدوي: «فهل نرَى رأَى «فليشرَ» كما هو؟ أي: إن مُؤلِّفَها كاتِبٌ مَسيحيٌّ على اطِّلاعٍ على الغُنُوصِيةِ والأفلاطونيةِ المُحدَثةِ والمانَويةِ و«الثُّيوسُوفيا» الشَّرقيةِ عامَّةً؟ نحن أَميلُ إلى أن نَعُدَّ الكِتابَ من العَهدِ الهِلينيِّ المُتأخِّرِ، أي: قبل الإسلامِ فيما بين القَرنينِ الثَّالثِ والخامِسِ المِيلاديَّينِ، وأنَّه أثَرٌ من آثارِ الهُرمسيةِ التي غَزَت الفِكرَ اليُونانيَّ المُتأخِّرَ، وأن كاتِبَه ليس بالضُّرورةِ نَصرانيًّا، بل يُمكِنُ أن يَكونَ وَثنيًّا زاهِدًا مُؤمِنًا بالأفلاطونيةِ المُحدثةِ والغُنُوصِيةِ، فالكِتابُ إذًا يَدخُلُ في بابِ «الأدَبُ الهُرمسِيُّ» الذي انتشَرَ انتِشارًا هائلًا وبغَيرِ أسماءِ أَصحابِه، بل نُسِبَ إلى «هُرمُسَ» وهو اسمٌ مَجهولٌ عامٌّ غامِضٌ، وذلك في فَترةِ انحِلالِ الفِكرِ القَديمِ[1].

وعن تَقديرِ الصَّابئةِ لهُرمُسَ يَقولُ «ديبورُ»: «وكان الحَرَّانيونَ والصَّابئةُ... يَنسبونَ حِكمتَهم المُصطبِغةَ بصِبغةِ التَّصوُّفِ والأسرارِ المَكنونةِ إلى «هُرمُسَ» مُثلَّثِ الحِكمةِ[2]. كما يُلاحِظُ الدُّكتورُ أبو زَيدٍ قَولَ صاحِبِ «الفِهرِستِ»: إن الكِنديَّ اطَّلَعَ على مَقالاتٍ لـ «هُرمُسَ» في التَّوحيدِ، فقال: لا يَجِدُ الفَيلسوفُ إذا أتعَبَ نَفسَه مَندوحَةً عنها، والقَولِ بها[3]، ومن الواضِح أن هذا الاتِّجاهَ العِرفانيَّ الرَّمزِيَّ هو الذي جعَلَ الدُّكتورَ عفيفي يرَى تأَثُّرَ مُؤلَّفاتِ ابنِ سينا، وخاصَّةً في «حَيِّ بنِ يَقظانَ»، والسُّهرَوَرديِّ

(١) «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، مقدمة: ٤١.

(٢) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»: ١٩-٢٠.

(٣) «الفهرست»: ٣١٠ ط ليبزج، «مقدمة رسائل الكندي»، لأبي ريدة.

المَقتولِ، والإسماعيليةِ ومُؤلَّفاتِ ابنِ عربي التي تَتحدَّثُ عن إدريسَ صاحِبِ الفَلَكِ، والذي تَحُلُّ رُوحانيتُه في السَّماءِ الرَّابعةِ سَماءِ الشَّمسِ[١].

٥- الاتِّجاهُ الهِنديُّ:

وهنا نَأتِي إلى حَلقةٍ أَصيلةٍ من حَلقاتِ تاريخِ العِرفانِ الرَّمزيِّ في الشَّرقِ. وسوف نَعرِضُ فيما يلي لأسفارِ الهِندِ المُقدَّسةِ، وأهَمِّ مُعتَقداتِهم، والاختِلافِ حولَ تَفسيرِها وانتِقالِها إلى الفِكرِ الإسلاميِّ، ورُدودِ الفِعلِ المُختلِفةِ تِجاهَها:

وأهمُّ كِتابٍ مُقدَّسٍ عندَهم هو «الفيدا»، وأدَقُّ معنًى لها هو العِلمُ عن طَريقِ الدِّينِ بكُلِّ ما هو مَجهولٌ، وهناك خِلافٌ كَبيرٌ حولَ تَمثيلِه للفِكرِ الهِنديِّ الأصليِّ؛ إذ يرَى البَعضُ أن الفاتِحينَ الآرِيِّينَ قد حَمَلوه معهم إلى وادِي «البِنجابِ»، وأهَمُّ دَليلٍ على ذلك أنَّه مَكتوبٌ باللُّغةِ السِّنسِكريتيةِ، ولكن ممَّا لا شَكَّ فيه أنَّه سوف يَظَلُّ المَصدرَ الأقدَمَ لمَعرفةِ عَقائدِهم ودِياناتِهم، هذا بالإضافةِ إلى أنَّه من الواضِحِ أن الهُنودَ قد تَمثَّلوه وذهَبَ إلى أعماقِ وِجداناتِهم. وتَتكوَّنُ أسفارُ «الفيدا» من أربَعِ مَجموعاتٍ، ولا يُعرَفُ بالضَّبطِ تاريخُ جَمعِها، وإن وَجَدَ بها بَعضُ الباحِثينَ أناشِيدَ تَرجِعُ إلى القَرنِ الخامِسَ عَشرَ قبل المَسيحِ[٢]. أمَّا المَجموعةُ الأُولى: فتُسمَّى «رك بيذ» أو «الريج فيدا»، وهي أشهَرُها وأشمَلُها، وتَحتوِي على ١٠١٧ نَشيدًا مُقسَّمةً إلى عَشرةِ أبوابٍ، يَحتوِي الأوَّلُ على أناشيدِ الكَهنةِ وَقتَ

(١) «فصوص الحكم»: ٢/ ٤٤-٤٦، ٢٥٨، «الفتوحات»: ١/ ٣٢٦، ٣٢٧.

(٢) «الفلسفة الشرقية»: ٩٣.

التَّضحيةِ، والثَّانِي إلى السَّابعِ تَحتوِي على أناشيدِ العَائلاتِ المُقدَّسةِ، ويَحتوِي الثَّامِنُ على أناشيدَ مُتفرِّقةٍ، ويَحتوِي التَّاسِعُ على أناشيدِ: «شَرابُ السُّوما المُقدَّسِ» الذي يُقدِّمُ إلى «سُومَا» الإلهِ المَرموزِ له بالقَمرِ، أمَّا العاشِرُ فيَحوِي أساطِيرَ وقِصصًا خُرافيةً. وأهَمُّ الآلهةِ التي أشارَ إليها «الريج فيدا»: «أندرا» إلهُ الآلهةِ، «وآجني» إلَهُ النَّارِ وراعِي الأُسرةِ، و«فارونا وسوريا» الشَّمسُ. والمَجموعةُ الثَّانيةُ: تُسمَّى «سام بيذ»، أو «السماما فيدا»، وهي تَبدَأُ بأشعارٍ مُوجَّهةٍ إلى «آجني» إلَهِ النَّارِ الجالسِ على العُشبِ المُقدَّسِ، وأناشيدَ مُوجَّهةٍ إلى «أندرا» إلهِ المَطرِ ويُنشَرُ في الصِّباحِ وَقتَ تَقديمِ القَرابينِ. والمَجموعَةُ الثَّالِثةُ: «جزر بيذ» أو «الياجور فيدا»، وتَشمَلُ الأناشيدَ التي يُرَتِّلُها الكَهنةُ أثناءَ إعدادِ المَحرَقةِ وتَقديمِ القَرابينِ واستِقبالِ الهِلالِ وشَرابِ السُّوما وإشعالِ النَّارِ المُقدَّسةِ. والمَجموعةُ الرَّابِعةُ «آثارفين بيذ» أو «الآثار فيدا»: وتُنسَبُ مُحتوياتُها إلى رُؤيا «آثارفين» «وَلدِ بَرهما، وسِمَتُها العامَّةُ التَّعاوِيذُ السِّحريةُ وخُرافاتُ الهِندِ القَديمةِ، بالإضافةِ إلى احتِوائِها على أناشيدَ تَتعلَّقُ بأُمورٍ ذاتِ صِبغَةٍ ثانَويةٍ، كما تَحتوِي كذلك على أناشيدَ لعِبادةِ السَّببِ الأوَّلِ العَظيمِ.

وكُلُّ واحِدٍ من الأربَعِ مَجموعاتٍ السَّابِقةِ يَتضمَّنُ أربعةَ أقسامٍ: «سمهتا»، وتَظهَرُ فيه سِمةُ الفِطرةِ في الفِكرِ الهِندوسيِّ، و«البراهمن» وتَدُلُّ على شَيءٍ من التَّحضُّرِ، و«الأورنيك» وتَشمَلُ إرشاداتٍ خاصَّةٍ بالمُعمَّرينَ في الأربَعينياتِ من حَياتِهم، و«الأبانيشاءات» وهي مُشاهداتٌ عِرفانيةٌ وهِداياتٌ إلى طَريقِ التَّنسُّكِ[١].

(١) وانظر «الفلسفة الشرقية»: ٩٤، «العقائد»، لعمر عنايت: ٣٥-٤٠، «أديان الهند الكبرى» من

ومن الواضِحِ أنَّه تُراثٌ عَجيبٌ يَخلِطُ بين التَّوحيدِ والوَثنيةِ، وقد أثارَ هذا الخَلطُ بين الباحِثينَ الخِلافَ في كَثيرٍ من القَضايا ليس هنا مَكانُ استِعراضِها، ولكن يَكفِينا أن نُشيرَ إلى أن البَعضَ ذهَبَ إلى فِكرةِ التَّطوُّرِ والإضافةِ يُفَسِّرُ بها هذه الظَّاهِرةَ آخِذًا في الاعتِبارِ السِّمةَ الوَثنيةَ التي لا يُمارِي أحَدٌ في اتِّسامِ الفِكرِ الهِنديِّ بها، بينما ذهَبَ القَليلُ إلى فِكرةِ التَّعرُّضِ للتَّشويهِ إمَّا بالرُّموزِ أو التَّجسيدِ في النِّهايةِ لما كان عِرفانيًّا نَقيًّا في البِدايةِ. وقد ساعَدَهم على ذلك كَثيرٌ من الأفكارِ السَّاميةِ التي ورَدَت حتَّى في أقدَمِ «الفيدات»، وهي «الريج فيدا»، الذي لاحَظَ فيه الأوَّلونَ اختِلاطَ الآلهةِ بعَناصرِ الطَّبيعةِ، وذلك كقَولِ أُغنيتِها المُوجَّهةِ لـ «أندرا» إلهِ الآلهةِ:

هو الأعلَى من كُلِّ شَيءٍ، وهو الأسمَى

إلهُ الآلهةِ ذو القُوَّةِ العُليا

الذي أمامَ قُوَّتِه الغالِبة

تَرتَدُّ الأرضُ والسَّماواتُ العالِية

أيُّها النَّاسُ استَمِعُوا لشِعرِي

إنَّما هو «أندرا» إلَهُ الكَونِ[1].

كما جاءَ في «أتارفا فيدا»: «إن الميزةَ العُليا التي تَمتازُ بها الآلهةُ هي الوَحدةُ»، «إن الكَهَنةَ يُعبِّرونَ عن وَحدةِ الكاهنِ بأسماءٍ مُختلِفةٍ»: براهمن،

مقارنة الأديان، للدكتور أحمد شلبي: ٤/ ٤٢-٤٤.

(١) ترجمة محمود علي خان عن تطور الديانات: ٤٥، «فلسفة الهند القديمة»: ١٠، ثقافة الهند، مارس ١٩٥٣م.

وفاك، وبوروشا، وتَعنِي الكلمةَ الفعَّالةَ، وسيفاكارمن وتَعنِي الفَعَّالَ العامَّ، وفي براهاناس نَجِدُ المُطلقَ:

«براهمان أو «الأثمان»، تلك الحقيقة العامِّيةُ في كُلِّ شَيءٍ والتي لا يُمكِنُ تَعيينُها ولا تُشبِهُ أيَّ شَيءٍ آخَرَ، وهو الرُّوحُ في كُلِّ شَيءٍ، وهو الغايَةُ في كُلِّ ما يَحدُثُ عنه، هذا بالإضافةِ إلى نَظريةٍ في المَعرفةِ والسُّلوكِ والتَّناسُخِ والخَلقِ عن طَريقِ الفَيضِ تُشبِهُ نَظرياتِ الصُّدورِ التي جاءَت بعد ذلك ممَّا يَضَعُ احتِمالَ كَونِها أصلًا لها. وإن كان جَمعُهم بين التَّنزيهِ والتَّشبيهِ أحيانًا يَدعو إلى دَهشةِ الأستاذِ «أورسيل» فيَقولُ: «لم يَستطِعْ أيُّ فَيلسوفٍ في أيِّ مَكانٍ آخَرَ أن يُعبِّرَ عن المُطلَقِ والشَّخصِ، أو عن أجنبيةِ الكائنِ الأعلَى عن المادَّةِ، وعن غَمرِه إيَّاها في نَفسِ الوَقتِ بعباراتٍ أخَّاذةٍ، كتلك التي ورَدَت في كِتابِ الأوبانيشاد، ولهذا لم يَكُنْ عَجيبًا أن يَجِدَ «شوبنهاور» في هذه النُّصوصِ، المُتفلسِفةِ في أَعماقِ الماضِي، أرفَعَ أنواعِ الفَلسفةِ المِيتافيزيقيةِ والحُلوليةِ، اللَّتينِ شُوهِدتا بعد ذلك بزَمنٍ طَويلٍ عند «أفلوطين واسبنوزا»[(١)].

ومهما يَكُنْ مِن أمرِ هذه العَقائدِ الخِصبةِ المُتناقِضةِ حولَ السُّلوكِ، وأُسلوبِ التَّصفيةِ، وأَفكارِ الوَحدةِ المُطلَقةِ، والحُلولِ والتَّناسُخِ، فإنَّها قد انتقَلَت بمَعابدِها وكُتبِها وكُهَّانِها إلى حِضنِ الدَّولةِ الإسلاميةِ عن طَريقِ الفَتحِ الذي ساعَدَته التِّجارةُ.

وممَّا لا شَكَّ فيه أيضًا أنَّه قد قامَت مُناظَراتٌ بين أصحابِ هذه العَقائدِ

---

(١) عن «الفلسفة الشرقية»: ١٠٧، «تاريخ وحدة الوجود الهندية»، لأولترامار: ١٦٨.

وبين عُلَماءِ المُسلِمينَ[١]، بالإضافةِ إلى ما سجَّلَه باللُّغةِ العَربيةِ العَلاَّمةُ البَيرونيُّ عن عَقائدِهم[٢]، وما تُرجِمَ من كُتُبِهم وقِصَصِهم، فقد تُرجِمت حِكمَتُهم عن الفَهلويةِ أو عن السِّنسِكريتيةِ مُباشرةً، مِثلَ كَليلةَ ودِمنةَ، وكِتابِ السِّند هند لـ «برهمكويت» الذي تَرجَمَه الفَزاريُّ[٣].

ويُلاحَظُ أن الطَّوائفَ الهِندوسيةَ التي تَحدَّثَ عنها المُسلِمونَ كانت مُمثِّلةً بأفكارِها خَيرَ تَمثيلِ خُصوبَةَ تَفكيرِ الهِندِ وتَعقيدَه وتَناقُضَه: فهناك البراهِمةُ الذين يُنكِرونَ النُّبوَّةَ ويَقولون بتَعبُّدِ الله خَلقَه بما تَدُلُّ عليه الحُكماء، وإن اختَلَفَ في تَصويرِ ذلك الشَّهرستانيُّ[٤] والباقِلاَّنيُّ[٥] والمَقدسيُّ[٦] والبَيرونيُّ[٧]، و«السَّمنيةُ» الذين كانُوا يَقولونَ بعَقيدةِ التَّناسُخِ التي تَضرِبُ بجُذورِها في فِكرةِ التَّطهيرِ والثَّوابِ والعِقابِ، كما نُسِبَ إليهم القَولُ بقِدمِ العالَمِ وإبطالِ النَّظرِ والاستِدلالِ والاعتِرافِ بالمَعرفةِ الحِسِّيةِ[٨].

---

(١) انظر سفر معمر بن عباد السلمي إلى الهند لمناقشة علمائهم في الأديان: «نشأة الفكر الفلسفي»، للنشار: ١/ ٢٢.

(٢) «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة».

(٣) «تاريخ التصوف الإسلامي»، للدكتور قاسم غني: ٢٢٦.

(٤) «الملل والنحل»: ٢/ ٢٥٨.

(٥) «التمهيد»: ٩٦.

(٦) «البدء والتاريخ»: ١/ ١٠٩.

(٧) «تحقيق ما للهند من مقولة»: ٨١.

(٨) «الفرق بين الفرق»: ٢٧٠، «مطالع الأنظار»، للأصفهاني: ٦١.

وقد لاحَظَ البَيرونيُّ تَنزيهَ خَواصِّهم وتَشبيهَ عامَّتِهم، وهذا يَدُلُّ على دِقَّةِ فَهمِ البَيرونيِّ لهم[١]. وإذا كان قد اختُلِفَ حولَ تَأثيرِ الهِندِ في الفَلسفةِ والكَلامِ[٢]، فإنَّه لمِمَّا يُشبِهُ الإجماعَ على تَأثيرِها في التَّصوُّفِ، وخاصَّةً في ابنِ عربي، يَقولُ «ديبور»: «ولم يَجهَلِ المُسلِمونَ أيضًا آراءَ الهُنودِ في المَنطِقِ، وفيما بعد الطَّبيعةِ، غَيرَ أن تَأثيرَ هذه الآراءِ في التَّطوُّرِ العِلميِّ كان دونَ تَأثيرِ الرِّياضياتِ والتَّنجيمِ، ولا شَكَّ أن تَأمُّلاتِ الهُنودِ المُرتبِطةَ بكُتُبِهم المُقدَّسةِ، والمُتقيِّدةِ بالدِّينِ تَقيُّدًا تامًّا، كان لها أَثَرٌ مُتصِلٌ في الصُّوفيَّةِ الفارِسيةِ والإسلاميةِ، أمَّا الفَلسفةُ فلا رَيبَ أنَّها من ثِمارِ العَقلِ اليُونانيِّ»[٣].

أمَّا «جُولد تسيهر» فقد عدَّدَ الأفكارَ التي تَتعلَّقُ بقَواعِدِ مَنهجِ التَّصفيةِ والأفكارِ الحُلوليةِ والاتِّحاديةِ بالنِّسبةِ لابنِ عربي وغَيرِه[٤]، وقد اتَّفَق في هذا مع كَثرةٍ من المُستشرِقينَ مِثلِ «ثولك» في كِتابِه: «....»، وهو مَثلٌ من أَمثلةِ ارتِباكِ المُستشرِقينَ بإزاءِ التَّصوُّفِ الإسلاميِّ، فقد ذهَبَ أوَّلًا إلى أن الأَفكارَ الهِنديةَ التي يُوجَدُ صَداها لَدَى مُتصوِّفةِ المُسلمينَ جاءَت إليهم عن طَريقِ إيرانَ، وأيَّدَ نَظريَّتَه بأصلِ بَعضِ الصُّوفيَّةِ الأوائلِ المَجوسِ.

و«كريمر» في كِتابِه «تاريخُ الأفكارِ البارِزةِ في الإسلامِ»، ويرَى فيه أن العُنصُرَ الهِنديَّ البُوذيَّ واضِحٌ في المُحاسِبيِّ وذي النُّونِ المِصريِّ، وإليه تَرجِعُ

---

(١) «تحقيق ما للهند من مقولة»: ٢٠، ٢٠، ٢٣، ٨٤.

(٢) انظر مناقشة فرغلي للنشار في «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام»: ٢٠٤.

(٣) «تاريخ الفلسفة»: ١٤، وانظر عن رمز الدائرة وحدة الوجود: «الفكر الشيعي»: ١٣٢.

(٤) انظر فكرة التصفية وفكرة الحلول والاتحاد من هذا البحث: ٢/ ٤٣-١٤٢.

فِكرةُ وَحدةِ الوُجودِ التي ظهَرَت على يَدِ الحَلَّاجِ واكتمَلَت على يَدِ ابنِ عربي.

و«دوزي» في كِتابِه «.........» (باريس ١٨٧٩م)، وفيه يرَى أن التَّصوُّفَ جاءَ من فارِسَ الذي جاءَ إليها من الهِندِ؛ حيث سادَت فِكرَةُ صُدورِ كُلِّ شَيءٍ عن الله ورُجوعِه إليه، وأنَّ العالَمَ لا وُجودَ له من ذاتِه، فالمَوجودُ بحَقٍّ هو الله، و«براون» وخاصَّةً في كِتابِه «التاريخ الأدبي لفارس»، و«ماكس هورتن» وخاصَّةً في مَقالِه في أصلِ التَّصوُّفِ في مَجلَّةِ «▯▯▯▯▯ ▯▯▯» سنةَ ١٩١٦م، وفيه يرَى أن التَّصوُّفَ الإسلاميَّ يرجِعُ إلى الفَلسفةِ الهِنديةِ كما وَصَلَت إليه عن طَريقِ «مِترا وماني»، فالمُسلِمونَ أنفُسُهم يَعترِفونَ بوُجودِ الأثَرِ الهِنديِّ بالإضافةِ إلى مَظاهِرَ عَمليَّةٍ ونَفسيَّةٍ أُخرَى مِثلِ الرِّضا واستِعمالِ المخلاة والسُّبح، أمَّا «نيكلسون» فيُقدِّمُ دَليلًا آخَرَ على الارتِباكِ الاستِشراقيِّ، إذ يرَى الفَلسفةَ الهِنديَّةَ لها السِّيادَةُ في النَّاحيةِ العَمليَّةِ، ثم يَتحوَّلُ إلى إنكارِ فِكرةِ «فون كريمر» وأَمثالِه، من أن التَّصوُّفَ يَرجِعُ إلى أَصلٍ هِنديٍّ فارِسيٍّ، وخاصَّةً في وَحدةِ الوُجودِ التي كان لها آثارُها في القُرآنِ وبُحوثِ عِلمِ التَّوحيدِ قبل ابنِ عربي[1]. وقد تابَعَ المُستشرِقينَ مُعظَمُ الباحِثينَ العَربِ والمُسلِمينَ، ولا تَخرُجُ آراؤُهم وأدِلَّتُهم عن تلك الآراءِ والأدِلَّةِ، ونكتفِي بأن نَذكُرَ منهم: محمدٌ البَهليُّ النَّيالُ في كِتابِه «الحَقيقةُ التَّاريخيَّةُ للتَّصوُّفِ الإسلاميِّ»، والدُّكتورُ قاسِم غني في كِتابِه «تاريخُ التَّصوُّفِ في الإسلامِ»[2]، والدُّكتورُ عبدُ القادرِ محمود في كِتابِه «الفَلسفةُ الصُّوفيَّةُ في الإسلامِ»[3].

---

(١) انظر فكرة وحدة الوجود من هذا البحث: ٣/ ١٣٧-٢٦٦.

(٢) انظر حديثه عن البوذية والمانوية: ٢٢١-٢٣٦.

(٣) انظر حديثه عن المصدر الهندي: ١٠ وما بعدها، زكي مبارك في «الأخلاق عند الغزالي»: ٦١-٦٢.

(٦) الاتِّجاهُ الفارِسيُّ:

ونَستطيعُ أن نَجِدَ في دِيانةِ قُدماءِ الإيرانيينَ ما وَجَدناه في عِبادةِ «آريى» الهِندِ الذين قدَّسُوا بَعضَ عَناصرِ الطَّبيعةِ الأربَعةِ وغَيرِها، إلى جانِبِ عِبادةِ الخاصَّةِ، وكَثيرٍ من مُلوكِهم الذين كانُوا يَضعُونَ فوقَ الآلهةِ المَعروفةِ لدَى الشَّعبِ، «مترا» أو الإلهَ «أَهورا مازدا» الذي لم يَكُنْ مَرئيًّا، أو له مَعبدٌ خاصٌّ، بل كانت بِقاعُ الأرضِ كُلُّها مَعبدًا له، ولم تَكُنِ النَّارُ سوَى رَمزٍ له. وظَلَّ هؤلاء المُلوكُ على ذلك حتَّى سادَت دِيانةُ «زرادشت» واعتَقَدُوا ببُنُوَّةِ «زرادشت»، أي إلى آخِرِ القَرنِ الخامِسِ قبلَ المَسيحِ.

وجاءَ «زرادشت» في الرَّأيِّ المُتفَقِ عليه، في القَرنِ الثَّامِنِ قبلَ المَسيحِ، ومن الواضِحِ أنَّه كان كـ «بُوذا» مهتمًّا بالخَلاصِ النَّفسيِّ، وإن كان أكثَرَ إيجابيةٍ منه[1]. ويَضُمُّ «الزندافستا» كِتابُ «الزرادشتيةِ» المُقدَّسُ قَدرًا كَبيرًا من الأقوالِ في الجُزءِ المُسمَّى «جاتها مياسنا» يُرجِّحُ أنَّه كَلامُ «زرادشت» نَفسِه. وهو يُعتَبرُ صاحِبَ ثَورةٍ دِينيةٍ كـ «إخناتونَ» المِصريِّ للمِيزاتِ التَّاليةِ: تَعميمُ مَبدأِ الخَيرِ والشَّرِّ وسِيادَةُ الأوَّلِ في النِّهايةِ، وتَوحيدُه بين «مازدا» و«الخَير»، وهو ما يُمَيِّزُ الفارِسيةَ كما تَتميَّزُ البُوذيةُ بالألَمِ والمَسيحيةُ بالحُبِّ، والإسلامُ بالتَّوحيدِ، وقبل ذلك كُلِّه الخُروجُ من مَرحلةِ الآلهةِ المُتعدِّدةِ والمَحليةِ إلى وَصفِ «أهورا مازدا» بأنَّه إلهُ الكَونِ كُلِّه، فارِسَ وغَيرِها، وبأنَّه واحِدٌ له خَصمٌ صدَرَ عنه، وهو «أهرَمُ»، وقد دارَ جَدلٌ كَثيرٌ حولَ هذه الثُّنائيةِ، حتَّى أعلَنَ فَريقٌ من رِجالِ الدِّينِ أن «أهرَمَ»

---

(١) «الفلسفة الشرقية»: ١٩٩.

ليس خَصمًا للإلهِ الأعلَى «مازدا»، وإنَّما هو يَتقابَلُ مع «رُوحِ القُدسِ في مازدا»[١]، ورُوحُ القُدسِ هذا يَدعُونا إلى التَّأمُّلِ «الفرافاشي» الذي يُعتَبرُ الإنسانُ رَمزًا له، الأمرُ الذي يَدعُونا إلى القَولِ بخُصوبةِ فِكرةِ الإنسانِ الأوَّلِ عند الفُرسِ.

وبعد ذلك نَجِدُ فَلسفةَ «ماني» الذي وُلِدَ في بابلَ سنةَ ٢١٥ م، وقُتِلَ على يَدِ أحَدِ مُلوكِ الفُرسِ في سنةِ ٢٧٥م، بسَببِ ما أحدَثَه مَذهبُه من فَسادٍ اجتِماعيٍّ. ويُعتَبرُ مَذهبُه لدَى الباحِثينَ مَزيجًا من حالتِه النَّفسيةِ المُتنسِّكةِ المُتشائمةِ، والزرادشتيةِ، والمَيهريةِ المُتأثِّرةِ بالعَقليةِ الرُّومانيةِ، والبَراهميةِ، والمَسيحيةِ قبلَ سِيادةِ المَجامعِ وقَوانينِها. وأهَمُّ ما يَسترعِي الانتِباهَ في مَذهبِه: تَصوُّرُه لنَشأةِ العالَمِ تَصوُّرًا هِنديًّا، إذ يَعتقِدُ نَشأةَ العالَمِ من جَسدٍ واحِدٍ فتكثَّر تَكثُّرًا يُذَكِّرُنا بشَوقِ «براجاباتي» للتَّكثُّرِ، كما أنَّه ثَنويٌّ يَتَّبعُ الثَّنويةَ الغاليةَ، القائِلينَ بالمَبدأينِ الأصليَّينِ: الخَيرِ والشَّرِّ، التي اشتُقَّت من ثَنويةِ «زرادشت» التي لم تَكُنْ بهذه الحِدَّةِ[٢]. كما تُعتبَرُ فِكرتُه عن الإنسانِ الأوَّلِ تَمثيلًا للصِّراعِ بين هذين المَبدأَينِ، وكان أكثَرَ تَشاؤُمًا بالنِّسبةِ للمَصيرِ الأخيرِ، على عَكسِ «زرادشت»، ومن ثَم انعكَسَ هذا في نَزعتِه الاجتِماعيةِ: من وُجوبِ تَخليصِ النَّفسِ من قُيودِ الجِسمِ، بل وإبادَةِ العُنصرِ البَشريِّ بواسِطةِ حَذرِ الزَّواجِ، وغَيرِ ذلك من الوَسائلِ، فاستِمرارُ العالَمِ استِمرارٌ للشَّرِّ.

وبعد ذلك نَجِدُ الاتِّجاهَ «المُزدُكيَّ»، نِسبةً إلى «مُزدُكَ»، الذي وُجِدَ في

(١) جاكسون: «دراسة في الزرادشتية»: ٧٠، نيويورك ١٩٢٨م.

(٢) «الفلسفة الشرقية»: ٢٠١ وما بعدها، الشهرستاني: ٦٥، ٦٧، القاهرة ١٣٤٧هـ.

نِهايةِ القَرنِ الخامِسِ بعدَ المِيلادِ، ولم يَتميَّزْ عن «ماني» إلَّا في غُلُوِّه في مَذهبِه الاجتِماعيِّ: فقد رأَى شُيوعيةَ المالِ والنِّساءِ، وعَدمِ الاقتِصارِ على طُقوسٍ دِينيةٍ مُعيَّنةٍ، كي تَضَعَ حَربُ الشَّرِّ في القُلوبِ البَشريةِ أَوزارَها في اعتِقادِه.

ولقد أثَّرَت عَقائدُ القَومِ في الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ، والفَلسفةِ الرُّومانيةِ، إلى أن ابتَلَعَتها المَسيحيةُ، وكان التَّأثيرُ مُتبادَلًا. ولكن يَعنِينا الآنَ الحَديثَ عن صَداها في البِيئةِ الإسلاميةِ: فممَّا لا شَكَّ فيه أن الاحتِكاكَ بالعَقائدِ الخارِجيةِ لم يَقتصِرْ على بِدايةِ الفَتحِ الإسلاميِّ، بل كان لها وُجودٌ في الجَزيرةِ العَربيةِ في تَميمٍ، وفي البَحرينِ، وذهَبَ البَعضُ إلى وُجودِها في قُريشٍ، في زَعيمِها أبي سفيانَ الذي اتَّهَمه النَّشارُ بالغُنُوصِ الفارِسيِّ[١].

وقد بلَغَ الاحتِكاكُ مَبلَغَه الخَطيرَ إلى حَدِّ الصِّراعِ السِّياسيِّ، ومُحاوَلةِ قَلبِ الدَّولةِ في الدَّولةِ العَباسيةِ التي اعتمَدَت على الفُرسِ في إقامَتِها. ويَكفِي أن نَذكُرَ كمَثَلٍ أبا مُسلمٍ الذي أشارَت إليه أصابعُ الاتِّهامِ، وأنَّه عُدَّ أحَدَ أَعقابِ «زرادشت»، وأنَّه كان مُنتظَرًا عندَ البَعضِ كالمَهديِّ[٢]، وقد عَرَفَ المُسلِمونَ الفِكرَ الفارِسيَّ عن طَريقِ «الزندافستا» أو مُترجَماتِ ابنِ المُقفَّعِ، أو عن طَريقِ الاحتِكاكِ اليَوميِّ بين الطَّرفَينِ، سواءٌ عن طَريقِ الحُكمِ أو الحَربِ، فقد بلَغَ الصِّراعُ كما ذَكَرنا حدًّا خَطيرًا مع أَتباعِ الزرادَشتيةِ والمانَويةِ والمُزدُكيةِ، والتي عُنِيَ عُلَماءُ الكَلامِ بمُحارَبتِها، وخاصَّةً

(١) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١٨٧، ١٨٨.

(٢) «السيادة العربية»، لفلوتن: ١٣٢.

المُعتزلةَ ممَّا كان له أكبرُ الأثَرِ في عِلمِ الكَلامِ عن طَريقِ تَبادُلِ الأسلِحةِ[١].

هذا وممَّا لا بُدَّ من مُلاحَظتِه أن هذه المَعرفةَ كانت سَليمةً ودَقيقةً، وخاصَّةً لدَى الشَّهرستانيِّ، سواءٌ في تَفرِقتِها بين المَذاهبِ وتَطوُّراتِها، كتَفرِقةِ الشَّهرستانيِّ بين قَولِ المَجوسيةِ الأصليةِ بأَزَليةِ النُّورِ وحُدوثِ الظُّلمةِ، وقَولِ اللَّاحِقينَ بأزَليَّتِهما (٣)، أو في الإشارةِ إلى سِمتِها الغُنُوصِيةِ التي تَعنِينا هنا بالدَّرجةِ الأولى؛ لأنَّها الاتِّجاهُ العِرفانيُّ الرَّمزيُّ الذي هو مَوضِعُ اهتِمامِنا الآنَ، وهي القَولُ بالرَّجعةِ والتَّناسُخِ، والتَّنبُّؤِ، ودَعوَى الأُلوهيَّةِ، والإمامِ المَعصومِ، والحَقيقةِ المُحمَّديةِ أو الكَلمةِ، ويرَى الكَثيرُ أن مُعظَمَ هذه العَقائدِ: مِثلِ التَّناسُخِ والتَّنبُّؤِ ودَعوَى الأُلوهيَّةِ ووَحدَةِ الوُجودِ أصلُها هِنديٌّ، فـ «الأبستاق» أو «الأفستالة» له أُصولُه في «الفيدا» الهِنديةِ[٢]، كما أن البُوذيةَ كانت ذاتَ انتِشارٍ في فارِسَ قبلَ فَتحِ الهِندِ في القَرنِ الرَّابعِ الهِجريِّ، وإن كنَّا نرَى مُفكِّرًا مِثلَ «رسل» يُطلِقُ الحُكمَ فيَقولُ بأنَّ فَلسفةَ المُتصوِّفةِ الدِّينيةَ مَزيجٌ من العَقائدِ الفارِسيةِ القَديمةِ[٣]، وقد بلَغَ الإصرارُ على اتِّهامِ ابنِ عربي إلى مَداه بهذه الاتِّجاهاتِ في قَولِ الدُّكتورِ عبدِ القادرِ محمود في رَدِّه على الدُّكتورِ مصطفى حلمي: «ومُجمَلُ أثَرِ المَصدرِ الفارِسيِّ في النَّظرياتِ الفَلسفيةِ لدَى الصُّوفيَّةِ في الإسلامِ، «نَظريةُ الحَقِّ الإلهيِّ والإمامِ المَعصومِ، والحَقيقةِ المُحمَّديةِ، مع مُلاحَظةِ أن شُيوخَ

(١) «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام»: ١٨١، «نشأة الفكر الفلسفي»: ٢/ ٢٢١، ٢٤٤.

(٢) «قصة الحضارة»: ٤٢٧، وولديورانت، ترجمة بدران، القاهرة ١٩٥٠م.

(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية» لرسل: ١٩٦ ج٢، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٦م.

النَّظرياتِ فارِسيونَ، أو من سُلالاتٍ فارِسيةٍ، فإذا قِيلَ بأنَّ ابنَ عربي قد أثَّرَ في تَصوُّفِ جَلالِ الدِّينِ الرُّوميِّ والعَطارِ، وهما فارِسيانِ، وكان هذا دَليلًا في نَظرِ البَعضِ على تَبادُلِ الأثرِ، فإنَّنا نَقولُ: إن مَدرسةَ ابنِ عربي نَفسِه حسبَ هذا المَنطِقِ مُتأثِّرةٌ بمَدرسةِ الحلَّاجِ والسُّهرَوَرديِّ، وهما من سُلالاتٍ أَعجمِيَّةٍ[١]، وهو في هذا يُتابعُ الاتِّجاهَ الاستِشراقيَّ الذي أشَرنا إليه من قبلُ، وإن وُجِدَ من بينِهم مَن لاحَظَ الفُروقَ التي سنَعرِضُ لها في حِينِها[٢].

أمَّا رُجوعُ ابنِ عربي إلى إيرانَ والهِندِ فسيَأتِي عن طَريقِ تَلاميذِه القُونَوِيِّ والعِراقيِّ وغَيرِهما ممَّا تَحدَّثنا عنهم في أكثَرَ من مُناسبةٍ[٣].

(٧) الاتِّجاهُ اليُونانيُّ:

وإلى هنا يَنبغِي أن نكُفَّ عن الحَديثِ عن الغُنُوصِ الشَّرقيِّ، لنَعودَ إليه مرَّةً أُخرَى ممثَّلًا في اليَهوديةِ والمَسيحيةِ والتَّشيُّعِ والإشراقِ، لنَتحدَّثَ عن الاتِّجاهِ اليُونانيِّ وامتِداداتِه؛ لأنَّنا هنا أمامَ تَفاعُلٍ فِكريٍّ خَطيرٍ، أعنِي في الأفلاطونِيةِ المُحدَثةِ كحَلقةٍ من حَلقاتِ العِرفانِ والرَّمزيةِ المُتوسِّطةِ بين الشَّرقِ والغَربِ، والذي عادَ فأثَّرَ في الاتِّجاهاتِ العِرفانيةِ الرَّمزيةِ الشَّرقيةِ برُمَّتِها، والتي يَعنِينا أحَدُ مَظاهِرِها وحَلقاتِها الخَطيرةِ المُمثَّلةِ في ابنِ عربي.

ولم تَكُنِ الفَلسفةُ اليُونانيةُ مَقطوعَةَ الصِّلةِ في البِدايةِ بالاتِّجاهاتِ

(١) «الفلسفة الصوفية»: ١٨، «الحياة الروحية»، لمصطفى حلمي: ٤٠، القاهرة ١٩٤٥م.

(٢) «الصوفية في الإسلام»: ٢١ وما بعدها، «في التصوف»: ٢٥، ٢٧، «العقيدة والشريعة»: ٨٧، ١٦١، ١٦٢.

(٣) «الخيال الخلاق» لكوربان.

الشَّرقيةِ السَّابقةِ، كما لم تَكُنْ في النِّهايةِ بَعيدَةً عن الشَّرقِ القَديمِ وما جَدَّ فيه من اتِّجاهاتٍ كالمَسيحيةِ واليَهوديةِ، فقد كانُوا هِنديينَ آرِيينَ في البِدايةِ، وفي إبَّانِ قُوَّتِهم استولَوا وانتشَرُوا في أَرضِ العُلومِ والدِّياناتِ القَديمةِ أو قَريبًا منها، يَقولُ صاحِبُ «تاريخِ الفَلسفةِ اليُونانيةِ»، وهو يَتحدَّثُ عن الحَضارةِ الإغريقيةِ الفَذَّةِ: «ويَرجِعُ الفَضلُ الأكبَرُ فيها إلى المُستعمِرينَ بالإجمالِ، والأيونيينَ منهم بنَوعٍ خاصٍّ، وكانُوا أنجَبَ اليُونانِ، جاوَرُوا الأُمَمَ الشَّرقيةَ فانتَفَعُوا بعُلومِها، واصطَنَعوا وَسائلَ مَدَنيتِها[1]، فقد سافَرَ كِبارُ فَلاسِفتِهم إلى بِلادِ الشَّرقِ، وممَّا لا شَكَّ فيه أنَّهم قد استَفادُوا، فلم يَكونُوا رَحالةً من غِمارِ النَّاسِ، وكان مِن بين مَن سافَرَ إلى الهِندِ ومِصرَ وأماكِنَ شَرقيةٍ أُخرَى: «طاليسُ، وفيثاغورسُ، ودِيمقريطسُ وانكسميندرُ، وأفلاطونُ»[2].

هذا بالإضافةِ إلى أن عَكسَ ما يَقولُه «أرسطو والبَيرونيُّ ونلينو» هو الصَّحيحُ، فقد تَناوَلَت الفَلسفةُ الرُّوحيةُ الشَّرقيةُ بالبَحثِ والتَّحليلِ أهَمَّ ما يَشغَلُ البَشريةَ من جِهتَي العَقلِ والرُّوحِ، يَقولُ الدُّكتورُ غلَّاب في نِهايةِ الفَلسفةِ الشَّرقيةِ: «... وبعدَ أن أثبَتنا بالأدِلَّةِ القاطِعةِ سَذاجةَ أرسطو وأذنابِه في دَعواهم أن الفَلسفةَ نَشَأت للمَرَّةِ الأُولَى في «أيونيا» في القَرنِ السَّادِسِ قبلَ المَسيحِ، وأنَّ أوَّلَ فَليسوفٍ في الدُّنيا هو «طاليسُ المالطِيُّ»، وبَرهَنَّا على أن ذلك العَصرَ الذي حَدَّدُوه لبَدءِ الفَلسفةِ العالميةِ كان في عَصرِ تَدَهورٍ وانحِطاطٍ، سبَقَه تَفكيرٌ راقٍ وفَلسفةٌ رَفيعةٌ، دامَت أكثَرَ من خَمسةٍ

(١) انظر: ١، ٩.

(٢) «الدين والفلسفة والعلم»، «تطور الديانات»: ١١٢.

وعِشرينَ قَرنًا، كما سبَقَه في الهِندِ ازدِهارُ فَلسفةِ «الأوبانيشاد» بما فيها من عَظمةٍ وجَلالٍ، وعاصَرَته فيها المَدارِسُ: المادِّيةُ والسُّوفُسطائيةُ واليُوجيةُ القَديمةُ، والجِينيةُ بما اشتَمَلت عليه من نَظرياتٍ تُعتَبرُ مَثلًا من أَمثلةِ الرُّقيِّ الفِكريِّ، والسُّمُوِّ العَقليِّ، وكذلك سبقَت هذا العَصرَ الفَلسفةُ الزرادَشتيةُ بزَمنٍ بَعيدٍ، كما سبَقَته الفَلسفةُ الصِّينيةُ التي كانَت في القَرنِ السَّابعِ قبلَ المَسيحِ ناضِجةً نُضوجًا يَستدعِي الفَخرَ والمُباهاةَ.

وعلى العُمومِ بعدَ أن أوضَحنا أن الشَّرقيينَ سبَقُوا الإغريقَ في الفَلسفةِ النَّظريةِ بمُزاوَلةِ حُلولِ مَشاكلِ: الأُلوهيَّةِ والنَّفسِ، والتَّناسُخِ، والحَياةِ الأُخرَى، والمَعرفةِ والمَفاهيمِ الذِّهنيةِ والتَّعريفاتِ العامَّةِ، والمُثُلِ، وفي المَنطِقِ والمَقولاتِ والقِياسِ والإشكالِ والتَّعقُّلينِ الصُّعوديِّ والنُّزوليِّ، والاستِقراءِ والحُجَجِ اليَقينيةِ والإقناعيَّةِ والظَّنيةِ والخَطابيَّةِ والارتِيابيةِ والسَّفسَطةِ والتَّلاعُبِ بالألفاظِ.

وفي الفَلسفةِ الطَّبيعيةِ سبَقُوهم بمَعرفةِ العَناصرِ الخَمسةِ، واكتِشافِ تَجاوُبِ كُلِّ حاسَّةٍ من حَواسِّنا مع عُنصرٍ من هذه العَناصرِ، كما سبَقُوهم إلى نَظريَّةِ الذَّرِّ، وإلى تَركُّبِ الجِسمِ ذِهنيًّا من الهَيولَى والصُّورةِ، وإلى مَعرفةِ أنَّ الأُولَى ثابِتةٌ والثَّانيةَ حادِثةٌ زائلةٌ، وفي الأخلاقِ سبَقُوهم إلى مَعرفةِ الضَّميرِ والواجِبِ، وبَواعِثِ أَعمالِ الإنسانِ، والمَسئوليةِ الخُلُقيةِ، وحُريَّةِ الإرادةِ، وتَكوُّنِ الخَلقِ، وعُموميَّةِ القَانونِ الأخلاقيِّ وإطلاقِه...»[1].

---

(١) «الفلسفة الشرقية»: ٣٤٤-٣٤٥، «علم الفلك وتاريخه عند العرب»: ٢١٤، روما ١٩١١م، «تحقيق ما للهند من مقولة»: ١٢-١٣ ط ليبزج ١٩٢٥م.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ، فالحَياةُ الفِكريةُ والرُّوحيةُ عندَ اليُونانِ حَياةٌ خِصبةٌ، تَضُمُّ في حَناياها الوَثنيةُ الغَليظةُ، القائِمةُ على الأساطيرِ «الميثولوجيا» بآلِهتِها السَّاذجةِ التي تَتصرَّفُ كما يَتصرَّفُ البَشرُ بعَواطِفِ الغَضبِ والقِتالِ والحُبِّ.. إلخ. وهي تَمُتُّ بسَببٍ عندَ بَعضِ الباحِثينَ إلى آلِهةِ الشَّرقِ، وخاصَّةً الآلِهةَ المِصريَّةَ[١].

ولكنَّ هذه الوَثنيةَ نَفسَها لم تَكُنْ شِركًا خالِصًا، بل تَتَّجِهُ أحيانًا لتَتركَّزَ في «زِيوسَ» مُمثِّلِ «أُوزوريسَ» المِصريِّ كَبيرِ الآلهةِ، وخاصَّةً عند «هزيودَ» الذي كان أَقَلَّ سَذاجةً من «هُوميروسَ» صاحِبِ آلِهةِ الإلياذةِ. ونَجِدُ المَدرسةَ الأيونيةَ التي وُسِمَت بالطَّبيعيةِ أو المادِّيةِ: ومن بَينِها «طالِيسُ» القائِلُ بأنَّ الماءَ هو الجَوهَرُ الواحِدُ الذي تَتكَوَّنُ منه الأشياءُ، و«انكسمندريسُ» الذي يَقولُ باللَّامُتناهِي كمَزيجٍ من الأضدادِ يَحدُثُ عنه التَّكوينُ، و«انكسيمانسُ» الذي يَذهَبُ إلى الهَواءِ، و«هِرقليطسُ» الذي يَذهَبُ إلى أن النَّارَ هي العُنصرُ العامُّ.

ولكنَّنا نَستطيعُ أن نُطالِعَ في وَسطِ هذه السَّاحةِ المادِّيةِ واحةَ الأُلوهيَّةِ، بل ورَمزيَّةً تَبرُزُ على استِحياءٍ، تَظهَرُ في قَولِ «طَاليسَ» بأنَّ الكَونَ مَليءٌ بالله، وكأنَّ الماءَ الذي يَحيَى به كُلُّ شَيءٍ عندَه- إذ كان من أَصحابِ المادَّةِ الحَيويَّةِ- هو الرَّمزُ، كما سنَجِدُ عندَ ابنِ عربي بعدَ ذلك، و«انكسمندرُ» كان يَنشُدُ بلا مُتناهِيةٍ وراءَ كُلِّ مَوجودٍ، إلهًا

---

(١) «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢-٤، «الدين والفلسفة والعلم»: ١١٨-١١٩.

أو مَبدأً أزَليًّا عامًّا غَيرَ مَحدودٍ[١]. وأمَّا نارُ «هِرقليطسَ» فهي «نارٌ إلهيَّةٌ لَطيفةٌ للغايةِ أَثيريَّةٌ، نِسمَةٌ حارَّةٌ حيَّةٌ عاقِلةٌ أزَليَّةٌ أبَديَّةٌ هي حَياةُ العالَمِ وقانُونُه «لوغوس»[٢]، وهذا يُذَكِّرنا برَمزيَّةِ النَّارِ عندَ الهنودِ.

وقد عرَفَ ابنُ عربي نَظريَّاتِ هؤلاء الفَلاسِفةِ على وَجهٍ مُفَصَّلٍ ودَقيقٍ، أشَرنا إليه في الفَصلِ الخاصِّ بالرَّمزيةِ والعالَمِ، حين تَحدَّثنا عن رَمزيةِ العَناصرِ الأربَعةِ والعُنصُرِ الخامِسِ. ثم نَجِدُ المَدرسةَ «الإيليةَ» التي تَضُمُّ «اكسانوفانَ وبارمنيدزَ وزينونَ»، وقد اشتَرَكت المَدرسةُ مع المَدرسةِ الطَّبيعيةِ في القَولِ بأنَّ العالَمَ مَوجودٌ واحِدٌ وطَبيعةٌ واحِدةٌ، ولكنَّهم يَفترِقونَ عنهم كما يَقولُ يُوسفُ كرَم في قَولِهم بأنَّ العالَمَ ساكِنٌ. وأهَمُّ ما يَستَرعي انتِباهَنا في «اكسانوفانَ» هو تَوحيدُه الذي يُريدُ البَعضُ أن يَفهَمَ منه وَحدةَ الوُجودِ الحُلوليَّةَ، يَقولُ صاحِبُ «تارِيخِ الفَلسفةِ اليُونانيةِ»: وأهَمُّ أَقوالِه: إنَّ النَّاسَ هم الذين استَحدَثُوا الآلهةَ، وأضافُوا إليهم عَواطِفَهم وصَوتَهم وهَيئتَهم، فالأحباشُ يَقولُونَ عن آلِهتِهم أنَّهم سُودٌ، فُطسُ الأُنوفِ. ويَقولُ أَهلُ «تَراقيةَ» أن آلِهتَهم زُرقُ العُيونِ حُمرُ الشُّعورِ، ولو استَطاعَت الثِّيرانُ والخَيلُ لصَوَّرَت الإلَهَ على مِثالِها، وقد وَصَفَهم «هوميروسُ وهزيودُ» بما هو عندَ النَّاسِ مَوضِعُ تَحقيرٍ ومَلامةٍ، إلَّا أنَّه لا يُوجَدُ غَيرُ إلهٍ واحِدٍ، أرفَعِ المَوجوداتِ السَّماويَّةِ والأرضيَّةِ، ليس مُركَّبًا على هَيئتِنا، ولا مُفكِّرًا مِثلَ تَفكيرِنا ولا مُتحرِّكًا، ولكنَّه ثابِتٌ، كلُّه بَصرٌ، وكلُّه فِكرٌ، وكلُّه سَمعٌ، يُحرِّكُ

(١) «الدين والفلسفة والعلم»: ١١٦.

(٢) «تاريخ اليونان»: ١٨.

الكُلَّ بقُوَّةِ عَقلِه وبلا عَناءٍ، «هذا كَلامٌ قوِيٌّ في التَّنزيهِ والتَّوحيدِ لم يُعهَدْ له مَثيلٌ في اليُونانِ، غَيرَ أنَّ «أرسطو» يَذكُرُ أنَّه نَظرَ إلى مَجموعِ العالَمِ، وقال: إن الأشياءَ جَميعًا عالمٌ واحِدٌ، ودَعَا هذا العالَمَ: «اللهَ»، ولم يَقُلْ شَيئًا، ولم يُبيِّنْ أن العالَمَ عندَه واحِدٌ من حيثُ الصُّورةُ، أو من حيثُ المادَّةُ، فكأنَّه كان حُلوليًّا، أو كأنَّه أخَذَ وَحدةَ الوُجودِ عن فَلاسفةِ وَطنِه «أيونيةَ»، وتَصوَّرَ الوُجودَ تَصوُّرًا رُوحيًّا[١].

أمَّا «بارميندز» فكانَ له تَأمُّلاتٌ خِصبةٌ في الوُجودِ، وخاصَّةً قَولَه بوَحدتِه وإنكارِه للكَثرةِ والتَّغيُّرِ، وسوفَ نَعودُ إلى القَضيةِ عندَ عِلاجِ وَحدةِ الوُجودِ عند ابنِ عربي. وأمَّا «زينون» فهو صاحِبُ الحُجَجِ المَشهورةِ في امتِناعِ الكَثرةِ والحَركةِ، وأما «مليسيوس» فذهَبَ إلى لا تَناهِي الوُجودِ على عَكسِ «بارمنيدز»[٢].

ثم نَجِدُ طائفةً من أصحابِ العِلمِ الطَّبيعيِّ، مُتمثِّلةً في «انبازقليس وديمقريطس وأنكساجوراس»، اعتَرفُوا بالكَثرةِ الحَقيقيَّةِ، وكان لهم تَأثيرٌ كَبيرٌ في الفَلسفةِ الإسلاميةِ وخاصَّةً في نَظريةِ العَناصرِ والجَوهرِ الفَرديِّ. كما ادَّعَى أن لـ«انباذقليس» تَأثيرًا كَبيرًا في ابنِ عربي عن طَريقِ ابنِ مَسرَّةَ، ولكن الدُّكتور أبو العلا عفيفي أبطَلَ ذلك، إذ كان «انباذقليس» المُتحدِّثَ عنه كما فَهِمَه العَربُ وخَلَطُوه بالأفلاطونيةِ المُحدَثةِ، كما فَصَّلنا القَولَ بعدَ ذلك[٣].

---

(١) «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٨.

(٢) المرجع السابق: ٢٨-٣٤.

(٣) المرجع السابق: ٣٥-٤٣، وكوربان في «تاريخ الفلسفة»: ٣٥٩ وما بعدها.

كما نَجِدُ الاتِّجاهَ السُّوفسطائيَّ الذي عَرَفه المُسلِمونَ ورَدُّوا عليه، والمُتمثِّلُ في «بروتاجوراس وجورجياس»[١] ومن وَرائِهم الشكاكُ في اتِّجاهاتِ الشَّكِّ الثَّلاثةِ؛ شَكِّ «بيرونَ» الخُلُقيِّ، وشَكِّ «أناسيداموس»، وشَكِّ «سكستوس» التَّجريبيِّ[٢]، كما نَجِدُ أن «أرسطُو» رَجلُ «استاجيرا» الغَريبُ الذي شغَلَ العالَمَ بنَظرياتِه في اللهِ والطَّبيعةِ والنَّفسِ والشِّعرِ وغَيرِ ذلك، ولكنَّه كان مُمثِّلًا خَيرَ تَمثيلٍ لذلك النَّوعِ المَشهورِ من الفَلسفةِ اليُونانيةِ بكُلِّ انحِرافاتِه: بعَزلِ إِلهِه عن العالَمِ، وقَولُه بقِدَمِ العالَمِ قد أثَّرَ في كُلِّ الفَلسفاتِ التي جاءَت بعدَه، وكان له تَأثيرُه الخَطيرُ في الفَلسفةِ الإسلاميةِ، ولم يَعفُ ابنَ عربي من الاتِّهامِ ببَعضِ أَقوالِه، وخاصَّةً في فَلسفةِ القُوَّةِ والفِعلِ، كما أُثِرت عن هذا الرَّجلِ العَجيبِ، على أن أهَمَّ انحِرافاتِه هو أنَّه يُمَثِّلُ ذلك الاتِّجاهَ في الاعتِمادِ على الفَلسفةِ العَقليةِ كأُسلوبٍ من أَساليبِ التَّطهُّرِ للوُصولِ إلى الحَقيقةِ، ولذلك نُؤثِرُ أن نَختزِلَ الحَديثَ عن الفَلسفةِ اليُونانيةِ الخِصبةِ لكي نَقولَ كَلِمةً مُختصرةً عن تلك الاتِّجاهاتِ التي كانت أَقرَبَ إلى العِرفانِ والرَّمزِ:

١) وأوَّلُ ما يَسترعِي انتِباهَنا ما يُسمِّيه مُؤرِّخو الفَلسفةِ اليُونانيةِ بالدِّياناتِ السِّرِّيةِ، وأشهَرُها اثنَتانِ هما: نِحلةُ «أسرار ألوسيس» و«الأورفية»، وليس لدَينا كَثيرٌ من المَعلوماتِ عنها لتَدرُّعِهما بسِلاحِ السِّرِّيةِ، ولكن يَبدو أن النِّحلةَ الأُولَى كانت تَأخُذُ في عِبادتِها «ديمثير» كرَمزٍ، يَعقِدونَ له حَفلاتِ

---

(١) المرجع السابق: ٤٥-٤٩.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٤- ٢٤.

المُوسيقَى كي «يُحقِّقوا حالةَ الجَذبِ» الرُّوحيةَ، وأمَّا «الأورفية» التي ذاعَت ذُيوعًا قَويًّا في القَرنِ السَّادسِ في إيطاليا وجَنوبِ صَقليةَ، فهي مَنسوبةٌ إلى شَخصٍ ما زال مَجهولًا من أَهلِ «تَراكِيا» هو «أورفيوس»، وتعبد «دينسيوس» الذي تَحوَّلَ من إلهٍ للتَّرفِ إلى إلهٍ للتَّضحيةِ، وتُؤمِنُ بالعَدالةِ الإلهيةِ، والعالَمِ الرُّوحانيِّ، وبالطَّهارةِ الباطِنةِ غَيرَ المَقصورةِ على القَرابينِ والطُّقوسِ، وإن كانت قد انحَرَفت إلى التَّناسُخِ أو «دُولابِ الوِلاداتِ»[1]. وقد كانَت النِّحلةُ من التَّأثيرِ بحيث وَجَّهَت الفَلسفةُ وِجهتَها العَقليةَ الرُّوحيةَ على أَيدِي «فيثاغورس وسقراط وأفلاطون»[2].

٢) أمَّا سُقراطُ فقد رَبَطَ بين العِلمِ والعَملِ، ونَصبَ نَفسَه حَربًا على السُّوفسطائيةِ، ولكنَّ أهَمَّ ما يُميِّزُه حقًّا هو سُلوكُه العَمليُّ تبعًا لتلك القاعِدةِ العِرفانيةِ الخَطيرةِ التي وَجَدَها على «معبد دلفي» فاتَّخذَها شعارًا له، وهي: «اعرِفْ نَفسَك بنَفسِك»، وقد عبَّرَ عنها حَديثٌ شاعَ في أَوساطِ الصُّوفيَّةِ وعندَ ابنِ عربي، وهو «مَن عرَفَ نَفسَه عرَفَ رَبَّه» (١).

٣) وأمَّا «أفلاطون» فكانَ له شَأنٌ آخَرُ: فهو مع «أرسطو» أحَدُ عِملاقَي الفِكرِ اليُونانيِّ اللَّذَين تَقاسَما التَّأثيرَ الضَّخمَ في الفِكرِ البَشريِّ، وما ذاك إلَّا للاختِلافِ بينهما بطَبيعةِ الحالِ: وكانت أُولَى خُطواتِ الافتِراقِ، وكما صرَّحَ بذلك «أرسطو» هي اعتِمادُ «أفلاطون» على أُسلوبِ الرَّمزِ والتَّخييلِ والشِّعرِ والقِصَّةِ الذي لا يُغنِي فَتيلًا في رَأيِ «أرسطو» الذي يَطلُبُ الحَقيقةَ الصُّلبةَ في وُضوحِها العَقليِّ (٢).

---

(١) المرجع السابق: ٥-٨.

(٢) المرجع السابق: ٨.

ولكنَّ الأمرَ لم يَكُنْ أمرَ مَنهجٍ رَمزيٍّ فحسب، بل كان اختِلافًا في حَقائقَ هامَّةٍ وأساسيةٍ، كما ظهَرَ فيما بعدُ من نَقدِ «أرسطو» لأُستاذِه، ويَبدُو ذلك في انشِغالِه بالتَّحضيرِ الباطِنيِّ للمَعرفةِ، فجَدَلُه الصَّاعِدُ نَظريةٌ في الحُصولِ على المَعرفةِ تَدفَعُ إليه قُوَّةٌ باطِنةٌ، ولا يَقتصِرُ على بُغيةِ الحُصولِ على الوُضوحِ الذِّهنيِّ، بل وانتِظارًا للحَظةِ إِشراقٍ. هذا بالإضافةِ إلى الاهتِمامِ بالعُلومِ التي لها في الرَّمزِ والفِعلِ الرُّوحيِّ شَأنٌ كَبيرٌ، كما سنُشيرُ إليه فيما بعدُ، وإلى جانِبِ ذلك كُلِّه نَظريَّاتُه الخَطيرةُ التَّاليةُ: نَظريةُ المِثلِ، ونَظريةٌ في الخَيرِ الذي يَجمَعُ الحَقَّ والجَمالَ، وهي عِلَّةُ نَفسِ الأوصافِ المُنعَكسةِ في العالَمِ، ووَحدةُ العالَمِ وكُرويَّتُه، فالكُرةُ كرَمزٍ أكمَلُ الأشكالِ، ونَظريَّتُه في نَفسِ العالَمِ الكُلِّيةِ، ومادَّتِه الأصليَّةِ العامَّةِ، وسَبْقُ النَّفسِ على البَدنِ، وفِطريَّةُ مَعرِفتِها، والتَّناسُخُ، والخُلودُ، والحُبُّ المُتعلِّقُ بالجَمالِ المُطلَقِ، والتَّشبُّهُ باللهِ (٣).

وهي كُلُّها نَظرياتٌ عِرفانيَّةٌ ورَمزيَّةٌ خَطيرةٌ، تَناوَلناها بالبَحثِ الدَّقيقِ، فلا مَجالَ لإنكارِ وُجودِ «أفلاطون» في الفِكرِ الإسلاميِّ، وما يُماثِلُه عندَ ابنِ عربي، الذي تُوجَدُ أَوجُه شَبهٍ واضِحةٌ بينه وبين «أفلاطون» في القَضايا السَّالفةِ وغَيرِها، بل ولدَينا من نُصوصِه ما يَذكُرُ فيه «أفلاطونَ» صَراحَةً، ويُقوِّمُ تَجرِبتَه وتَجرِبةَ الفَلسفةِ عُمومًا، وسنَتحدَّثُ عن هذا خِلالَ حَديثِنا عن الفُروقِ بين مَنهجِ ابنِ عربي ومَنهجِ الفَلسفةِ.

وبهذا سوف يَثبُتُ لنا خَطأُ القَولِ المُغالي بأنَّ ابنَ عربي «ابنُ أفلاطون»، أو أنَّ انتِقالَه من الغَربِ إلى الشَّرقِ رَمزٌ لبَعثِ فَلسفةِ

«أفلاطون»[١]، ويَتأَيَّدُ هذا إذا أَخَذْنا في الاعتِبارِ الرُّوحَ الوَثنيةَ اليُونانيةَ التي لم يَستَطِعْ «أفلاطون» التَّخلُّصَ منها[٢]. ولقد وَصَلَ «أفلاطون» إلى العالَمِ الإسلاميِّ بطَريقٍ غَيرِ مُباشِرٍ عن طَريقِ المَجامعِ المَسيحيةِ والمَدارِسِ المُتأثِّرةِ به، وعن طَريقٍ مُباشِرٍ بتَرجمةٍ جُزئيةٍ لبَعضِ مُحاوراتِه كـ «فيدون وطيماوس والنواميس والجمهورية والسوفسطائي»، ممَّا جعَلَ مَعرِفةَ العَربِ به مَعرفةً جَيِّدةً، كما ساعَدَ طابَعُه الرُّوحيُّ الشَّرقيُّ الذي وَرِثه من «الأورفية والفيثاغورية» على أن يَكونَ له تَأثيرٌ خَطيرٌ في قَسماتِ الفِكرِ الإسلاميِّ: ففي عِلمِ الكَلامِ نرَى «الخُضيريَّ» يَقومُ بمُحاوَلةٍ لإثباتِ «أفلاطون» في المُعتزِلةِ، وإن كان النَّشَّارُ يرَى أن النُّصوصَ لا تُعطِي إجابةً حاسِمةً عن أثَرِ «أفلاطون» في المُعتزِلةِ وفي فَيلسوفِها الكَبيرِ مَعمرِ بنِ عبَّادٍ السُّلميِّ[٣]، كما أنَّ له أثَرَه في المَدرسةِ الأخلاقيَّةِ التي يَتزعَّمُها ابنُ مَسكويه[٤]. وله أثَرُه كذلك، وبوُضوحٍ في التَّيارِ الفَلسفيِّ الإسلاميِّ عندَ الكِنديِّ والفارابيِّ وابنِ سِينا وأبي البَركاتِ البَغداديِّ، بل إن النَّشارَ ليَرَى أنَّ مَدرسةَ أَصحابِ الهَيولَى القَديمةَ: الإيرانشهري ومحمد بن زكريا الرَّازِي، هي المَدرسةُ الأفلاطونيةُ الخالِصةُ في العالَمِ الإسلاميِّ[٥].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢١، «الفصوص»: ٢-٢٣٧، «حوليات دار العلوم»: ٦٢٠٠، «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ٣٧.

(٢) «مقدمة فيدون»، للنشار.

(٣) المرجع السابق، «المعرفة عند مفكري المسلمين»: ٥٨-١٦٠، «المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة»، للخضيري، مجلة المعرفة مايو ١٩٧٢.

(٤) «فيدون»: ٢٦٢.

(٥) «مقدمة فيدون» ط٣، وعن «الإيرانشهري»، البيروني: ٤، «الآثار الباقية»: ٢٢٣، ٢٢٥، «مذاهب

وإذا تَوجَّهنا إلى المَدرسةِ الصُّوفيَّةِ وَجَدناه يَضُمُّ إلى ابنِ عربي «مَدرسةَ ابنِ سَبعينَ والتُّستريِّ» ومن قبلِ الجَميعِ ابنُ مَسرَّةَ الذي يرَى خَطأَ نِسبتِه لـ «أنباذقليس» في اعتِناقِ مَبدأِ القُدماءِ الخَمسةِ، إذ إنَّها نَظريةٌ أفلاطونيةٌ بَحتةٌ[١]، وفي مَدرسةٍ قَريبةٍ منها وهي المَدرسةُ الإشراقيةُ[٢]. وفي النِّهايةِ يَنبغِي أن نُفَرِّقَ بين «أفلاطون» الحَقيقيِّ والمُزيَّفِ عند المُسلِمينَ. فقد وصَلَ إليهم تحت أَثوابٍ مُتعدِّدةٍ ومُختلِطًا بمَذاهبَ أُخرَى: فكِتابُ التُّفاحةِ لـ «سُقراطَ وأرسطو» ما هو إلا انعِكاسٌ لـ «فيدون»، كما انعكَسَ في لُغزِ «قابس» الذي يَميلُ إلى الرِّواقيَّةِ[٣]، ونُسِبَ إليه الكِتابُ الهُرمُسيُّ «مُعاذلةُ النَّفسِ»[٤]، وكِتابُ الرَّوابيعِ[٥]. والواقِعُ أنَّه لم تَحِنْ بعدُ نِهايةُ الحَديثِ عن «أفلاطون»؛ لأنَّنا سنَمضِي الآنَ لامتِدادِ فِكرِه واتِّجاهِه الرُّوحيِّ خِلالَ الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ، تلك المَدرسةُ التي كانَت أحَدَ مَنافِذِ «أفلاطون» الهامَّةِ بالإضافةِ إلى ما لها من تَأثيرٍ خَطيرٍ، كحَلقةٍ فِكريةٍ مُستقلَّةٍ على الفِكرِ الإسلاميِّ، وتُعتبَرُ إحدَى المَدارِسِ الرَّئيسةِ التي نُسِبَ إليها ابنُ عربي كُليةً في أحيانٍ كَثيرةٍ.

الدرة»: ٥٤٠، «رسائل الرازي»: ٣٢٠-٢٢٧، ٣٠٥.

(١) «مقدمة فيدون»: ج.

(٢) انظر حديثنا عن كتاب الإشراق: ٢٠-٢٢، ٣٦-٤٧.

(٣) «فيدون»: ٣٣، وانظر عن اللغز: ٣١٣ وما بعدها.

(٤) «نشرة بدوي»، فيدون: ٣٢٨، «سانتلانا»: ٢٨١.

(٥) «نشرة بدوي».

(٨) الاتِّجاهُ الأفلاطونيُّ المُحدَثُ:

حمَلَ تَلامِذةُ «أَفلاطونَ» مَذهَبَه وتَناوَلُوه بالشَّرحِ والتَّحليلِ والإضافةِ، حتَّى ظهَرَ بصُورةٍ مُتكامِلةٍ في القَرنينِ الثَّانِي والثَّالثِ قبلَ المِيلادِ، في سُوريا وأثِينا والإسكندريةِ، وهو اتِّجاهٌ عَجيبٌ قامَ على أُصولٍ «أَفلاطونيةٍ» مع وُجودِ عَناصِرَ أرسطيةٍ ورِواقيَّةٍ وهُرمسيةٍ ويَهوديةٍ ومَسيحيةٍ وعُلومِ الشَّرقِ وغُنُوصِيةٍ، بما في ذلك السِّحرُ والتَّنجيمُ والعرافةُ، ومع ذلك حرَصُوا على الاحتِفاظِ بالرُّوحِ اليُونانيِّ خالِصةً، أي: بالعَقليَّةِ العِلميَّةِ التي تَنظُرُ إلى الوُجودِ كأنَّه هَندسَةٌ كُبرَى، فتَستبعِدُ منه قَدرَ المُستطاعِ المُمكِنَ والحادِثَ، وتَخُصُّه للضَّرورةِ، وبذا يُعارِضونَ الدِّياناتِ جَميعًا، ومنها اليَهوديةُ والمَسيحيةُ، ويُعارِضونَ «أفلاطونَ» نَفسَه في تَصويرِ الصَّانعِ يَتدخَّلُ تَدخُّلًا شَخصيًّا طَوعًا لخَيريَّتِه، ويُنظِّمُ العالَمَ وَفقًا لخَيريَّتِه...، ويَقولُونَ بوُجوبِ تَأويلِ القِصصِ الأفلاطونيةِ إلى ما تَرمُزُ إليه من مَعانٍ فَلسفيةٍ[1]، وأشهَرُ مُمثِلي هذا الاتِّجاهِ «نومنيوس»، ويُعتبَرُ زَعيمَ المَذهَبِ عندَ بَعضِ المُؤرِّخينَ[2].

وأهَمُّ آرائِهم التي نَوَدُّ أن نُشيرَ إليها، بدونِ الدُّخولِ في تَفاصيلَ؛ لأنَّنا سنَعودُ إليها بالشَّرحِ والتَّحليلِ والمُقارَنةِ عندَ مُعالجةِ قَضايا ابنِ عربي: نَظرِيَّتُهم في المَعرفةِ التي تَعتمِدُ على الجَذبِ والإشراقِ، وإن ظَلَّ الطَّريقُ الأساسيُّ إليها هو التَّأمُّلَ العَقليَّ، والتَّوازيَ الرَّمزيَّ بين العالَمِ العُلويِّ

---

(١) «تاريخ الفلسفة»، لكرم: ٢٨٥، «تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها»: ٧٨.

(٢) «الفلسفة الإغريقية»: ٢٤٨-٢٦٩.

والسُّفليِّ، وتَعاليَ المَبدأِ الأوَّلِ وتَنزُّهِه عن الصِّفاتِ وعَدَمِها، والقَولَ بالأقانيمِ الأربَعةِ في الصُّدورِ: المَبدأُ الأوَّلُ والعَقلُ الأوَّلُ والنَّفسُ الكُليَّةُ والمادَّةُ، على اختِلافٍ في ذلك، والوَحدةُ بين العارِفِ والمَعروفِ، ووَحدةُ الوُجودِ على خِلافٍ في ذلك أيضًا، وإرجاعُ الشَّرِّ إلى المادَّةِ، والنَّزعةُ الوَثنيةُ في تَأليهِ أقانيمِ العَقلِ والنَّفسِ، وتَأليهِ الكَواكِبِ، وسِمتُهم السِّحريَّةُ وتَأثُّرُهم بالوَثنيةِ الشَّعبيةِ ويَبدُو هذا واضِحًا من عنوانَي كِتابينِ: عُزِيَ أوَّلُهما إلى «جامليكَ»، وهو «أَسرارُ المِصريينَ»، والثَّاني لمُؤلِّفٍ مَجهولٍ، وهو النُّبوءاتُ الكلدانيَّةُ[١].

وقد وَصَلت منها هذه الآراءُ وغَيرُها إلى المُسلِمينَ عن طَريقِ السُّريانِ والحَرَّانيينَ، الذين كونُوا مَدرسةً لها أَهمِّيتُها تَدرُسُ الأفلاطونيةَ، أو الأفلاطونيةَ المُمتزِجةَ بـ«فِيثاغورسَ»، والرِّواقيَّةَ أو الأفلاطونيةَ الجَديدةَ[٢]، ويُعَلِّقُ «نيكلسون وفروتنها» أهميةً كَبيرةً على الكِتاباتِ المَنسوبةِ إلى «ديونيسيوس الأريوباجي» الذي أَثَّرَ كِتابُه «كِتابُ هيروثيوس عن أسرارِ الرُّبوبيةِ الطَّيبةِ» في الاتِّجاهِ المَسيحيِّ أيضًا[٣].

أمَّا الطَّريقُ الثَّاني فيُعتبَرُ طَريقًا مُباشِرًا، وإن أَخذَه المُسلِمونَ تحت أسماءٍ خاطِئةٍ، وأَهمُّها اسمُ «أرسطو»، وقد قامَ الدُّكتورُ بدوي بجُهدٍ مَشكورٍ في هذا البابِ، فبالإضافةِ إلى ما قامَ به من نَشرِ المُثلِ العَقليةِ الأفلاطونيةِ

(١) «الفلسفة الإغريقية»: ٢٨٧-٢٨٨، «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٨٥-٣٢٩.

(٢) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»: ٣٣-٣٤.

(٣) «الصوفية في الإسلام»: ٢٥-١٨، «تاريخ الأدب السرياني»: ١٤٣-١٤٤.

لمُؤلِّفٍ مَجهولٍ، ورِسالةِ المُثلِ الأفلاطونيةِ والمُثلِ العَقليةِ والفَرقِ بينهما لـ «قَصَّاب باشى زاده»، ورِسالةٍ في تَحقيقِ المُثلِ الأفلاطونيةِ لـ «بيوك زاده»، قامَ بنَشرِ مَجموعَتينِ: الأولى بعنوانِ «الأفلاطونيةُ المُحدَثةُ عندَ العَربِ»، وتَضُمُّ: الخَيرَ المَحضَ، وفي قِدَمِ العَالمِ، وفي المَسائلِ الطَّبيعيةِ المَنسوبةِ لـ «برقلس»، ومُعاذَلةِ النَّفسِ المَنسوبةِ لـ «هُرمُسَ»، والرَّوابيعِ المَنسوبةِ لـ «أفلاطون». والمَجموعةُ الثَّانيةُ: «أفلوطينُ عندَ العَربِ»، وتضم: أثولوجيا «أرسطاطاليس» الذي اكتشَفَ أنَّه تَرجمةٌ لفَقراتٍ من تُساعياتِ «أفلوطينَ»، والمُقتطفاتِ التي يَظهَرُ فيها واضِحًا مِثلُ رِسالةٍ في العِلمِ الإلهيِّ المَنسوبةِ إلى الفارابيِّ، والفَصولَ الأخيرةَ من «ما بعدَ الطَّبيعةِ» لعبدِ اللَّطيفِ البَغداديِّ[١].

وإذا جِئنا إلى الجانِبِ المَوضوعيِّ، وَجَدنا القَضايا، التي اتُهِمَ بها التَّصوُّفُ وابنُ عربي، لا تَخرُجُ عن القَضايا التي عَدَّدناها فيما سبَقَ، على الرَّغمِ من وُجودِها في الاتِّجاهاتِ الشَّرقيةِ واحتِمالِ أَصالتِها. وفي هذا الصَّددِ نَجِدُ الأسماءَ اللَّامِعةَ التَّاليةَ من المُستشرِقينَ وأتباعِهم من الإسلامِيينَ: «نيكلسون» في كِتابِه «في التَّصوُّفِ».. و«الصُّوفيَّةُ في الإسلامِ» ويرَى أن العُنصُرَ «الثيوصوفي» أو النَّزعةَ نحوَ المَعرفةِ الإلهيَّةِ، والتَّصوُّفَ المُتفَلسِفَ عُمومًا يَرجِعُ إلى العُنصُرِ اليُونانيِّ المُمتَدِّ في الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ، وإن كان قد تَردَّدَ في نِسبةِ وَحدةِ الوُجودِ، كما قال «ميركس»، فالقَضيةُ مَحَلُّ شَكٍّ عندَ «أَفلوطِينَ»، وأمَّا «بلاثيوس» فيرَى في كِتابِه «ابنُ عربي» أن مَنهجَ التَّصوُّفِ في الإسلامِ يَقومُ على النَّظريةِ

(١) «مكتبة التصوف»: ١٩٥٥.

الأفلاطونيةِ المُحدَثةِ والمَسيحيةِ في التَّطهُّرِ[١].

وأمَّا «جولدتسيهر» في كِتابَيه: «في العَقيدةِ والشَّريعةِ»، و«مَذاهِبُ التَّفسيرِ»، وبَحثِه «العَناصِرُ الأفلاطونيةُ المُحدَثةُ والغُنُوصِيةُ في الحَديثِ»، فيُعَدِّدُ فِكرةَ الفَيضِ والكَلِمةِ. ولكنَّ أَخطَرَ اتِّهامٍ له يَبرُزُ في قَولِه بإرجاعِ أَساسِ التَّفسيرِ الرَّمزيِّ والإشارِيِّ إلى أَروِقةِ «أفلاطونَ»، للمُوازَنةِ بين العالَمِ العُلويِّ والسُّفليِّ[٢]. وكذلك فعَلَ الدُّكتورُ أبو العلا عفيفي في بَحثِه: «مِن أين استَقَى مُحيِي الدِّين ابنُ عربي فَلسفتَه الصُّوفيَّةَ»، وتَعليقاتِه على «الفُصوصِ»، وبكِتابِه الذي أَلَّفَه بالإنجليزيةِ «فَلسفَةُ مُحيِي الدِّين ابنِ عربي الصُّوفيَّةُ»، وإن أرجَعَ أَخذَه إلى طَريقِ التَّشيُّعِ الإسماعيليِّ، وعلى عَكسِ بدوي الذي يَعجَبُ من هِيستريا الاتِّهامِ بالإسماعيليةِ[٣].

أمَّا اتِّهامُ الدُّكتورِ النَّشارِ فقد كان جارِفًا، ومن وَرائِه تِلميذُه عبدُ القادرِ محمود حين قال: ممَّا لا شَكَّ فيه أنَّنا نَجِدُ في كِتاباتِ بَعضِ الصُّوفيَّةِ في القَرنينِ الثَّالثِ والرَّابعِ الهِجريَّينِ بعضَ آثارِ الأفلاطونيةِ المُحدثةِ، ثم نَجِدُ عندَ محيي الدِّين بنِ عربي الكَثيرَ من ذلك، ومحيي الدِّين بنُ عربي ليس على الإطلاقِ صُوفيًّا مُسلمًا، وإنَّما يُشبِهُ في التَّصوُّفِ ابنَ سِينا في الفلسفةِ، فابنُ سِينا فَيلسوفُ الإسلامِ -كما يُدعَى- لا يُمَثِّلُ الإسلامَ في شَيءٍ، وإنَّه

(١) «في التصوف»: ٢٤-٢٧، ٧٣، ٧٤، «مقدمة التساعية الرابعة»: ٢٦-٢٨، وقارن «العقيدة والشريعة»: ١٥٣.

(٢) «ابن العربي»: ١٤٨، «مذاهب التفسير»: ٢٠١ - ٢٠٤، «العقيدة والشريعة»: ١٥٣، ١٥٨، ١٦٢.

(٣) «مقدمة أفلاطون عند العرب»: ٥٩ وما بعدها.

امتِدادٌ للفَلسفةِ اليُونانيةِ، كذلك محيي الدين بنُ عربي ليس صُوفيًّا مُسلِمًا كما يَدَّعِي بَعضُ مُؤرِّخِي التَّصوُّفِ والفِكرِ الإسلاميِّ، وإنَّما هو فَيلسوفٌ لا يُمثِّلُ الإسلامَ في شيءٍ، إن تَصوُّفَه يَنتهِي بسُرعةٍ خَطيرةٍ إلى مَذهبٍ فَلسفيٍّ يُخالِفُ الإسلامَ وكُلَّ دِينٍ... وسنَدرُسُ ابنَ عربي على أنَّه فَيلسوفٌ في نَسقِ الفَلاسفةِ الغُنُوصِيِّينَ كـ «أفلوطينَ وفيلونَ»[1].

(٩) الاتِّجاهُ الفِيثاغوريُّ:

وهو في نَظرِنا أَهَمُّ الاتِّجاهاتِ اليُونانيَّةِ العِرفانيَّة أثَرًا بعدَ الأفلاطونيَّةِ، فـ «أفلاطونُ» في الحَقيقةِ ثَمرةٌ له. ويُنسَبُ إلى «فيثاغورسَ» ٥٧٢-٤٩٧ ق. م، ووُلِدَ في جَزيرةِ «أيونيةَ» المُزدَهرةِ بعِلمِها وببَحريَّتِها التِّجاريةِ، وكان مُكثِرًا للسَّفرِ والتَّجوالِ، وخاصَّةً في البِلادِ الشَّرقيةِ؛ بابِلَ ومِصرَ التي مكَثَ بها نَيفًا وعِشرينَ عامًا يَتعلَّمُ حِكمةَ كَهنةِ مِصرَ السِّرِّيةَ والرَّمزيةَ، وكوَّنَ جَمعيةً سِرِّيةً كان لها شَأنُها في العِلمِ والسِّياسَةِ، وضَعُفَ شَأنُها في القَرنِ الرَّابعِ.

ولكن ما لَبِثَ أن برَزَ دَورُها من القَرنِ الأَوَّلِ للمِيلادِ إلى القَرنِ الرَّابعِ بعدَه. وهو ما يُسمَّى بـ «الفيثاغوريةِ» الجَديدةِ، ومن أَشهرِ رِجالِها: «موديراتيس الجاديزي، وسكستوس الأب، وأبولونيوس التياني ونيكوماكوس»، وإليها يَرجِعُ الفَضلُ في مَعرفةِ بعضِ أَسرارِ الفِيثاغوريةِ؛ لأنَّها كانت نِحلةً سِرِّيةً رَمزيَّةً تَحرُمُ إذاعةُ أَسرارِها، وإن قِيلَ: إن بعضَ أفرادِ الأُولَى وهو «هيثيوس» كتَبَ كِتابًا في أَسرارِها بتَرتيبٍ من «أفلاطونَ»، فطُرِدَ من «الجَمعيةِ»، بالإضافةِ إلى ما ذَكَرَه «أفلاطونُ، وأرسطو، وفرفريوس،

(١) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: ٢٠/ ١٧/ ١٨، «الفلسفة الصوفية في الإسلام»: ٢٠/ ٣٢.

وديوجين لايرتوس، ويامبيلخوس» من المُتأخِّرينَ عن تَعاليمِها وعُلومِها.

ونَستطِيعُ أن نُقسِّمَ الحَديثَ عن تَعاليمِها إلى ثَلاثةِ أَقسامٍ: مَنهجِها في السُّلوكِ للوُصولِ إلى الحَقيقةِ، وعُلومِها، ومُعتقداتِها، والأولى تَقومُ على التَّنزُّهِ عن بعضِ الشَّهواتِ والزُّهدِ، فيُروَى عنه أن زَعيمَ المَدرسةِ كان يَقتصِرُ على الخُبزِ والعَسلِ والخُضرِ، وتَحريمِ أَكلِ اللَّحمِ، ولكنَّه أضافَ إلى وَسائلِ التَّصفيةِ أمرَينِ: عِلمَ الرِّياضةِ، وعِلمَ المُوسيقَى ممَّا كان له أثَرُه في الأفلاطونيَّةِ كما سبقَت الإشارةُ، وبذا فتَحَ البابَ لتَصفيةِ العِلمِ والنَّظرِ. وإلى «فيثاغورسَ» يَرجِعُ الفَضلُ في وَضعِ الحَجرِ الأساسيِّ لعِلمِ الرِّياضةِ، وإن لم يُصبِحْ عِلمًا له أُصولُه ومَبادئُه إلَّا على يَدِ «إقليدِسَ».

ونَظرَتُهم إلى فَلسفةِ الأعدادِ هي الصِّبغةُ المُميِّزةُ لهم، والتي على أَساسِها فُسِّرت الحَقائقُ كُلُّها، وقد نشَأَ ذلك من تَأمُّلِهم العَميقِ بخَواصِّ الأعدادِ، ومنها وَصَلوا إلى رُجوعِ الأعدادِ كُلِّها إلى الواحِدِ، وإذا نَظَرنا إلى العالَمِ كوَحداتٍ تؤلف بينها وجَدَ العالَمُ كُلُّه تَفسيرًا رِياضيًّا، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أن «فيثاغورسَ» لا يَفصِلُ بين الأعدادِ والأشكالِ الهَندسيةِ والحُروفِ، فكُلُّها مُكوَّنةٌ من وَحداتٍ، وهنا نُصبِحُ أمامَ الواحِدِ الرِّياضيِّ كما أصبَحنا أمامَ الواحِدِ الطليسي، وهو الماءُ.

وهذه حَقائِقُ كان لها امتِدادُها الخَطيرُ فيما بعدُ، فبَعضُ الباحِثينَ يرَى أن أَصلَ مُثلِ «أفلاطونَ»، وعلى رَأسِها مِثالُ الخَيرِ أو الواحِدِ، تَرجِعُ إلى فَلسفةِ «فيثاغورسَ» في الأعدادِ، كما كان لها أثَرٌ في قِيمةِ الحُروفِ والأشكالِ العَدديةِ، وهو ما عُرِفَ فيما بعدُ بحسابِ الجُمَّلِ، وقد طُبِّقت

تلك الحَقائقُ أيضًا على المُوسيقَى فنشَأَ كعِلمٍ على يَدَيه. كما بُنِي عِلمُ الطِّبِّ على التَّوافُقِ العَدديِّ كالعالَمِ عندَ «لوقيونَ» أحَدِ أَقطابِ المَدرَسةِ.

وكذلك الفَلَكُ، فالأرضُ كُرَويَّةٌ؛ لأنَّ الكُرةَ أكمَلُ الأشياءِ، ومِن ثَم فرَّقَ «فيثاغورسُ» بين عالَمِ السَّماءِ ذي الحَركةِ الدَّائرةِ وبين عالَمِ الأرضِ؛ لأنَّه كان يَعتقِدُ أن حَركةً ما تحتَ مُقَعَّرِ فَلَكِ القَمرِ مُستقيمَةٌ، ومِن ثَم أيضًا ذهَبَ «فيثاغورسُ» إلى أن العالَمَ يُغنِي، وأنَّه مُركَّبٌ من التَّناسُبِ، فكان أوَّلَ مَن رَدَّ حَركاتِ الكَواكبِ إلى الوَزنِ والنَّغمِ. وهكذا نَستطِيعُ أن نَفهَمَ قَولَهم: إن العالَمَ عَددٌ ونَغَمٌ. وإن كنَّا نُلاحِظُ أن بعضَ مُتأخِّرِيهم يرَى أن العَددَ مُجرَّدُ رَمزٍ لا مُكوِّنٌ لتَفسيرِ العالَمِ.

وأمَّا أهَمُّ عَقائدِهم فهي: التَّوحيدُ عن طَريقِ العَددِ، التَّناسُخُ، وقد تَأثَّروا فيه بـ «الأورفية» التي تُعتَبرُ «الفيثاغوريةُ» امتِدادًا لها، ولذلك نرَى «أورفيوسَ» مَوجودًا قبل ذلك في سِلسلةٍ تَبدَأُ بـ «هُرمُسَ». ومن هنا نَستطِيعُ أن نرَى أيضًا تَأثيرَ الاتِّجاهِ الهُرمُسيِّ وممَّا جِيءَ به من مِصرَ على يَدِ «فيثاغورسَ»، وربَّما رَجَعت إلى هذه العَقيدةِ فِكرةُ أن المَعرِفةَ تُذكَرُ عندَ «أَفلاطونَ»، كذلك كانت «الفيثاغوريةُ» تَعتقِدُ باتِّصالِ النَّفسِ بالبَدنِ وتآلُفِهما تآلُفًا عَدديًّا، وهي من طَبيعةٍ مُخالِفةٍ، وبخُلودِها وبأزَليَّتِها وخَلاصِها عن طَريقِ التَّطهيرِ، وبهذا أثَّرَ أيضًا في «أفلاطونَ» والاتِّجاهِ الرُّوحيِّ اليُونانيِّ وامتِدادِه عامَّةً[1].

---

(١) «الفلسفة اليونانية قبل سقراط»، للأهواني: ٧٠-٢٢، ٢٢٩-٢٤٦، «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٠، «الفلسفة الإغريقية»: ٢٤٤-٢٤٦.

وقد وَصَلت الفَلسَفةُ «الفيثاغوريةُ» إلى المُسلِمينَ عن طَريقِ السُّريانِ الذين نَقَلوا الكَثيرَ من الكُتُبِ إلى العَربيةِ، وعن طَريقِ الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ. ففي «أثولوجيا» نَجِدُ إشارَتينِ إلى «الفيثاغوريةِ»، وفي لُغزِ قابس[١]. وعلى أيَّةِ حالٍ فكُتُبُ المُسلِمينَ تَدُلُّ على أنَّهم عَرَفوا «الفيثاغورية» مَعرِفةً طَيبةً[٢] على حَدِّ تَعبيرِ النَّشارِ، كما عند الشَّهرستانيِّ وابنِ فاتِك والقُفطيِّ وابنِ أبي أُصيبعةَ، وكان لهم تَأثيرٌ في فِرقةِ الحُروفيةِ والاتِّجاهِ الفَلسفيِّ ككُلٍّ.

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بابنِ عربي فقد كان لدَينا من النُّصوصِ ما يَذكُرُ فيه «فيثاغورسَ» و«الفيثاغوريين» صَراحةً مُحدِّدًا أحيانًا مَصدرَ أَخذِه عنه، وهو ابنُ السيدِ البَطليوسيِّ الفَيلسوفِ الأندلُسيِّ. وقد جاءَ ذلك في مَقاماتٍ مُتعدِّدةٍ: مَقامِ رَمزيَّةِ الأعدادِ ككُلٍّ، ومَقامِ التَّوحيدِ الذي يَعتمِدُ على رَمزيةِ الواحِدِ عندَه، ومَقامِ تَوحُّدِ العُلومِ في اتِّجاهٍ صُعوديٍّ، كما يَظهَرُ تَشابُهُه معهم في نَغميَّةِ الأفلاكِ بدونِ ذِكرِ إشارةٍ إلى المَدرسةِ[٣].

(١٠) الاتِّجاهُ الرِّواقيُّ:

كَوَّنَ الرِّواقيَّةَ «زينونُ» (٣٢٦-٢٦٤) ق. م، ومن أشهَرِ رِجالِها «أتلاينتوس وأفريسيوس»، وقد مَرَّت بأدوارٍ مُتعدِّدةٍ، فهناك الرِّواقيَّةُ الأولى والوُسطَى والحَديثةُ ممَّا جعَلها نَهبًا لآثارٍ مُتعدِّدةٍ.

(١) «التساعية الرابعة»: ٢٦-٢٧،تاريخ الفلسفة فى الإسلام :٢٢،أثولوجيا نشرة البدوى :٥٢،٢٣،فيدون نشرة النشار :٣١٣،Symboles Fond p١٥٠.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ٨٨-١٠٣، «الصوفية في الإسلام»: ٦٧.

(٣) «كتاب الميم والواو والنون»، «الهند»: ١٦٤٨، «الفتوحات»: ٣/ ٣٥٨، وعن البطليوسي «تاريخ كوربان»: ٣٤٩ -٣٥١.

وهي من النَّاحيةِ المَوضوعيةِ مَدرسةٌ عَجيبةٌ تَبدُو لأوَّلِ وَهلةٍ في ثَوبٍ ماديٍّ كَريهٍ، كما تَرِدُ في كَثيرٍ من الأحيانِ حامِلةً لبَعضِ آثارِ العِرفانِ. ولعلَّ هذا راجِعٌ إلى أنَّها التصَقَت به بعد أن تَحوَّلَ إلى رُموزٍ ماديَّةٍ انحدَرَ إلى الوَثنيةِ والإلحادِ. وسوف نَعودُ إلى هذه القَضيةِ بالتَّفصيلِ فيما بعدُ، فإن ما يَعنِينا الآنَ ذِكرَ أهَمِّ آرائِهم وتَظهَرُ النَّزعةُ الماديَّةُ في نَظرِيَّتِهم عن المَعرفةِ، فهي حِسِّيةٌ تَرجِعُ إلى أن المَعارِفَ صُورٌ مَطبوعةٌ في الحِسِّ طَبعًا مُباشِرًا، لا عن طَريقِ «الأشباهِ» الأبيقُوريةِ، وليست المَعانِي الكُليَّةُ سوى آثارٍ لإحساساتٍ، وإن كنَّا نرَى في أفكارِهم الخُلُقيةِ ظِلًّا لِفكرةِ العِرفانيَّةِ في الحُصولِ على المَعرفةِ، إذ الغايةُ هي الاتِّصالُ أو التَّناسُقُ العَقليُّ الكُليُّ المُنبَثُّ في الطَّبيعةِ، ويَبدُو تَناقُضُهم في اعتِبارِهم الإلَهَ عَقلًا كُليًّا، أو نارًا مَعنويةً مُنبَثَّةً في الطَّبيعةِ على هَيئةِ «اللُّوغوسِ» تقَعُ بمُوجِبِه الأحداثُ الماضِيةُ وتقَعُ الأحداثُ الحاضِرةُ والمُستقبَلةُ، مع أنَّهم لا يَجهَلونَ اسمَ اللهِ ويَتوجَّهونَ إليه بالصَّلاةِ، وإن كنَّا لا نَجِدُ عندَهم فِكرةَ المُتوسِّطاتِ الرُّوحيةِ.

واستخدَمُوا التَّكوينَ الرَّمزيَّ كما استخدَمَه «الفيثاغوريون» في تَأويلِ الآلهةِ والأساطيرِ الشَّعبيةِ. وانطِلاقًا من فِكرةِ النَّارِ التي هي عندَهم أشبَهُ بالنَّارِ المَعنويَّةِ التي اقتبَسُوها من «هرقليطس»، يَعتبِرونَ العالَمَ حَيًّا ذا نَفْسٍ حارٍّ، وهو النَّفسُ العاقِلةُ التي تَصِلُ ما بين أَجزائِه، وفي مَركَزِه تَقَعُ البَذرةُ المَركزيَّةُ، أو قانونُ العالَمِ، أو «اللُّوغوسُ» التي تَظهَرُ منه الأشياءُ بعد كُمونٍ. ويَقولُونَ بالسُّنَّةِ الكُبرَى أو الدَّورِ الأكبَرِ الذي تَعودُ بعده النَّارُ إلى عَملِها من جَديدٍ بعد احتِراقٍ عامٍّ، والعالَمُ عندَهم قَديمٌ، وإن كان

حادِثًا بنِظامِه. وعلى الرَّغمِ من فِكرةِ الضُّرورةِ عندَهم الرَّاجِعةِ إلى القانونِ الكُليِّ، فإنَّهم يُفسِحونَ للعِنايةِ الإلهيَّةِ مَكانًا، بمَعنَى أنَّها الضَّرورةُ العاقِلةُ التي تَتناوَلُ الكُلِّياتِ والجُزئيَّاتِ.

وقد كان للرِّواقيَّةِ تَأثيرٌ خَطيرٌ في المَسيحيَّةِ قَديمًا وحَديثًا: في الأخلاقِ والعِنايةِ، ومَذهبِ الواجِبِ، والوُجودِ الواحِدِ، الأمرُ الذي نَجِدُه أيضًا عندَ «دِيكارتَ واسبنوزا وكانطَ»(١).

وقد وَصَلت الرِّواقيَّةُ إلى المُسلِمينَ الذين كانُوا يَعرِفونَهم «بأَصحابِ المَظالِّ» بطُرُقٍ مُتعدِّدةٍ: عن طَريقِ الاحتِكاكِ الفِكريِّ بآباءِ الكَنيسةِ الذين تَأثَّروا بالرِّواقيَّةِ إلى حدٍّ كَبيرٍ، و«الدَّيصانيَّةِ»، ومن المَصادرِ المَكتوبةِ كـ«لُغزِ قابِسَ»، ولكنَّ أهَمَّ مَصدَرٍ يُقدِّمُ لنا الرِّواقيَّةَ سَليمةً أَفكارُها إلى حَدٍّ كَبيرٍ هو «الآراءُ الطَّبيعيَّةُ» لـ «فلوطرخس»، وإن كان البَعضُ يرَى أنَّه من المُحتَملِ أن تَكونَ بَعضُ الكُتبِ الرِّواقيَّةِ قد نُقِلت في العَصرِ الأُمويِّ اعتِمادًا على إشارةٍ غامِضةٍ للشِّيرازيِّ في الأسفارِ الأربَعةِ(٢).

وقد باتَ واضِحًا أثَرُ الرِّواقيَّةِ في فَلاسفةِ الإسلامِ كالكِنديِّ والفارابيِّ وابنِ سِينا، وعندَ شُيوخِ المُعتزِلةِ كالجاحظِ وهِشامِ بنِ الحَكمِ والنَّظَّامِ، وبَعضِ الأشعريَّةِ كالباقِلَّانيِّ والجُوينيِّ في الآراءِ المُتقدِّمةِ، والصُّوفيَّةِ، وخاصَّةً بعدَ الدِّراستَينِ المُهمَّتينِ اللَّتينِ قامَا بهما الدُّكتورُ عثمان أمين في الفَلسَفةِ الرِّواقيَّةِ، والدُّكتورُ علي سامي النشار الذي يَضَعُ الرِّواقيَّةَ مَدرسةً

---

(١) «تاريخ الفلسفة اليونانية» ٢٢٣-٢٣٣، «الفلسفة الإغريقية» ١٢٦-١٥٦.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ١٥٢، ونشرة بدوي.

كُبرَى إلى جانِبِ الأرسطيةِ والأفلاطونيَّةِ في الإسلامِ، فيَقولُ: إنَّه إذا كانت هناك مَدرسةٌ مَشائيَّةٌ في العالَمِ الإسلاميِّ، فإنَّ هناك مَدرسةً رِواقيَّةً. وإذا كان المَذهبُ المثاليُّ الأفلاطونيُّ أو الواقِعيُّ الأرسطاطاليسيُّ قد أثَّرَا في مَجموعاتٍ من مُفكِّري الإسلامِ، فإنَّ المَذهبَ الأسمَى الواقِعيَّ كان له أكبرُ الأثَرِ في مَجموعاتٍ أكثَرَ أَهميَّةً وأوسَعَ نُفوذًا في التُّراثِ الإسلاميِّ[1].

وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بابنِ عربي، فقد اتُّهِم كما اتُّهِم التَّصوُّفُ بالتَّأثُّرِ بالأخلاقِ الرِّواقيَّةِ، على ما بينهما من تَبايُنٍ واضِحٍ، وبأنَّه يَحمِلُ عَناصِرَ رِواقيَّةً في نَظريَّةِ الكَلِمةِ، وبوَحدَةِ الوُجودِ التي يرَى البَعضُ أن فِكرةَ الجِسميَّةِ في الإسلامِ، وخاصَّةً عندَ هِشامِ بنِ الحَكمِ ومَصدرُه رِواقيٌّ- كانت من مُقدِّماتِ هذه الفِكرةِ عندَ المُسلِمينَ[2].

(١١) الاتِّجاهُ اليَهودِيُّ:

لقد دارَ خِلافٌ كَبيرٌ حولَ كِتابِ اليَهودِ المُقدَّسِ «العَهدِ القَديمِ»، ولكنَّ مُعظَمَ الدِّراساتِ تُؤكِّدُ أن هذا الكِتابَ ليس هو التَّوراةَ الحَقيقيَّةَ، فالصِّفةُ البَشريَّةُ فيه واضِحَةٌ، وأنَّها قد فُقِدَت منذُ أكثَرَ من ألفِ ١٠٠٠ عامٍ. ولكن لنا أن نَفترِضَ أن قَواعِدَ أيِّ دِينٍ سَماويٍّ مَوجودَةٌ منذُ البِدايةِ: وهي التَّوحيدُ، والنُّبوَّةُ، وقَواعِدُ السُّلوكِ والمَعادُ.

ومن هنا يَكونُ خَطأُ الكَثيرِ من الباحِثينَ حين يَعتمِدونَ في تَصويرِ تلك الفَترةِ، اعتِمادًا على التَّوراةِ الحاليةِ، فلا يَجِدونَ في الأسفارِ الخَمسةِ الأُولَى أثَرًا

(١) المرجع السابق: ١/ ١٤٩، «الفلسفة الرواقية»: ٢٩٤- ٣٢.

(٢) انظر في هذا البحث: فكرة التصفية، نظرية الكلمة، وحدة الوجود: ٢/ ٧٤-٨٩،١٦٧-١٩٨.

لخُلودِ النَّفسِ وللحَياةِ الآخِرةِ، إلَّا فِكرةً أَوَّليةً ساذَجةً من إضافةِ الشَّرِّ للإنسانِ لمُجرَّدِ الاتِّصالِ بالمادَّةِ والحُرِّيَّةِ الأخلاقيَّةِ. ويُؤيِّدُنا في هذا أن القُرآنَ يَدُلُّ على أنَّهم بَقِيت فيهم فِئةٌ تَعرِفُ الحَقيقةَ، وهي مُطالَبةٌ بالتَّصديقِ بالنَّبيِّ الأخيرِ.

وإن كان ممَّا لا شَكَّ فيه أن خِرافَ بني إسرائيلَ المُقدَّسةَ في هذه الفَترةِ كانَت مائِجةَ الفِكرِ والرُّوحِ، تَحمِلُ في طَيَّاتِها بُذورَ الوَثنيةِ والأفكارَ الأُخرَى التي وَرِثتها عن مِصرَ والكلدانِ، وإنَّ رِحلتَها العَتيدةَ المُستمرَّةَ بعدَ النَّفي كانت مَصدرًا لتَأثُّرِهم بمُختلَفِ المَذاهبِ الهِنديَّةِ والفارِسيَّةِ والمَسيحيَّةِ والإسلامِ من بعدُ، فقد تبادَلَت معها التَّأثيرَ[1].

ولكن ما يُهِمُّنا الآنَ هو التَّعرُّفُ على بِدايةِ التَّفكيرِ الرَّمزيِّ العِرفانيِّ على ما فيه من انحِرافٍ عندَ بني إسرائيلَ:

وأوَّلُ مُحاوَلةٍ يُمِدُّنا بها التَّاريخُ هي قِيامُ بَعضِ أحبارِ يَهودَ بتَرجمةِ التَّوراةِ إلى الإغريقيَّةِ، اشتُهِرت «بالسَّبعينيَّةِ»، وقد تَضمَّنَت الأسفارَ الخَمسةَ مع شُروحٍ وتَعليقاتٍ رَمزيَّةٍ استخدَمَت المَجازَ والاستِعارةَ والتَّشبيهَ والكِنايةَ.

ولكنَّ طابعَها العامَّ هو مُحاولَةُ التَّوفيقِ بين الدِّيانةِ اليَهوديَّةِ والفَلسفةِ الإغريقيَّةِ[2]، وبذلك نَعرِفُ أنَّ مُحاولةَ «فيدون» (٢٠ أو ٣٠ ق. م - ٥٤ م) السَّكندريِّ اليَهوديِّ لم تَكُنِ البِدايةَ، وإن كانَت طَريقتُه وآراؤُه جَعَلته من مَشاهيرِ المُفكِّرينَ في تاريخِ البَشريَّةِ إلى جانِبِ «أرسطو وأفلاطونَ». فقد

(١) «الفلسفة الشرقية»: ٣٣٠-٣٣٦، وانظر مونك في «مزيج من الفلسفة العربية واليهودية»: ٧٤٢.

(٢) «الفلسفة الإغريقية»: ٢٤٩-٢٥٣، «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٤٧-٢٤٨.

سبَقَه هؤلاء كما سبَقَه اليُونانُ، فكان هناك منذُ البِدايةِ مَن يُفسِّرُ «هوميروس، وهيزيود» تَفسيرًا رَمزيًّا، عند «فيثاغورس» والأفلاطونيَّةِ والرِّواقيَّةِ. كما أنَّه من المُمكِنِ القَولُ، كما رَأينا من قبلُ أنَّ الاتِّجاهَ الرَّمزيَّ العامَّ لم يَكُنْ مَجهولًا عند حُكماءِ مِصرَ والهِندِ وفارِسَ؛ ولهذا يُخطِئُ «جولد تسيهر» حين يرَى أنَّه الأبُ الأصليُّ للاتِّجاهِ الرَّمزيِّ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أنَّه يَعترِفُ بأنَّ «فيلونَ» قد تَأثَّر بـ «فيثاغورس» وأصحابِ الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ اليُونانيِّ، وفَسَّر الحَقائقَ على نَسَقِهم.

كما أنَّنا إذا نَظَرنا إلى أهَمِّ آرائِه لوَجَدناها مَزيجًا مُفتَعلًا من «أفلاطونَ» و«فيثاغورسَ»، إلى جانِبِ أفكارٍ عِرفانيَّةٍ لا نَستطِيعُ حِرمانَ اليَهوديَّةِ منها كدِينٍ، ولكن ما سبَقَ سلَبَ عنه أَصالةَ الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ كما عندَ ابنِ عربي.

وأهَمُّ أَفكارِه: قَولُه بتَعالِي الحَقِّ عن العالَمِ ومُفارَقتِه له، ولذلك نهَجَ مَنهجَ التَّأويلِ الرَّمزيِّ لأخبارِ التَّشبيهِ الغَليظةِ كما ورَدَت في التَّوراةِ، ويَتفِقُ مع «أفلاطونَ» في تَسميتِه بالشَّمسِ المَعقولةِ في مُقابِلِ الشَّمسِ المَحسوسَةِ، كما يَسيرُ وراءَه، في القَولِ بأنَّ اللهَ خلَقَ العالَمَ بمَحضِ خَيريَّتِه، ويُعمِّمُ إلهَ بني إسرائيلَ الخاصَّ ليُصبِحَ إلَهَ العالَمِ كُلِّه، ولكنَّه يَستخدِمُ من التَّعبيراتِ ما يَجعَلُه تحتَ نِيرِ الوَثنيَّةِ، فاللهُ أبو العالمِ ونَفسُه، بل إنَّه يرَى أن الكَلِمةَ ابنُ الله البِكرُ، ويُطلِقُ تَسميةَ الأُلوهيَّةِ على العالَمِ والكَواكِبِ كما فعَلَت الأفلاطونيَّةُ المُحدَثةُ من بعدُ.

وهنا نَأتِي إلى أخطَرِ نَظَرياتِه تَأثيرًا ووَظيفةً؛ أعنِي نَظريَّةَ «اللُّوغوس» أو الكَلِمةِ، أو بوَجهٍ عامٍّ فِكرةَ الوَساطةِ بين الله والعالَمِ، فقد وَلَدَ الله

الكَلِمةَ وِلادةً فِكريَّةً، ثم الحِكمةَ، ثم آدَمَ الأوَّلَ أو رَجلَ الله، ثم المَلائكةَ ثم نَفسَ الله ثم المَلائكةَ والجِنَّ المَخلوقةَ من النَّارِ أو الهَواءِ، وللكَلِمةِ عِدةُ وَظائِفَ: وَساطَةُ الخَلقِ، ووَساطةُ المَعرِفةِ، والشَّفاعةُ، وهي المَلَكُ الذي ظهَرَ لحُكماءِ يَهودَ كما تَقولُ التَّوراةُ؛ ولذلك نرَاه يُفسِّرُ آدَمَ في سِفرِ التَّكوينِ بالعَقلِ الخالِصِ أو الإنسانِ المَعقولِ على نحوِ ما نرَى في «أثولوجيا»، وهي قانونُ العالَمِ كما يرَى «هيرقليطس»، والرِّواقيُّونَ كما أشَرنا من قبلُ، أمَّا العالَمُ الحِسيُّ فهو «نَتيجةُ تَنظيمِ اللهِ لمادَّةٍ سابِقةٍ» كما يَقولُ «أفلاطونُ»، وعلى هذا الضَّوءِ يُفسِّرُ قَولَ التَّوراةِ بأنَّ اللهَ خلَقَ آدَمَ على صُورتِه.

وأمَّا نَظَريَّتُه في المَعرِفةِ فأهَمُّ ما فيها أنَّه يَجعَلُها على أربَعِ دَرجاتٍ: مَعرِفةٍ أدنَى بالنَّظرِ في المَصنوعاتِ، ثم مَعرِفةٍ عن طَريقِ الوُسطاءِ، والثَّالِثةِ تَلحَقُ بـ «اللوغوس» الأعظَمِ، ثم إدراكِ اللهِ في ذاتِه، وذلك عن طَريقِ العِبادةِ الباطِنيةِ والزُّهدِ، ولذلك نرَاه يرَى قابِيلَ التَّوراةِ رَمزًا للشَّرِّ، وهابِيلَ لمَوتِها الخُلُقيِّ، والحَيَّةَ للذَّةِ، وحَواءَ للحِسِّ، ويرَى بَعضُ الباحِثينَ أنَّه كان مُتأثِّرًا في العِبادةِ الباطِنيةِ وبفِكرةِ الكَلِمةِ بأُسطورةِ أُوزيس[1] هذا، وقد كان تَأثيرُ «فيلون» تَأثيرًا خَطيرًا في المَسيحيَّةِ عن طَريقِ «يُوحنَّا الإنجيليِّ» والأفلاطونيَّةِ المُحدثَةِ التي تُعتَبرُ في الواقِعِ من امتِداداتِه الخَطيرةِ، فقد وُجِدَ مِن بينهم مَن تابَعَه في جَعلِ فَلاسفةِ اليُونانِ رُموزًا للأنبياءِ كرُؤيتِهم

---

(١) انظر «مذاهب التفسير»: ٢٧١، «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٤٩ - ٢٥٢، «الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري»: ١٢١ وما بعدها، ١٥٨ وما بعدها، ٣١٦، ٣١٢، «الفلسفة الصوفية»: ١٨، «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام»: ١٥٩ -١٦٨.

لـ «أَفلاطونَ» موسَى الإغريقِ، ولعلَّ هذا هو مَصدرُ خَلطِ المُسلِمينَ فيما بعدُ بين مُفكِّري اليُونانِ والنُّبوَّةِ[١].

وأمَّا احتِمالاتُ تَأثُّرِ المُسلِمينَ به فهي كَثيرةٌ: من خِلالِ اليَهودِ أنفُسِهم، ومِن خِلالِ تَأثيراتِه في الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وغَيرِها، فقد استقَرَّ اليَهودُ في الجَزيرةِ العَربيةِ قبلَ الإسلامِ، وكانُوا من الفِرقِ الهامَّةِ التي احتَكَّ الإسلامُ بها، حَربًا مادِّيةً وفِكريَّةً، كما نزَلَت كَثيرٌ من آياتِ القُرآنِ تُبيِّنُ انحِرافَهم في أفكارِ نُبوَّةِ محمَّدٍ ﷺ، وبُنوَّةِ عُزيرٍ للهِ، كما قالَت النَّصارَى ببُنوَّةِ المَسيحِ، كما أن إسلامَ كَثيرٍ منهم كان حَلقةَ وَصلٍ بين ثَقافتِهم وبين المُسلِمينَ؛ مِثلِ وَهبِ بنِ مُنبِّهٍ، وكَعبِ الأحبارِ، وعبدِ اللهِ بنِ سَلامٍ، وعبدِ اللهِ بنِ صُوريا الذي حُكِيَ عنه أنَّه ارتَدَّ[٢]، وممَّا يُلاحَظُ أيضًا قِيامُ «سَعْدِيا بنِ يُوسُفَ» ٣٣٠هـ بتَرجمةٍ عَربيةٍ للتَّوراةِ[٣]، كما يَنبغِي أن نَتذكَّرَ نُشوءَ الفَلاسفةِ اليَهودِ بين العَربِ مِثلِ إسحاقَ الإسرائيليِّ (٣٢١هـ)، و«سعديا» المُتقدِّمِ، وابنِ جِبيرولَ (٤١٦هـ)، وابنِ مَيمونٍ في الأندلُسِ، وكان للأخيرَينِ اتِّجاهاتٌ رَمزيَّةٌ، مِثلُ قَولِ ابنِ جِبيرولَ بأنَّ الواحِدَ مُوازٍ للصُّورةِ، والاثنَينِ مُوازِيةٌ للكَثرةِ، وهو ما نَجِدُه أيضًا عن «فيلونَ» في تَفسيرِه الكَثرةَ، كما نَجِدُ عندَه

(١) «مذاهب التفسير»: ٢٧١، وحديثنا عن المصدر اليوناني، «العلم عند العرب»، للدوييلي: ١٨٧، «مذاهب التفسير»: ١٣٨، ١٣٩، «الفلسفة في المغرب»: ٢٣، «الإنسان الكامل»، للجيلي: ٧٢ – ٧٣، الذي يرفعهم إلى درجة النبوة.

(٢) «الفلسفة في المغرب»: ١٣٤، «ابن رشد والرشدية»: ١٧٨.

(٣) «العلم عند العرب»: ١٨٧.

تَشديدًا في القَولِ بأنَّ الإرادةَ أوَّلُ صادرٍ تَجنُّبًا للقَولِ بوَحدةِ الوُجودِ[١]، أمَّا ابنُ مَيمونٍ الذي تابَعَ ابنَ رُشدٍ الأرسطيَّ فيُوحِّدُ بين المَعرِفةِ والعِبادةِ، ويَقولُ باكتِسابِ النُّبوَّةِ، ويَنبغِي ألَّا نُهمِلَ الإشارةَ إلى أبي البَركاتِ البَغداديِّ الذي يُعتَبرُ الحَلقةَ التي تُمثِّلُ انحِيازَ السِّينويةِ إلى الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، ويُعَدُّ حَلقةً وُسطَى بين مَذهبِ ابنِ سِينا الفلسفيِّ ومَذاهِبِ التَّصوُّفِ المُتفلسِفةِ عندَ السُّهرَوَرديِّ وابنِ عربي[٢].

وإذا جِئنا إلى مَجالِ العَقائدِ وَجَدنا كَثيرًا من غُنُوصِ الإسرائيلياتِ[٣]، التي استَغلَّت الحَديثَ والتَّفسيرَ لبَثِّ قَضايا بطَريقةٍ خَفيَّةٍ، كما هي عادةُ اليَهودِ النَّفسيةِ، مِثلِ: حُلولِ جُزءٍ إلهيٍّ في الأئمَّةِ ابتِداءً من عليٍّ، وقد ظهَرَ هذا منذُ قَولِ عبدِ الله ابنِ سَبأٍ لعليٍّ: «أنت أنت»[٤]. وفِكرةِ النُّورِ المُحمَّديِّ المُتسلسِلِ، والرَّجعةِ والقَولِ بأنَّ للتَّوراةِ ظاهِرًا رَمزيًّا وباطِنًا[٥] عند اليوذعانيةِ، وقد نَقَلَه الباطِنيةُ إلى القُرآنِ[٦] وإسنادِ الصِّفاتِ إلى العَقلِ الكُليِّ لا الإلَهِ، ونَزعةِ التَّشبيهِ الغَليظةِ التي أدَّت إلى التَّجسيمِ ووَحدةِ

(١) «الفلسفة في المغرب»: ٢٣.

(٢) «الفلسفة في المغرب»: ١٣٥، ١٧٣، «الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها»، لأبي ريان: ٤٤٣ وما بعدها، ومقدمة كل من «أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهرودي»، و«هياكل النور للسهروردي».

(٣) «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، للذهبي، «الرد على ابن النغريلة»، لابن حزم.

(٤) «الملل والنحل»، للشهرستاني: ١/ ١٥٥.

(٥) في الأصل: «باطلا»، وهو تصحيف.

(٦) «الاعتقادات»، للرزاي: ٨٢.

الوُجودِ كما سبَقَت الإشارةُ، وفِكرةِ الوَسائطِ واللَّامُتناهِي، وإليهم يُعزَى أيضًا الخَلاصُ عن طَريقِ نُورِ الأقطابِ الذي يُماثِلُ نُورَ الأئمَّةِ، وإن كان ممَّا لا شَكَّ فيه أن هناك ما يَدعُو إلى القَولِ بأنَّ ابنَ عربي يَعرِفُ هذه الآراءَ اليَهوديَّةَ، وأنَّه قرَأَ سِفرَ التَّكوينِ على الأقَلِّ، فإنَّنا سنَنظُرُ إلى ابنِ عربي على ضَوءِ احتِمالِ وُجودِ خَطٍّ عِرفانيٍّ عندَهم يَتجنَّبُ ابنُ عربي انحِرافاتِه[1].

(١٢) الاتِّجاهُ المَسيحيُّ:

تَعرَّضت المَسيحيَّةُ الصَّحيحةُ كما تَعرَّضت اليَهوديَّةُ للتَّحريفِ، فقد كانَت في بِدايةِ الأمرِ- إذا احتَرَمنا القُرآنَ كمَصدرٍ- دِينًا صَحيحًا بكُلِّ مُشتَمَلاتِ الدِّينِ السَّليمِ عِرفانًا وقَواعِدَ، ويُلاحَظُ أنَّه لم يُعرَفْ للأناجيلِ وُجودٌ قبلَ القَرنِ الثَّانِي أو قُبيلَه بقَليلٍ، وخَيرُ دَليلٍ على ذلك تلك المَعركةُ الفِكريَّةُ والرُّوحيَّةُ الهائِلةُ حولَ طَبيعةِ المَسيحِ التي انتَهَت إلى مَجمعِ «نِيقيةَ» ٣٢٥م الذي قُرِّرَ فيه القَولُ بالتَّثليثِ وأُلوهيَّةِ المَسيحِ، على الرَّغمِ من مُعارَضةِ «أريوس» الذي لم يَعترِفْ بمَجمعِ «صور» الذي أيَّدَه فيما بعدُ وقُرِّرَ فيه وَحدانيةُ الله ورِساليَّةُ المَسيحِ، وحين نشَأَت مَعركةُ «نسطورَ» في القَرنِ الثَّانِي المِيلاديِّ على خِلافِ الشَّهرستانيِّ، الذي يرَى أنَّه وُجِدَ أيَّامَ المَأمونِ، وهي أقرَبُ إلى التَّوحيدِ حين نفَى أُلوهيَّةَ المَسيحِ، فهو إنسانٌ وَلَدته مريمُ كإنسانةٍ، وكُلُّ ما حدَثَ هو تَجلِّي رُوحِ القُدسِ فيه كما تَجلَّى في

---

(١) «الإسرائيليات»، للذهبي: ٣٠، «نشأة الفكر»: ١/ ٤٦، ٤٧، «الفلسفة الصوفية»: ٢١-٢٨، «أفلوطين عند العرب»: ٦٤، «تعليقات عفيفي على الخصوص»: ٢/ ٤-٥، «التجليات»: ٥٢٤.

الكامِلِينَ، ولا فَرقَ في ذلك بينه وبين غَيرِه إلا بشَيءٍ من القُوَّةِ والاستِمرارِ، وحين عُقِدَ مَجمَعُ «أفَسُسَ» الأوَّلُ ٤٣١م تَقرَّرَ طَبيعةٌ واحِدةٌ ومَشيئةٌ واحِدةٌ للمَسيحِ، وأنَّ العَذراءَ وَلَدت إلهًا وتُسمَّى «أُمَّ الإلَهِ»[١].

وإلى جانِبِ «النَّسطوريةِ» التي اصطَدَمَ بها المُسلِمونَ فيما بين النَّهرينِ، والذين كان لهم دَورٌ هامٌّ في النَّقلِ من السُّريانيَّةِ واليُونانيَّةِ إلى العَربيَّةِ، تُوجَدُ الملكائيَّةُ التي أعلَنَت التَّثليثَ بوُضوحٍ ومُساواةِ أُقنومِ الابنِ أُقنومَ الأبِ، فالمَسيحُ إلَهٌ أزليٌّ، والكَلِمةُ المُساويةُ للعِلمِ من بين الأقانيمِ الثَّلاثةِ اتَّحدَت بجَسدِ المَسيحِ، وتَضرَّعت بناسُوتِه.

أمَّا الفِرقةُ الثَّالِثةُ، والتي كانت مُنتشرةً انتِشارًا تامًّا في البِلادِ الشَّرقيَّةِ، فهم اليَعاقِبةُ الذين رَفَضوا كُلَّ ما قِيلَ عن تَجزئةِ طَبيعةِ المَسيحِ، واعتبَرتْه أُقنومًا واحِدًا، ولذلك سُمُّوا بأَتباعِ مَذهبِ وَحدةِ الطَّبيعةِ، وهم الذين رَدَّ عليهم القُرآنُ بقَولِه: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ ﴾[٢].

وقد وَقَعت المَسيحيَّةُ في ذلك فَريسةَ مَأساةٍ عَجيبةٍ، فقد اجتَمَعت عليها: الفَلسَفةُ اليُونانيَّةُ وامتِدادُها في الأفلاطونيَّةِ المُحدثَةِ، التي جَمَعت عناصِرَ غُنُوصٍ شَرقيٍّ هِنديٍّ وفارِسيٍّ ومِصريٍّ، والرُّوحُ الوَثنيَّةُ التي لم تَستطِعِ الخَلاصَ منها أرقَى النُّظمِ الفَلسفيَّةِ المُمثَّلةِ في الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، والنَّاحيةُ العِرفانيَّةُ الرَّمزيَّةُ في المَسيحِ كآيةٍ رُوحانيَّةٍ طُرِحت أمامَ

(١) «مقارنة الأديان»، لشلبي: ١٦٤ - ١٦٦، «الملل والنحل»، للشهرستاني: ٢/ ٣٩-٤٤.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»: ٥٨، «الشهرستاني»: ١/ ١٣٣، ابن حزم في «الفصل»: ٤٩، آل عمران: ١٧، ٧٢.

قَومٍ غَرِقوا في المادِّيةِ إلى آذانِهم وهم اليَهودُ.

فإذا لاحَظنا أن نَصرانيَّةَ نَجرانَ كانت ساذَجةً؛ ولذلك ذُعِروا أمامَ مُباهَلةِ محمَّدٍ ﷺ، فإنَّ المَسيحيَّةَ الأُخرَى كانَت مُتشبِّعةً بالفَلسفةِ والغُنُوصِ إلى حَدِّ التُّخمةِ، بل انتَهى الأمرُ إلى تَقريرِ عَقائدِها الأساسيَّةِ على الضَّوءِ السَّابِقِ.

وقد لاحَظَ ذلك بَعضُ المَسيحيِّينَ أنفُسِهم، ومنهم: «جُوستاف لُوبون» الذي لاحَظَ التَّشابُهَ بين المُعتقَداتِ البُوذيَّةِ والمَسيحيَّةِ، وحَياةِ بُوذا والمَسيحِ، من تَثليثٍ، وأقانيمَ، وصَلبٍ للتَّكفيرِ، وزُهدٍ ورَهبانيَّةٍ، ويَقولُ: «لو قِيلَ للحَوارِيِّينَ الاثنَى عَشرَ: إنَّ اللهَ تَجسَّدَ في يَسوعَ. لرفَعُوا أَصواتَهم مُحتجِّينَ...»[1]، وهناك مَن يرَى أن التَّثليثَ يَرجِعُ إلى التَّحويلِ، الذي حوَّلَ به الفِكرُ المَسيحيُّ مَبادِئَ الأفلاطونيَّةِ العَقلَ الأوَّلَ والمَبدأَ الأوَّلَ والنَّفسَ الكُليَّةَ[2]. والقَضيَّةُ تُصبِحُ واضِحةً فيما يَتعَلَّقُ بالغُنُوصِ والأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ لو نَظَرنا إلى تلك الحَركةِ التي قامَت في المَسيحيَّةِ وامتَدَّت إلى العَصرِ الحاضِرِ حولَ إمكانِ الانتِفاعِ بالفَلسفةِ، وهذا ما يُلاحِظُه بوُضوحٍ «كرم» وهو يَتحدَّثُ عن «كِليمان وأورجِن» وأمثالِهما[3].

وإذا كان النَّشارُ يُثبِتُ أن عِلمَ الكَلامِ لم يَتأثَّرْ بتلك العَقائدِ[4]، فإنَّ التَّصوُّفَ على العَكسِ من ذلك عندَ تِلميذِه الدُّكتور عبد القادر محمود،

(١) «حضارة الهند»: ٣٤٤ - ٣٤٥، «حياة الحقائق»، ترجمة زعيتر: ١٩٤٩/ ٦٢، ٨٢.

(٢) «محاضرات في النصرانية»: ٣٤ وما بعدها، ٢٦، ١٦.

(٣) «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٥٣ - ٢٨٢.

(٤) «نشأة الفكر»: ١/ ٦٥.

وغَيرُه كَثيرٌ، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بطَريقِ التَّصفيةِ كالزُّهدِ وغَيرِه، وفِكرةِ الحُلولِ، وفِكرةِ إشراقِ المَعرِفةِ، وعلى هذا الضَّوءِ يَنظُرُ إلى تَيارِ الحلَّاجِ ممثَّلًا في ابنِ عربي وتَلامِذتِه، كما يَحلُو له أن يُسمِّيَه، كابنِ الفارِضِ والرُّوميِّ وغَيرِهما، عن طَريقِ وُلاةِ الشِّيعةِ وبقِيادةِ السَّبئيةِ اليَهوديَّةِ[١]، ويَغلُو فيَربِطُ بين السِّحرِ الذي انتشَرَ عندَ الرُّهبانِ وبين الرَّمزِ: «فلمَّا كان السِّحرُ مُرتبِطًا بعالَمٍ غَيرِ عالَمِنا فقد ارتبَطَ التَّصوُّفُ بالرَّمزِ...»[٢].

وقد غالَى في ذلك أيضًا، وخاصَّةً في التَّثليثِ والزُّهدِ: «جولد تسيهر، وبلاثيوس وابن الأهدل»، وإن حاوَلَ «جولد تسيهر» أن يَضُمَّ إلى ذلك طُرقَ الهُنودِ في التَّصفيةِ[٣]، وكذلك «نيكلسون والنشار»، الذي يرَى أنَّه تَجاوَزَ المَسيحيَّةَ في القَولِ بأُلوهيَّةِ العالَمِ[٤]، أمَّا «كوربان» فقد حاوَلَ مُحاوَلةً غامِضةً مُلخَّصُها أنَّ الرَّمزيَّةَ في الإسلامِ قد أُتيحَ لها الحُريَّةُ، بينما خضَعَ الاتِّجاهُ الرَّمزِيُّ الرُّوحيُّ في المَسيحيَّةِ بسَيطرةِ المجامِعِ، وهناك في رَأيِه تَوافُقٌ في النَّغمةِ مَلحوظٌ بين ابنِ عربي و«أنجلوس سيلسيوس، وبويم، وسويد نبرج»، ولكنَّها المَسيحيَّةُ ذاتُ الطَّابَعِ العِرفانيِّ الذي كان سائِدًا في البِدايةِ، وإن كان يَقولُ تَعليقًا على هُجومِ الغَزالي على أُلوهيَّةِ المَسيحِ من خِلالِ كِتابِه «المُستظهِريِّ» الذي رَدَّ عليه الدَّاعِي اليَمنيُّ في «دامغِ الباطلِ»:

(١) «الفلسفة الصوفية»: ٣٤، ٣٦، ٣٨.

(٢) المرجع السابق: ٤١.

(٣) «مذاهب التفسير والعقيدة والشريعة»: ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣، وابن الأهدل في «كشف الغطا»: ١٨١ - ١٨٢، و«ابن عربي»: ١٤٨.

(٤) «في التصوف»: ٧٢، «نشأة الفكر الفلسفي»: ٣/ مقدمة.

«... ولكن علينا أن نُقابِلَ نَتائجَه بالتَّأثيرِ الآخَرِ الذي أحدَثَتْه المَسيحيَّةُ بَعيدًا عن كُلِّ نِقاشٍ ومُحاجَّةٍ في تَياراتٍ رُوحيَّةٍ في الإسلامِ، عندَ الإسماعيليةِ، والسُّهرَوَرديِّ، وابنِ عربي، والسمنانيِّ وغيرهم»[١].

وعلى أيَّةِ حالٍ يَنبغِي أن نَذكُرَ للرَّجلِ تَفرِقتَه بين تَجلِّي الصُّوفيَّةِ وتَجسيدِ المَسيحيَّةِ، كما سنرَى بوُضوحٍ فيما بعدُ، وفي النِّهايةِ يَنبغِي أن نُشيرَ إلى النَّظرةِ الرَّمزيَّةِ إلى المَسيحيَّةِ وعَقائدِها مع مُلاحَظةِ أنَّها وَقَعت في خَطأِ عَدمِ التَّفرِقةِ بين الرَّمزِ والتَّجسُّدِ المادِّيِّ، وهذا ما فعَلَه ابنُ عربي على الرَّغمِ من وُجودِ نُصوصٍ تُثبِتُ اطِّلاعَه على الإنجيلِ وعَقائدِه[٢].

(١٣) الاتِّجاهُ الغُنُوصِيُّ:

الغُنُوصُ ▯▯▯▯▯▯ كَلِمةٌ يُونانيَّةٌ تَعنِي المَعرِفةَ الحَدسيَّةَ المُباشِرةَ والتَّجريبيَّةَ التي لا تَعتمِدُ على وَسائلِ العَقلِ المُستدِلِّ؛ لأنَّها تَهدِفُ إلى وَحدةِ العارِفِ والمَعروفِ، والواقِعُ أنَّها كفلَسَفةٍ، مَذهَبٌ غَريبٌ يَشوبُه كَثيرٌ من الغُموضِ الذي تَلقَّاه الباحِثونَ إلى الآن على عِلَّاتِه:

فبينما يَعتبِرُها أَصحابُها أقدَمَ وَحيٍ أوحَى به اللهُ، وأنَّه انتقَلَ على أيدِي العارِفينَ أو الغُنُوصِيِّينَ انتِقالًا دائمًا مُستمِرًّا بين الله والبَشرِ، يَعتبِرُها البَعضُ نِحلةً دِينيةً وفَلسفيَّةً، وكثُرَ تَساؤُلهم عن مَصدرِها بعد انتِشارِها فيما بين القَرنِ الأوَّلِ والرَّابعِ، هل هو «أفلاطونُ» أو فارِسُ أو الهِندُ[٣]، وبَعضُ

(١) «تاريخ كوربان»: ٤١، ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٠، ٤/ ٥٤٩.

(٣) «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٤٤ - ٢٤٥، ٢٥٥، «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ١٧.

الباحِثينَ يُعمِّمُها حتَّى تَشمَلَ كُلَّ ألوانِ الغُنُوصِ الشَّرقيِّ الفارِسيِّ والهِنديِّ والمِصريِّ وغَيرِها، والمَغربيِّ كالأفلاطونيةِ المُحدَثةِ والرِّواقيَّةِ وغَيرِها، وهو ما فعَلَه «النَّشارُ» وتِلميذُه عبد القادر محمود في كتابَيهما «الفَلسَفةُ الصُّوفيَّةُ في الإسلامِ»، و«نَشأةُ الفِكرِ الفَلسَفيِّ في الإسلامِ»[1]، ولكنَّهم مع ذلك يَتفِقونَ في تَقديمِ صُورةٍ أوَّليةٍ للغُنُوصِ على النَّحوِ التَّالِي:

على قِمَّةِ الوُجودِ يَقِفُ اللهُ، كمَوجودٍ عَقليٍّ مُفارِقٍ للمادَّةِ يَستحِيلُ إدراكُه، وبصُورةٍ تَدريجيَّةٍ صدَرَت عنه أَيوناتُ أو «أركانٌ» بشَكلٍ ثُنائيٍّ، كُلُّ ثُنائيٍّ يَتكوَّنُ من ذَكرٍ وأُنثَى، وعلى النَّحوِ الأفلاطونيِّ والأفلوطينيِّ تَزدادُ الكَثافةُ، وحدَثَ أن أرادَ «أَيونٌ» منها الاتِّصالَ باللهِ قبلَ التَّسليحِ بالغُنُوصِ أو العِرفانِ فطُرِدَ، وهنا نشَأَ الشَّرُّ، بل نشَأَ العالَمُ المادِّيُّ والأجسامُ التي لَبِسَتها النُّفوسُ، ومنها يَكونُ الخَلاصُ بالغُنُوصِ، وهنا أيضًا تَدخُلُ نَظرياتُ تَفسيرِ الشَّرِّ كما عَرَفت في الاتِّجاهِ الفارِسيِّ[2].

وعلى أساسٍ من هاتَينِ السِّمَتينِ: العِرفانِ، وفَلسَفةِ الخَيرِ والشَّرِّ، أو النُّورِ والظُّلمةِ، يَضُمُّ «النَّشارُ» كما سبَقَ أن ذَكَرنا إلى تَيارِ الغُنُوصِ كُلَّ أَلوانِه اليَهوديَّةَ والمَسيحيَّةَ والفارِسيَّةَ، وتَعميمُ معنَى الغُنُوصِ بهذا الشَّكلِ جعَلَ من السَّهلِ اتِّهامَ ابنِ عربي بكُلِّ الاتِّهاماتِ التي ذَكَرناها في الفَقراتِ السَّابِقةِ.

---

(١) «الفلسفة الصوفية»: ٤-٧، «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ١٧١ وما بعدها.

(٢) «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ٢٤٤ - ٢٤٦، «نشأة الفكر الفلسفي»: ١٧١ - ١٧٢.

(١٤) الاتِّجاهُ الصَّابئيُّ:

ونُريدُ الآنَ أن نَخُصَّ بحَديثٍ مُختصَرٍ اتِّجاهًا عِرفانيًّا رَمزيًّا كان له دَورُه الذي لا تُخطِئُه العَينُ في البِيئةِ الإسلاميَّةِ، وخاصَّةً في التَّطهيرِ والتَّركيزِ على السُّموِّ الرُّوحيِّ وأَخذِ المَعرِفةِ من العُلوياتِ الرُّوحانيَّةِ أو الكَواكِبِ.

وقد اختُلِفَ في تَحديدِ هذا الاتِّجاهِ، أو على الأقَلِّ نُظِرَ إليه من زَوايا مُتعدِّدةٍ: فـ «ديبورُ» يرَى أن الحرَّانيينَ هم الصَّابِئةُ، ويَنظُرُ إليهم كمَدرسةٍ قامَت بدَورٍ في حَركةِ التَّرجَمةِ، مُكوَّنةً من أَمشاجٍ وَثنيَّةٍ فارِسيَّةٍ وهُرمُسيَّةٍ، وما نُسِبَ إلى «أَغازِيمونَ» النَّبيِّ المِصريِّ اليُونانيِّ، و«أُورانيوسَ» النَّبيِّ الحَرَّانيِّ والكُلدانيِّ[١]، كما يرَى، مُتابِعًا النَّديمَ، أنَّه قد أُطلِقَ عليهم اسمُ الصَّابِئةِ أيَّامَ «المَأمونِ» من فَقيهٍ لهم لتُطبَّقَ عليهم أحكامُ الكِتابيِّينَ[٢].

ويُذكَرُ أنَّ لهم كِتابًا في التَّوحيدِ يُنسَبُ لـ «هُرمُسَ»، ويَقولُ عنه الكِنديُّ بأنَّه: «على غايةٍ من التِّقانةِ في التَّوحيدِ، لا يَجِدُ الفَيلسوفُ إذا أتعَبَ نَفسَه مَندوحةً عن مَقالاتِه والقَولِ بها»[٣]، ويَصِفُهم بما وصَفَ به الحُنفاءَ، فيَقولُ بأنَّهم «الصَّابِئونَ الإبراهِيميونَ الذين آمَنُوا بإبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحَمَلوا الصُّحفَ التي أنزَلَها اللهُ عليه[٤]، ولكنَّ «البيرونيَّ» ٤٤٠هـ يَتشَكَّكُ في ذلك، ويُفرِّقُ بين الصَّابِئةِ بالحَقيقةِ والحرَّانيةِ، فيَقولُ: ونحن لا نَعلَمُ إلَّا

(١) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١٨٠، «الشهرستاني»: ٢/ ٦١، ٦٢ ومواضع أخرى، «الفهرست»: ٤٨٨، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، لديبور: ١٩-٢.

(٢) «الفهرست»: ٣٢.

(٣) المرجع السابق: ٨٢٦، «مقدمة رسائل الكندي»، لأبي ريدة.

(٤) المرجع السابق: ٢٢.

أنَّهم أُناسٌ يُوحِّدونَ اللهَ ويُنزِّهونَه عن القَبائحِ، ويُسمُّونَه بالأسماءِ الحُسنَى مَجازًا، إذ ليس عندَه صِفةٌ بالحَقيقةِ»، كما يَنسِبونَ التَّدبيرَ إلى الأفلاكِ التي يُعطُونَها الحَياةَ والنُّطقَ والسَّمعَ والبَصرَ، وقد أقامُوا هياكِلَ لعِبادةِ الكَواكبِ واستِنزالِ الرُّوحانيَّاتِ[1].

ويرَى الدُّكتورُ «النَّشارُ» أن الفَرقَ بين الصَّابِئةِ والحرَّانيينَ: «أن الصَّابِئةَ عُبَّادُ نُجومٍ وكَواكِبَ، والكُلدانيينَ أي: الحرَّانيِّينَ هم مُوحِّدونَ، واصطُلِحَ على تَسمِيتِهم بالحُنفاءِ»[2]، وعلى الرَّغمِ من اعتِرافِنا معه ومع أبي رِيدةَ بالحاجةِ إلى بَحثٍ أَعمَقَ للغُنُوصِ الصَّابئيِّ، فإنَّه ممَّا لا شَكَّ فيه وُجودُ هذه النِّحلةِ عامِلةً في الحَقلِ الإسلاميِّ، لها أَفكارٌ وعَقائدُ مُعيَّنةٌ، وعن ذلك يُعبِّرُ أبو رِيدةَ بقَولِه: «وقد يَجوزُ أنَّهم بَقايا دِيانةٍ قَديمةٍ اختلَطَت بها الفَلسَفةُ، كما هو بَيِّنٌ من رُوحِ التَّنزيهِ المُسيطِرةِ عليهم في تَصوُّرِهم من ذاتِ الإلهيَّةِ «ونُضيفُ نحن آياتِ إيمانِ الصَّابِئةِ، سورة البقرة: ١٧، ٢٢، ٦٢»، فلعلَّ نِحلتَهم تَوحيدٌ قَديمٌ يَرجِعُ لإبراهيمَ عليه السلام، عادَت إليه بَعضُ التَّصوُّراتِ البابِليَّةِ القَديمةِ واختلَطَت به بعدَ فَتحِ الإسكندرِ للشَّرقِ عناصِرُ فَلسفيَّةٌ، والنَّاظِرُ في دِيانةِ هذه الصَّابِئةِ يرَى مَزيجًا غَريبًا من التَّوحيدِ والتَّنزيهِ، ومن عناصِرَ خُرافيَّةٍ، فيها تَنزيهٌ وسِحرٌ وتَعظيمٌ للجِنِّ والشَّياطينِ والكَواكِبِ يُوسِّطونَها، باعتِبارِها آلهةَ دُنيا، بينهم وبين الله ويُقرِّبونَ لها

---

(١) «الآثار الباقية»: ٢٠٤-٢٠٦، الشهرستاني الذي يفرق بين أصحاب الروحانيات والجسمانيات: ٢-٦٠، ٦٥، ١٠٨.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ٢١٧ ط٢.

القَرابينَ حتَّى الإنسانيَّةُ منها، ولهم أَعيادٌ وطُقوسٌ ورُسومٌ رَمزيَّةٌ وتَماثِيلُ وتَعليقاتٌ من أَعضاءِ الحَيواناتِ[١].

وعلى أيَّةِ حالٍ فقد كان لهم أَثَرٌ كَبيرٌ في التَّشيُّعِ والتَّصوُّفِ بخاصَّةٍ، وسوف يَكونُ لِفِكرِهم أَثَرٌ كَبيرٌ في إلقاءِ ضَوءٍ على فِكرةِ ابنِ عربي عن إِمكانِ أخذِ الإلهامِ عن الكَواكِبِ عندَ البَعضِ، وإن كان الطَّابَعُ الأَساسيُّ عندَهم هو الطَّابَعَ الإدرِيسيَّ أو الهُرمُسيَّ[٢]. على الرَّغمِ من الخَلطِ الذي وقَعُوا فيه والذي كُفِّرَ ابنُ عربي على أَساسِه، ودَعَا رَجلًا مِثلَ ابنِ تَيميَّةَ إلى القَولِ بأنَّ المَنطِقَ لا يَأمُرُ بالتَّوحيدِ، بل بالشِّركِ وعِبادةِ الكَواكِبِ[٣].

وهو مَوقِفٌ سنرَى أن ابنَ عربي يَضَعُ الكَلِمةَ الأخيرةَ فيه، على الرَّغمِ من تَأسُّفِ «كُوربانَ» أَسفًا غَريبًا على الصَّابِئةِ في قَولِه: «ومن المُؤسِفِ أَنَّه لم يَكُنْ للصَّابِئةِ كِتابٌ مُنزَّلٌ أتَى به نَبِيٌّ مُشرِّعٌ؛ لذلك لم يُعترَفْ بهم رَسميًّا من أهلِ الكِتابِ، فاضطُرُّوا أن يَرتَدُّوا رُويدًا رُويدًا إلى الإسلامِ»، فبالإضافةِ إلى خَطئِه في القَطعِ بأنَّه لم يَكُنْ لهم كِتابٌ مُنزَّلٌ، وخَطئِه في أنَّهم لم يُعترَفْ بهم من بين أَهلِ الكِتابِ، طِبقًا لما حكَاه النَّديمُ وأَشَرنا إليه، من أنَّهم كانت لهم رِياسةٌ واعتِرافٌ بهم، وخاصَّةً في عَهدِ المَأمونِ، فليس من المُؤسِفِ أَنَّهم ارتَدُّوا إلى الإسلامِ إلَّا بالنِّسبةِ إليه[٤].

(١) «تاريخ الفلسفة»، لديبور: ١٩ هامش «١».

(٢) المرجع السابق: ١١٠، «الأنوار اللطيفة»، للحارثي اليمني: ١١٩-١٢٠، «الفتوحات»: ١/ ٢٢٦ -٢٢٧.

(٣) «نقض المنطق»، لابن تيمية: ١٧٧، «تنبيه الغبي بتكفير ابن عربي»: ٢٥.

(٤) «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ١٦٩.

(١٥) الاتِّجاهُ الفَلسَفيُّ في الإسلامِ:

بدُونِ الدُّخولِ في تَفاصيلِ التَّصنيفِ الفَلسَفيِّ المُعقَّدِ الذي يَعرِضُ لهذا الاتِّجاهِ، نَتساءَلُ: هل كانت الفَلسَفةُ في الإسلامِ مُمثَّلةً في كِبارِ مُمثِّليها: الكِنديُّ، والفارابيُّ، وابنُ سِينا، وأبو البَركاتِ البَغداديُّ، والسُّهرَوَردِيُّ في المَشرِقِ، وابنُ باجَة، وابنُ طُفَيلٍ، وابنُ رُشدٍ، وابنُ السَّيِّدِ البَطليوسيُّ في الغَربِ، بَعيدةً عن المَنهجِ الرَّمزيِّ وما يَنتُجُ عنه من قَضايا الغُنُوصِ أو العِرفانِ؟ إن الإجابةَ بالنَّفيِّ حتَّى فيما يَتعَلَّقُ بما عُرِفَ بالاتِّجاهِ المَشَّائيِّ.

أمَّا الكِنديُّ (بعد ٢٥٢هـ) فيُعتبَرُ أوَّلَ فَيلسوفٍ مَشائيٍّ في الإسلامِ، وحَلقةَ وَصلٍ بين الفَلاسفةِ والمُتكلِّمينَ، ومُشارِكًا للآخَرينَ في الرَّدِّ على المُلحِدينَ والغُنُوصِ الثَّنَويِّ[١]، وعلى الرَّغمِ من أن مَفهومَه عن الفَلسَفةِ وهَيكلِها العامِّ يَنحُو فيه نَحوًا مَشائيًّا إلَّا أنَّه يُخالِفُ «أرسطو» في القَولِ بحُدوثِ العالَمِ.

ويُحكَى أنَّه ألَّفَ كِتابًا في ذلك ذهَبَ فيه مَذهبَ «أفلاطونَ»، كما فَهِمَه الإسلامِيُّونَ[٢]، كما يَبدُو فيه الاتِّجاهُ الأفلاطونيُّ المُحدَثُ والفِيثاغوريَّةُ التي دخَلَت في هذا الاتِّجاهِ الجامِعِ لكُلِّ ألوانِ الغُنُوصِ، يَقولُ ديبور: «وتَنحصِرُ فَلسفةُ الكِنديِّ الحَقيقيَّةُ كما تَنحصِرُ فَلسفَةُ مُعاصِريه في الرِّياضيَّاتِ والفَلسفةِ الطَّبيعيَّةِ التي تَمتزِجُ فيها الأفلاطونيَّةُ الجَديدةُ

---

(١) «تصدير رسائل الكندي»، لأبي ريدة: ٢٨ وما بعدها، «تاريخ الفلسفة»، لديبور: ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠.

(٢) «رسائل الكندي»: ٥٨.

بالفِيثاغوريَّةِ الجَديدةِ، وعندَه أن الإنسانَ لا يَكونُ فَيلسوفًا حتَّى يَدرُسَ الرِّياضيَّاتِ، وكَثيرًا ما نَجِدُه في تَأليفِه يُرسِلُ لخَيالِه العَنانَ، فيَتلاعَبُ بالحُروفِ والأعدادِ»[١].

وقد طبَّقَ هذا على الطِّبِّ والمُوسيقَى فبرِعَ فيهما، كما ظهَرَ عندَ تِلميذَيه البَلخِيِّ وابنِ كَرنيبَ، وقد كان الأوَّلُ سَببًا في وُصولِ الاتِّجاهِ الفِيثاغوريِّ إلى الرَّازِي الطَّبيبِ كما يرَى «ماكس مايرهوف»[٢]، وله رِسالتانِ في تَأليفِ الأعدادِ والتَّوحيدِ من جِهةِ العَددِ، وكان يَقولُ بأنَّ النَّفسَ إذا انصقَلَت بالنَّظرِ في حَقائقِ الأشياءِ ظهَرَت فيها كما تَظهَرُ في مِرآةٍ صَقيلةٍ، وإذا فارَقَت البَدنَ التَذَّت لَذَّةً كَبيرةً[٣].

هذا بالإضافةِ إلى ما أَشَرْنا إليه من مُلاحَظةِ أبي رِيدةَ لأهميَّةِ الغُنُوصِ الحرَّانيِّ عند الكِنديِّ[٤]، وهكذا نرَى الكِنديَّ يُولِي اهتِمامًا لمَصدرِ المَعرفةِ الإشراقيِّ، والعُلومِ ذاتِ الصِّبغةِ الرَّمزيَّةِ كالحُروفِ والأعدادِ، وإن كانَت الكِيمياءُ التي هاجَمَها تُمثِّلُ استِثناءً عندَه[٥]، وأمَّا الفارابيُّ (٣٣٩هـ) الذي تَتلمَذَ على «يُوحنَّا بنِ حيلانَ» النَّصرانيِّ، فقد لُقِّبَ بالمُعلِمِ الثَّانِي بعد «أرسطو»، وهو عند الكَثيرِينَ فَيلسوفُ المُسلِمينَ بالحَقيقةِ إذا لاحَظنا الكِنديَّ كحَلقةٍ بين الكَلامِ والفَلسفةِ، ويُعتبَرُ ابنُ سِينا في نَظرِ الكَثيرِينَ

(١) «تاريخ الفلسفة»: ١٤٢.

(٢) «التراث اليوناني»: ٨٣-٨٤، «عيون الأنباء»: ١/ ٤٣، ٢١٥، «نشأة الفكر الفلسفي».

(٣) «الفهرست»: ٣٧٢-٣٧٣، «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ٥٠٨، «رسائل الكندي»: ٢٧.

(٤) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لديبور: ١٩، ٢٠، «نشأة الفكر الفلسفي»: ٢١٩.

(٥) المرجع السابق: ١٤٨.

مُجرَّدَ مَفصِلٍ لقَضايا الرَّجلِ، يَقولُ ظَهيرُ الدِّينِ البَيهقيُّ: إنَّه أكبَرُ فَلاسِفةِ المُسلِمينَ، ولَم يَكُنْ فيهم مَن بلَغَ رُتبَتَه... والرَّئيسُ ابنُ سِينا بكُتبِه تَخرَّجَ وبكَلامِه انتَفَعَ في تَصانيفِه[1].

ولكن لم يَكُنْ من الأُمورِ التي لا دَلالةَ لها إسنادُ رِسالةٍ في العِلمِ الإلهيِّ المُنتزَعةِ من التَّاسوعِ الخامِسِ لأفلُوطينَ، فقد ظهَرَت عندَه مَلامِحُ الاتِّجاهِ العِرفانيِّ الرَّمزيِّ بوُضوحٍ في مَنهجِ ذلك الفَيلسوفِ في التَّصفيةِ النَّظريةِ والعِمليةِ، فقد كان على خِلافِ ابنِ سِينا رَجلًا يُحِبُّ الخَلوةَ ويُطبِّقُ على حَياتِه نِظامًا صارِمًا ابتِغاءَ الوُصولِ إلى الحَقيقةِ، أو على الأصَحِّ تَلقِّي فَيضِ عُقولِ الأفلاكِ، وفي النِّهايةِ الاتِّحادِ بالعَقلِ الفَعَّالِ، وهي نَظريةٌ ستلعَبُ دَورًا خَطيرًا في نَظريةِ النُّبوَّةِ التي تَفيضُ من العَقلِ الفَعَّالِ عن طَريقِ التَّطهُّرِ وتَتعلَّقُ بالمَرتبةِ الوُسطَى بين العالَمِ العَقليِّ والمادِّيِّ.

ومن ثَم جاءَت الرِّسالةُ العامَّةُ من الخاصَّةِ، الأمرُ الذي جعَلَ رَجلًا مِثلَ «ديبور» يُلاحِظُ أنَّه على الرَّغمِ من زُهدِه وتَقواه وجَعلِه رَئيسَ المَدينةِ الفاضِلةِ نَبيًّا فَيلسوفًا - لَفظَ المُسلِمينَ له ورَميَه بالزَّندقةِ[2]، وقد جعَلَ هذا الاتِّجاهُ رَأيَه مُتناقِضًا في خُلودِ النَّفسِ الجُزئيَّةِ، ممَّا جعَلَ ابنَ طُفيلٍ في «حَيِّ بنِ يَقظانَ» يُوجِّهُ الانتِقاداتِ إليه[3]، بل إن هذه النَّظريةَ قد تَكونُ مَدخلاً

(١) «تاريخ حكماء الإسلام»، تتمة صوان الحكمة: ٨٢ مخطوط بدار الكتب المصرية.

(٢) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ١٧٢، ١٧٦، «المدينة الفاضلة»: ٥٥-٥٩، «فصوص الحكم»: ١٤٥ -١٤٦، ١٦٢ ن ١٦٣ ط القاهرة.

(٣) «ديبور»: ١٧٠، وانظر حديثنا التالي عن ابن طفيل.

للقَولِ بالوَحدةِ، إذ هو الكُلُّ في وَحدتِه[١]، أو على الأقَلِّ تَلزَمُه كما لَزِمت مَذهَبَ الصُّدورِ الأفلوطينيَّ، تلك النَّظريةُ الخَطيرةُ الذي يُعتَبرُ الفارابيُّ أوَّلَ مَن أدخَلَها إلى الحَقلِ الإسلاميِّ[٢]، ولها آثارٌ أُخرَى: فالعَقلُ الأخيرُ سَببَ وُجودِ الأنفُسِ كما تَرجِعُ إليه[٣]، وهو عالِمٌ بها من ذاتِه أي بمِثلِها، وهنا نَجِدُه عُمومًا يَتراوَحُ بين نَفيِ العِلمِ بالجُزئياتِ أو إثباتِه، وإن كان يُصرِّحُ في بَعضِ النُّصوصِ بشُمولِ العِنايةِ بالأجزاءِ[٤]، وتَفسيرُ الشَّرِّ يَرجِعُ إلى تَسلسُلِ المَوجوداتِ من الكُلِّ إلى الجُزئياتِ، كما أن الحُكمَ به وبالخَيرِ يَرجِعُ إلى العَقلِ، ومن ثَم رَأَيناه يَجعَلُ للمَعرفةِ شَأنًا أرفَعَ من العَملِ[٥]، وهو المُبتكِرُ كما يرَى «جولد تسيهر» لِفكرةِ واجِبِ الوُجودِ للغَيرِ، أو واجِبِ الوُجودِ النِّسبيِّ: مُحاوِلًا الخُروجَ من مَأزِقِ حَتميةِ الصُّدورِ[٦]، وغَيرُ هذه القَضايا كَثيرٌ ممَّا يَرجِعُ إلى الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ ويَتشابَهُ فيه مع ابنِ عربي، وخاصَّةً عندَما نُلاحِظُ أن تَأثيرَ الفارابيِّ بَدَا واضِحًا في الأندلُسِ منذُ أواخِرِ القَرنِ الخامِسِ، أي في مَوطِنِ ابنِ عربي الذي وُلِدَ في الثُّلثِ الأوَّلِ من القَرنِ السَّادسِ الهِجريِّ[٧].

---

(١) المرجع السابق، «عيون المسائل»: ٧.

(٢) «ديبور»: ١٦٥، ١٧٦ هامش ١ لأبي ريدة، «عيون المسائل»: ٦.

(٣) «عيون المسائل»: ٩.

(٤) «عيون المسائل»: ٦، «ديبور»: ١٨٣.

(٥) المرجع السابق: ١٧١.

(٦) المرجع السابق: ١٨٤.

(٧) المرجع السابق: ٢٧٩.

ابنُ سِينا (٤٦٧هـ): والحَديثُ عنه أكثَرُ خُصوبَةٍ، ولكن يُلاحَظُ أنَّه اتَّفقَ مع الفارابيِّ في كُلِّ الآراءِ السَّابِقَةِ وغَيرِها، وفي الغُموضِ الذي يَنتابُ فَلاسِفةَ المُسلِمينَ، وخاصَّةً في القَضايَا الثَّلاثِ التي كَفَّرُوا بها كُلًّا من الغَزالي وغَيرِه، بَيدَ أنَّنا يَنبغِي أن نَنتبِهَ إلى بَعضِ قَضايا تُهِمنا فيما يَتعَلَّقُ بالرَّجلِ: شُعورِه بالحاجَةِ إلى الاستِقلالِ الفِكريِّ والرُّوحيِّ، وفي اعتِزامِه إيجادَ حِكمةٍ مَشرقيَّةٍ، يَقولُ «ديبور»: «ابنُ سِينا كان مُترجِمًا عن رُوحِ عَصرِه، وإلى هذا يَرجِعُ تَأثيرُه العَظيمُ وشَأنُه في التَّاريخِ وهو لم يَفعَلْ ما فعَلَه الفارابيُّ من الانسِلاخِ عن الحَياةِ العامَّةِ والاستِغراقِ في قِراءةِ شُراحِ مَذهبِ «أرسطو»، بل يَمتزِجُ عنده عِلمُ اليُونانِ بالحِكمةِ المَشرقيَّةِ، وكان يَقولُ: حَسبُنا ما كُتِبَ من شُروحٍ لمَذاهبِ القُدماءِ، فقد آنَ لنا أن نُنشِئَ فَلسفةً خاصَّةً بنا، يُريدُ بذلك أن يُصوِّرَ النَّظرياتِ القَديمةَ بصُورةٍ جَديدةٍ[1].

وإن كان «جولد تسيهر» الذي يَبدُو أنَّه يرَى في كُتُبِه الرَّمزيةِ وتَصوُّفِه في النَّمطِ العاشِرِ من الإشاراتِ حِكمتَه المَشرِقيةَ، مُخالِفةً لفَلسفتِه وهي فَلسفةٌ إمَّا مَشَّائيةٌ أو أَفلاطونيةٌ مُحدَثةٌ كما نَعرِفُ، فهل كان مُتصوِّفًا بالمَعنى الإسلاميِّ؟ إنَّنا نرَى مع «شيدر»: أنَّه كوَّن تَصوُّفَه بالعَقلِ البارِدِ.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّ ابنَ سِينا قد اتَّخذَ مَنهجًا رَمزيًّا واضِحًا في كُتبِه الرَّمزيةِ التَّاليةِ: «سلامانُ وأبسالُ» و«رِسالةُ الطَّيرِ» التي يَقترِبُ فيها من الغَزالي في رِسالةٍ له بنَفسِ الاسمِ، و«رِسالةُ القَدرِ»، و«حَيُّ بنُ يَقظانَ»، ورَمزيتُها تَدورُ كُلُّها في الواقِعِ على مَوضوعِ المَعرفةِ الإشراقيَّةِ عن طَريقِ

(١) «ديبور»: ١٩٤، «مقدمة ابن سينا في منطق المشرقيين» ط القاهرة ١٣٢٨هـ.

العَقلِ، والتَّطهُّرِ والصَّفاءِ الفَلسفيِّ للوُصولِ إليها، فيما عَدَا رِسالةَ القَدرِ التي يَقترِبُ فيها من أَهلِ السُّنةِ ومُناقِشًا للمُعتزِلةِ، ومن الواضِحِ أنَّه يَقترِبُ من رُوحِ وتَعبيراتِ التَّصوُّفِ الإسلاميِّ في الجُزءِ الذي خصَّصَه لمَقاماتِ العارِفينَ من الإشاراتِ[١].

ولكنَّه على أيَّةِ حالٍ تَصوُّفٌ عَقليٌّ مَشبوهٌ، وخاصَّةً إذا أشَرنا إلى قَضيَّةِ تَشيُّعِه، سواءٌ كان إسماعيليًّا أو اثنَى عَشريًّا كما يرَى «تَوفيقُ الطَّويلُ»، وهو اتِّجاهٌ غارِقٌ في الغُنُوصِ الغربيِّ والشَّرقيِّ إلى أُذنَيه». وقد قوَّمَ الشَّيخُ نَفسَه إن صَحَّ ما رَوَاه صاحِبُ «أسرارُ التَّوحيدِ في مَقاماتِ الشَّيخِ أبي سَعيد»، فقد التَقَى الشَّيخُ أبو سعيدٍ بابنِ سِينا، فسُئِلَ الشَّيخُ فيه فقال: إنَّه يَعرِفُ كُلَّ ما أَرَى، وحين سُئِلَ ابنُ سِينا أجابَ: إنَّه يرَى كُلَّ ما أعرِفُ[٢].

وأمَّا أبو البَركاتِ البَغداديُّ (٥٤٧هـ) المُفكِّرُ اليَهوديُّ الذي أسلَمَ وكان إِسلامُه مَحلَّ شَكٍّ من المُسلِمينَ واليَهودِ[٣]، فتَرجِعُ أَهمِّيتُه هنا إلى كَونِه حَلقةَ انتِقالٍ من السِّينويَّةِ إلى الأفلاطونيَّةِ الإسلاميَّةِ عندَ الاتِّجاهِ

(١) «حي بن يقظان»، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين دار المعارف ط١ ١٩٦٣م، «النمط التاسع من الإشارات»: ٧٨٧، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ضمن مجموع رسائل الحكمة، ليدن، «توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية»، لعلي بن فضل الله الجيلاني، تحقيق حلمي ط١٣٧٣١هـ.

(٢) «أسرار التوحيد»: ٢٢٣، «ابن سينا بين الدين والفلسفة»: ١٣٩٢هـ.

(٣) «أبو البركات البغدادي»، لأبي ريان، «مجلة كلية الآداب»: ١٢، ١٩٥٨م، ومقال بنس Raune des Etude Juives رقم ١٠٣سنة ١٩٣٨م، ومقال دوبل في دائرة المعارف اليهودية ١٩٣١م، نشرة سليمان الندوي للمعتبر: ٢٣٥ حيدر آباد ١٣٥٠هـ.

الإشراقيِّ أو مَذاهبِ التَّصوُّفِ الفَلسفيِّ عندَ السُّهرَوَرديِّ وابنِ عربي والصَّدرِ الشِّيرازيِّ، وذلك عن طَريقِ الضَّرباتِ التي وَجَّهَها إلى المَشَّائيَّةِ السِّينويَّةِ ممَّا عَجَّل بانتِصارِ الجانِبِ الأفلاطونيِّ[١].

وقد جعَلَه هذا في مَوقِفٍ دَقيقٍ، فقد تَمَّ هذا في وَقتٍ كان للسِّينويَّةِ فيه السِّيادةُ، والتي بدَأَ عَددُ أنصارِها من الإيرانيينَ يَتكاثَرُ، وإن ساعَدَته الضَّرباتُ المُميتةُ التي وَجَّهَها الغَزالي إلى الفَلسَفةِ، وبذلك لم يَكُنْ عَجيبًا أن يُعجَبَ به ابنُ تَيميَّةَ، وإن لم يَفهَمْ حَقيقةَ مَذهبِه، ولكنَّ العَجيبَ أن يُهاجِمَه شَيخُ الإشراقِ، وخاصَّةً في قَولِه «بإراداتٍ مُتجدِّدةٍ إلى جانِبِ إرادةٍ أَزليَّةٍ»[٢].

ومُجمَلُ انتِقاداتِه نَقدُه لإنكارِ عِلمِ اللهِ بالجُزئياتِ خَوفًا من إلحاقِ الجِسميةِ بالذَّاتِ المُنزَّهةِ، مع أن النَّفسَ وهي لا جِسميةٌ تُدرِكُ الجُزئياتِ، يَقولُ: لو وَصَلت نُفوسُنا إلى مَرحلةِ التَّجرُّدِ لأدرَكَت الرُّوحانياتِ كما تُدرِكُ المَرئيَّ بالعَينِ، فلا يَحتجِبُ عنها شَيءٌ، فلم لا يَكونُ إدراكُ اللهِ والمَلائكةِ كسائرِ المَوجوداتِ، فلا يَحتجِبُ عنه شَيءٌ بشَيءٍ بدونِ حُلولٍ ولا تَجسيمٍ[٣].

وفِكرتُه عن اللهِ في الواقِعِ تَقترِبُ من السُّهرَوَرديِّ والتَّصوُّفِ عُمومًا

---

(١) انظر تأثره ببرقلس، «نشأة الفكر»، للناشر: ١/ ١٦٧.

(٢) «منهاج السنة»: ١/ ٩٨، «مقدمة المعتبر»: ٣/ ٢٤٠، «المشارع والمطارحات»، للسهروردي: ٤٣٥، ط استانبول ١٩٤٥م.

(٣) «المعتبر»: ٣/ ٨٨.

حين يرَى اللهَ نُورَ الأنوارِ، و«القاهِرَ»، أو النُّورَ المَعقولَ، كما سنرَى عند ابنِ عربي أيضًا[١]، وإن كان بَعضُ الباحِثينَ يرَى في التَّفرِقةِ بين النُّورِ والظُّلمةِ ظِلًّا لغُنُوصٍ فارِسيٍّ ثَنوِيٍّ[٢]، وأمَّا نَقضُه لمَذهبِ الصُّدورِ فيُعتبَرُ أهَمَّ مُنتقَداتِه، إذ إنَّه يَسخَرُ من سِمَتِه الطُّوليَّةِ، ومن قِيمتِه، كما يَنقُدُ قاعِدةَ أن الواحِدَ لا يَصدُرُ عنه إلا واحِدٌ، ويُلاحَظُ أن السُّهرَوَرديَّ يَتخِذُ نَقدَه مُنطلَقًا لنَظريَّتِه في الخَلقِ المُتعدِّدِ الأبعادِ لا البُعدِ الطُّوليِّ فحَسبُ، وإرجاعِ العِلِّيةِ المُطلَقةِ إلى اللهِ[٣].

وأمَّا السُّهرَوَرديُّ المَقتولُ ٥٨٦هـ، فهو مُؤسِّسُ المَذهبِ الإشراقيِّ الذي كان له دَورٌ خَطيرٌ في الفِكرِ الإسلاميِّ وتَتلخَّصُ مَبادِئُه الأساسيَّةُ كما يُمكِنُ أن نَستوحِيَها من كَلِمةِ إشراقٍ التي نَسَبَ إليها مَذهَبَه في كِتابِه الأساسيِّ «حِكمةُ الإشراقِ»، وفي كُتبِه الأُخرَى، مِثلِ «الهياكلُ»، و«مُؤنِسُ العُشَّاقِ»، و«أَصواتُ أجنِحةِ جَبرائيلَ والغربةُ الغَربيةُ»، وهي مَنهجٌ في المَعرِفةِ والسُّلوكِ ونَظريَّةٌ في الوُجودِ، أمَّا الأولى فتَقومُ على أَساسٍ من تَبايُنِ النَّفسِ والبَدنِ المادِّيِّ الذي هو شَرٌّ يَنبغِي الخُلوصُ منه بالمَعرِفةِ والعَملِ للسُمُوِّ على ظُلمةِ الجِسمِ، ولكنَّه يُركِّزُ بطَريقةٍ تَلفِتُ النَّظرَ على الفَلسَفةِ، فبالسُّلوكِ المُتطهِّرِ والفَلسَفةِ يَصِلُ المَثَلَ الأعلَى عندَه وهو: الحَكيمُ المُتألِّهُ»[٤]، وقد أَخذَ معنًى كَونيًّا يُساوِي القُطبَ الآمِرَ الذي دَعَا

(١) المرجع السابق: ١٢٥.

(٢) «الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها»، لأبي ريان: ٤٥١.

(٣) المرجع السابق: ٤٦٠، «المعتبر»: ٣/ ٢١٣.

(٤) «حكمة الإشراق»: ١١-١٣، ط باريس ١٩٥٢م.

ابنُ تَيميَّةَ لمُهاجَمتِه، ولكنَّها ليست الطَّريقةَ المَشَّائيةَ في تَجريدِ الصُّوَرِ، بل هي «الحُضورُ الاتِّصاليُّ الشُّهودِيُّ[١]»، ونِهايةُ الإشراقِ ومَصدرُه ليس العَقلُ الفَعَّالُ كما عندَ ابنِ سِينا والفارابيِّ، بل هو ما يُسمَّى عند المَدرسةِ الإشراقيَّةِ رَبَّ النَّوعِ الإنسانيِّ بعد التَّخلُّصِ من البَدنِ، يَقولُ في «أَصواتِ أَجنِحةِ جَبرائيلَ»: «ما دُمتَ في هذه الغُربةِ فلا يُمكِنُك أن تَتعلَّمَ كَثيرًا من كَلامِ اللهِ».

ولم يَسلَمِ السُّهرَوَرديُّ من شُبهةِ التَّناسُخِ في نَظريةِ الخَلاصِ، فعلى الأَقَلِّ، لا كما يرَى القاشانيُّ، تَتردَّدُ نُصوصُه فيها[٢]، وأمَّا نَظريَّتُه في الوُجودِ فتَدُلُّ على تَأثُّرِه البالِغِ بفَلسفةِ النُّورِ، ففي القِمَّةِ نُورُ الأنوارِ المَبدأُ الأَوَّلُ الذي تَفيضُ عنه المَوجوداتُ في عَمليَّةِ الإشراقِ، وهذا هو المَعنَى الوُجوديُّ للكَلِمةِ الذي افترَضَ أبو رَيَّان على ضَوئِه أنَّه يُؤدِّي إلى وَحدةٍ وُجوديَّةٍ نُوريَّةٍ[٣]، وعن نُورِ الأنوارِ يَصدُرُ النُّورُ الأكرَمُ أو النُّورُ الأقرَبُ، أو «بهمن»، وهو واحِدٌ لأنَّ الواحِدَ لا يَصدُرُ عنه إلا واحِدٌ، وعلى الرَّغمِ من قَولِه أحيانًا بنَظريَّةِ العُقولِ العَشرةِ إلَّا أنَّه من المُلاحَظِ أنَّها كَثيرةٌ عندَه كَثرةً غَيرَ مَحصورةٍ[٤].

وقد اختلَفَ الباحِثونَ حولَ مَصدرِ السُّهرَوَرديِّ: هل هو الصَّابِئةُ بما

---

(١) «مجموعة الفتاوى»: ٥/ ٦٣ ط القاهرة ١٩١١، «التعريفات»، للجرجاني.

(٢) «أصول الفلسفة الإشراقية»: ٣١٣، «الهياكل»: هيكل ٧.

(٣) «الفلسفة الإسلامية»، لأبي ريان: ٥٤٤، «المعتبر»: ٣/ ٢١٣.

(٤) «أصول الفلسفة الإشراقية»: ١٨٧.

عندَه من هياكِلَ نُوريَّةٍ سَبعةٍ تُوجَّهُ إليها الدَّعواتُ استِحضارًا للأنوارِ، أو الفُرسُ بما عندَه من ثُنائيةٍ واضِحةٍ بالإضافةِ إلى استِخدامِه المُصطلَحَ الفارِسيَّ على أوسَعِ نِطاقٍ، أو يَرجِعُ إلى «أَفلاطونَ» الإشراقيِّ، وفي رَأينا أن الشُّقةَ ليست ببَعيدةٍ إذا لاحَظنا ما سبَقَ الإشارةُ إليه من أن فارِسَ الشَّرقيةَ لم تَكُنْ بَعيدةً عن الغُنُوصِ اليُونانيِّ وامتِداداتِه تَأَثُّرًا في البِدايةِ وتَأثيرًا في النِّهايةِ قبل السُّهرَوَرديِّ بكَثيرٍ، ويَبدُو ذلك واضِحًا لشُرَّاحِه وأَفرادِ مَدرستِه، وهو يُصرِّحُ بإرجاعِ فَلسفتِه إلى «فارِسَ وأغاذيمون وأفلاطون»[1]. وتَرجِعُ أَهمِّيةُ السُّهرَوَرديِّ واتِّجاهِه الإشراقيِّ بالنِّسبةِ لنا إلى ثَلاثةِ أَسبابٍ:

أوَّلُها: أن الجَوَّ الذي انتقَلَ إليه ابنُ عربي كان يَتنفَّسُ أنفاسَ السُّهرَوَرديِّ التي قضَى عليها الأُسرةُ المالِكةُ التي كان يَعيشُ في كَنَفِها ابنُ عربي[2]. وثانيًا: أن ابنَ عربي عُدَّ من بينِ أَتباعِ المَدرسةِ الإشراقيةِ، وإن لم يُقدِّمِ الدُّكتور «أبو ريانَ» سوَى نَصٍّ «للقاشانيِّ» من شَرحِه «للفُصوصِ» لا يَدُلُّ إلَّا على إشراقيَّةِ الشَّارِحِ، يَقولُ: «ونَجِدُ في كُلِّ مُؤلَّفاتِ ابنِ عربي أَثَرًا واضِحًا للإشراقيَّةِ، ففي شَرحِ «لفُصوصِ الحُكمِ» للقاشاني نَجِدُه يَتكلَّمُ عن المَعنى الباطِنِ لوُجودِ النَّبيِّ «شَيْثٍ» فيَقولُ: «ولمَّا كان مَقامُه أنزَلَ من مَقامِ الوالِدِ، وقاصِرًا عن مَرتبةِ أَحديَّةِ الجَمعِ التي لأبيه، لم يَثبُتِ المعادُ الرُّوحانيُّ؛ لأنَّ القَلبَ من حيث ما فيه شُحُّ النَّفسِ لا يَتجرَّدُ بالكُليةِ

(١) مقدمة نشرة أبي ريان لـ «هياكل النور»، وخاصة التفسير الرمزي لكلمة هيكل ١٨، «أصول الفلسفة الإشراقية»: باب ٢ في دراسته النقدية للمصادر والأصول: ٥٨، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لكوربان: ٣٠٣.

(٢) انظر مقدمة هذا البحث والمراجع السابقة: ص11-50مقدمة.

عن التَّعلُّقِ البَدنيِّ، وإن تَجرَّدَ من الحُلولِ فيه لا يَتجرَّدُ عن العَلاقةِ بالكُليةِ إلَّا من حيث إنَّه رُوحٌ وفي مَرتبتِه، ولهذا كان أوَّلَ مَن أثبَتَ التَّناسُخَ وقال بالمعادِ الجُسمانيِّ، وانتسَبَ إليه الإشراقِيُّونَ، وهذا الذي يُسمُّونَه بِلسانِهم «أغاذيمون» صاحِبَ الشَّريعةِ والنَّاموسَ، وأنذَرَ وحذَّرَ من الانحِطاطِ عن مَرتبةِ الإنسانِ إلى دَرجاتِ الحَيواناتِ العُجمِ[١]، وثالِثُها: ما حدَثَ من تَزاوجٍ بين ابنِ عربي وإشراقيَّةِ السُّهرَوَرديِّ في المَدرسةِ، في إيرانَ والهِندِ، وخاصَّةً على يَدِ ابنِ جمهور[٢].

وفي نِهايةِ هذه الفَترةِ لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى أن ابنَ عربي لم يَذكُرِ الكِنديَّ والفارابيَّ وابنَ سِينا صَراحةً، وإن كان يَبدُو أنَّه على عِلمٍ جيِّدٍ بالأخيرِ، إذ يَكادُ يَعرِضُ بَعضَ نُصوصِه صَراحةً في مِثلِ قَولِه: «ما أجهَلَ مَن نزَّهَ الحَقَّ أن يَكونَ شَريعةً لكُلِّ وارِدٍ»[٣]، وكذلك مُخالَفتُه للاتِّجاهِ الفَلسَفيِّ في نِسبةِ اللَّذَّةِ والبَهجةِ إلى الحَقِّ، وممَّا لا شَكَّ فيه أن هناك مُشابهاتٍ واضِحةً وكَثيرةً بين ابنِ عربي وبين هؤلاء جعَلَت أَمثالَ عثمان يحيى في تَحقيقِه للسِّفرِ الأوَّلِ من «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» يَعقِدُ مُقارنةً بين الفارابي وابنِ عربي في قَضيةِ العُقولِ[٤]، وأتاحَت لـ «كوربان» كذلك عَقْدَ المُقارَنةِ بين

(١) «أصول الفلسفة الإشراقية»: ٤٠-٤١، وانظر شرح القاشاني على «الفصوص»: ٤٣-٤٤.

(٢) عن الإشراقيين انظر «تاريخ الفلسفة الإسلامية» لكوربان: فقرة، ٣٢٥/ مقال بالإنجليزية للسيد/ حسين نصر، في «الكتاب التذكاري» [illegible].

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٠٧، وانظر: ٣/ ٨٥-٨٦.

(٤) صفحة ٢٥٦، مقالة في معاني العقل للفارابي، ضمن المجمع من مؤلفات الفاربي، القاهرة

ابنِ عربي والسِّينويَّةِ والسُّهرَوَرديِّ وتأويلِ نَشيدِ الإنشادِ الرَّمزيِّ اليَهوديِّ في نَفسِ القَضيَّةِ وغَيرِها[١]، كما جعَلَت ابنَ تيميَّةَ وابنَ الأهدَلِ يُهاجِمونَ العَلاقةَ الفَلسَفيةَ بين النُّبوَّةِ والتَّخيُّلِ، وجَعلَ الرِّسالةِ للعامَّةِ، وقَضيةَ المثلِ وغَيرِها من القَضايَا الهامَّةِ، وهي ما جعَلَ الأخيرَ يَنسبُ عَقيدةَ ابنِ عربي الثَّانيةَ المَذكورةَ في «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» إلى الفَلاسِفةِ[٢].

(ب) الفَلسَفةُ في المَغربِ:

وكما عاشَ ابنُ عربي تَجرِبةَ الفَلسَفةِ في المَشرِقِ، فلقد عاشَها من قبلُ في صِباه ومُقدِّمةِ شَبابِه في المَغربِ، وفيما يلي نُقدِّمُ كَلِمةً مُختصَرةً عنها:

عاشَ المَغربُ وخاصَّةً الأندلُسَ في قُرونِه الأولى حياةً وادِعةً إلى حَدٍّ ما من النَّاحيةِ الفِكريَّةِ في حمَى اتِّجاهِ أهلِ السَّنةِ والمَذهبِ الفِقهيِّ المالكيِّ، وإن كان بَعضُ الباحِثينَ يُلاحِظُ وُجودَ المُعتزِلةِ والمَذاهبِ الأُخرَى، ولكن بدونِ سِيادَةٍ وتَحكُّمٍ، ويَشهَدُ القَرنُ الرَّابعُ الهِجريُّ ازدهارَ الفِكرَ الفَلسفيَّ، ولكن على خَوفٍ من الفُقَهاءِ، الذين حارَبُوه وحرَّقُوا كُتبَه، ولكن ما يَلبَثُ أن يَشهَدَ فَترةَ ازدِهارٍ ثانيةً وأخيرةً في القَرنِ السَّادسِ، يَقولُ الدُّكتور بيصار: «إن الفَلسَفةَ لم تَزدهِرْ في الأندلُسِ وتَلقَ نَصيبَها من الحُرِّيةِ والتَّقديرِ إلَّا في فَترتَينِ من تاريخِ تلك البِلادِ، أُولاهما: تَبدَأُ تَقريبًا بحُكمِ

١٣٠٧/ ٤٩، «عيون الحكمة»، لابن سينا: ٤١-٤٢.

(١) «الخيال الخلاق»، لكوربان بالفرنسية: ١٣٢، ١٤٢، «تاريخ الفلسفة» له أيضا: ٢٥٦، ٢٥٩.

(٢) ابن تيمية في «رسالة معارج الوصول»، «الفرقان» له أيضًا: ١٤٧- ١٤٩، ١٥٤، ١٥٥، «كشف الغطا»، لابن الأهدل: ١٨١ - ١٨٢، ١٨٨، وانظر ٣٤١ «مجاميع الأزهر»: ورقة ٤١ أ - ٥٥ ب، «عقيدة أهل الإسلام».

عبدِ الرَّحمنِ الثَّالثِ، أي حَوالي سنةَ (٣٠٠هـ)، ثم تَستغرِقُ عَهدَ ابنِه الحَكمِ وتَنتهِي بأوَّلِ حُكمِ هِشامِ بنِ الحَكمِ، أي حَوالي سنةَ: (٣٦٥هـ)، وثانِيتُهما: تَبدَأُ بتَأسيسِ دَولةِ المُوحِّدينَ على يَدِ محمدِ بنِ تُومَرتَ، أي حَوالي سنةَ (٥١٥هـ)، وتَنتهِي بمَوتِ ابنِ رُشدٍ، أي حَوالي سنةَ (٥٩٥هـ)، أو بمِحنَتِه قبل ذلك بخَمسةِ أَعوامٍ»[1]، كما يَنبغِي أن نُلاحِظَ أن الفَلسَفةَ الآتيةَ من المَشرِقِ قد بَدَأت تَفعَلُ فِعلَها في اتِّجاهاتٍ مُتعدِّدةٍ، فقد دخَلَت الفَلسَفةُ الطَّبيعيةُ وكُتبُ «إِخوانِ الصَّفا ومَنطِقِ أبي سُليمانَ السِّجستانيِّ وبَعضِ مُؤلَّفاتِ الفارابي وابنِ سِينا، وذلك قبل أن يَنتهِيَ القَرنُ الخامِسُ الهِجريُّ الذي وُلِدَ بعدَه ابنُ عربي بقَليلٍ.

وقد تَمثَّلَت بَوادِرُ التَّفكيرِ الفَلسَفيِّ عندَ اليَهودِ، وخاصَّةً في ابنِ جِبيرولَ، أو كما يُسمِّيه الأُوربيونَ «أفيسبيرون»، وقد تَناوَلناه مع مُواطِنِه ابنِ مَيمونَ خِلالَ حَديثِنا عن الاتِّجاهِ اليَهوديِّ، ولكنَّ الاتِّجاهَ الفَلسَفيَّ لم يَبدُ واضِحًا وعلى شَيءٍ من النُّضجِ إلا عندَ ابنِ باجَة وابنِ طُفيلٍ وابنِ رُشدٍ.

أَمَّا ابنُ باجَة (ت ٥٣٣هـ)، أي قبلَ وِلادةِ ابنِ عربي بسَبعٍ وعِشرينَ سنةً، فقد اهتَمَّ بشَرحِ «أرسطو» في الطَّبيعةِ والآثارِ العُلويةِ، وأَلَّفَ في المَنطِقِ، ولكن أهَم ما يُذكَرُ له كِتابُ «تَدبيرِ المُتوحِّدِ»، ويَكادُ يُجمِعُ الباحِثونَ على

---

(١) ، (٢) في «فلسفة ابن رشد»: ٣٣ ط٢، دار الكتاب العربي، «ديبور»: ٢٧٧ -٢٧٩، وانظر ملاحظة «شيدر» أن رسالة الرازي في العلم الإلهي الحاملة للغُنُوصِ الثنوي قد عرفت في الأندلس، إذ ورد ذكرها في الكتاب السحري «غاية الحكيم»، «الإنسان الكامل في الإسلام»: ٤٢-٤٣.

أنَّه اقتَفَى أثَرَ الفارابي الذي كان مُعجَبًا به إلى حَدٍّ كَبيرٍ، وخاصَّةً في طَريقةِ التَّصفيةِ الفَلسفيَّةِ للوُصولِ إلى الاتِّحادِ بالعَقلِ الفَعَّالِ، ولذلك يُنكِرُ على الغزالي نَقدَه للعَقلِ والفَلسَفةِ، ويُظهِرُ استِنكارَه لما تَحدَّثَ عنه من كَشفٍ وبَصيرةٍ يُؤدِّيانِ إلى المَعرِفةِ الحَقَّةِ، مَعرِفةِ المَلأ الأعلَى، فليس ذلك هو تَدبيرَ المُتوحِّدِ ونِظامَه الفَلسفيَّ[١].

ولذلك نَجِدُ ابنَ طُفيلٍ (٥٨١هـ) يُوجِّهُ الانتِقادَ إلى ابنِ باجَة كما وَجَّهَه إلى غَيرِه كالفارابي وابنِ سِينا، الأمرُ الذي يَجعَلُ بالإمكانِ تَبيُّنَ مَلامحِه الأساسيَّةِ: فهو يَأخُذُ على ابنِ باجَة قَصرَه الطَّريقَ على البَحثِ النَّظريِّ ونِسبتَه مَعرِفةَ الكَشفِ إلى الخَيالِ، يَقولُ: «وهذه الرُّتبةُ التي ذَكرَها أبو بكرٍ يُنتهَى إليها بطَريقِ العِلمِ النَّظريِّ والبَحثِ الفِكريِّ، ولا شَكَّ أنَّه بلَغَها ولم يَتخَطَّها»[٢]. ويَقولُ: «وقد عابَ أبو بكرٍ هذا الالتِذاذَ على القَومِ وذَكرَ أنَّه بالقُوَّةِ الخَياليةِ، ووعَدَ بأن يَصِفَ ما يَنبغِي أن يَكونَ حالُ السُّعداءِ عند ذلك بقَولٍ مُفسَّرٍ مُبينٍ[٣]، ويَنبغِي أن يُقالَ له هنا: لا تَستحِلَّ طَعمَ شَيءٍ لم تَذُقْ، ولا[٤] تَتخَطَّ رِقابَ الصِّدِّيقينَ. ولم يَفعَلْ شَيئًا من ذلك ولا وفَّى...»[٥].

---

(١) «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ٢٤١ - ٣٤٩، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، لديبور: ٢٨٠-٢٨٨، «المعرفة عند مفكري المسلمين»، لغلاب: ٢٦٩-٢٧٢، «مجلة الأندلس» عام ١٩٤٢م، وفيها نشر بلاثيوس رسالة ابن باجة في «اتصال العقل بالإنسان».

(٢) «حي بن يقظان»: ٨.

(٣) المرجع السابق: ٦.

(٤) في الأصل: «ولم»، والمثبت من «حي بن يقظان».

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأمَّا الفارابي فقد أخَذَ عليه القَولَ بفَناءِ النُّفوسِ البَشريةِ، أو بَقائِها في آلامٍ لا نِهايةَ لها، ونِسبةَ النُّبوَّةِ للقُوَّةِ الخَياليةِ، وتَفضيلَه الفَلسَفةَ عليها[١]. وأمَّا ابنُ سِينا فيُظهِرُ إعجابَه به، ولكن ليس في الطَّريقةِ المَشَّائيةِ، فهي «لا تَفِي بهذا الغَرضِ»[٢]. وأمَّا الغزالي فعلى الرَّغمِ من إعجابِه به، وأنَّه سَعِدَ بالكَشفِ السَّعادةَ القُصوَى، يَأخُذُ عليه تَناقُضَه في كُتبِه[٣].

وأمَّا ابنُ رُشدٍ (٥٢٠ هـ-٥٩٥هـ)، فيُعتبَرُ في الواقِعِ صُورَةً كامِلةً لما كانت تُعانِيه الفَلسَفةُ الإسلاميةُ المَشَّائيةُ من تَناقُضٍ داخِلَ الاتِّجاهِ نَفسِه، ومُقاوَمةِ الفِكرِ الإسلاميِّ الأصيلِ، واحتِوائِها بالضَّرورةِ على بُذورِ العِرفانيَّةِ على الرَّغمِ من كُلِّ شَيءٍ بالإضافةِ إلى ظَواهِرِ الفَشلِ الذَّريعِ في حَلِّ قَضايَا الإنسانِ العَميقةِ، وتَبدُو كُلُّ هذه المُلاحَظاتِ واضِحةً إذا استَعرَضنا باختِصارٍ قَضايَا ابنِ رُشدٍ التي تُعبِّرُ عن اتِّجاهِه الفِكريِّ: فيما يَتعَلَّقُ بالمَعرفةِ نرَاه يَشترِكُ مع الآخَرينَ في أَولَويةِ الحِكمةِ النَّظريةِ والرِّياضةِ الذِّهنيَّةِ والفَلسفيَّةِ.

وهنا نرَاه، وهو أكثَرُ المَشَّائينَ إخلاصًا، يَذهَبُ إلى مُخالَفةِ «أرسطو» وابنِ سِينا في الاتِّحادِ بالعَقلِ الفَعَّالِ، وتَفسيرِ الكَثرةِ على ضَوءِ مَبدأِ اتِّحادِ العاقِلِ بالمَعقولِ، وكما هو واضِحٌ هو مَبدأٌ أَفلاطونيٌّ مُحدَثٌ[٤].

---

(١) المرجع السابق: ٦٢.

(٢) «حي بن يقظان»: ٦١، ٦٣.

(٣) المرجع السابق: ٦٣-٦٤.

(٤) في فلسفة ابن رشد، «الوجود والخلود»: ١١٩ وما بعدها.

ونرَاه يضطرُّ أيضًا إلى القَولِ بالعَقلِ العامِّ في كُلِّ المَوجوداتِ ممَّا جعَلَ مَذهبَه على الأَقَلِّ بَذرةً من بُذورِ وَحدةِ الوُجودِ، وإن كانت لَوازِمُ المَذهبِ ليست هي المَذهبَ، كما نرَاه غامِضًا في قَضايَا عِلمِ اللهِ بالجُزئياتِ وقبلَ العالَمِ وبَعثِ الأجسادِ، ويَرجِعُ ذلك إلى التَّزاوُجِ الذي أحدَثَه في نَفسِ الرَّجلِ وَفاؤُه لشَرحِ «أرسطو»، ومُحاولةِ وَفائِه للإسلامِ، وخاصَّةً في فَصلِ المَقالِ والكَشفِ عن مَناهجِ الأدلَّةِ[1]. ولعلَّنا نَفهَمُ الكَثيرَ عن الرَّجلِ إذا لاحَظنا اشتِراكَه مع كَثيرٍ من الفَلاسفةِ الأندلُسيينَ كابنِ باجَة وابنِ طُفَيلٍ، ومع كَثيرٍ من المَشارقةِ مثلَ ابنِ سِينا والغَزالي والسُّهرَوَرديِّ، في التَّفرقةِ بين ما يُقالُ للعامَّةِ والخاصَّةِ، وإن لاحَظنا أن هذا المَنهجَ ليس هو ما نَراه عند الصُّوفيَّةِ من أمثالِ ابنِ عربي لتَبايُنِ الحَقيقةِ المُحاوَلِ إخفاؤُها في الحالَينِ، أي: الحَقيقةِ الدِّينيةِ والفَلسفيةِ، على الرَّغمِ من دعوَى التَّآخِي بين الاثنَتينِ، ولعلَّ هذا هو ما جعَلَ مُستشرِقًا مثلَ «كُوربانَ» أن يَقولَ: «إن ابنَ رُشدٍ لم يَكُنْ في الإسلامِ أوَّلَ مَن ذهَبَ إلى التَّأكيدِ بأنَّ في كِتابِ اللهِ المُنزَّلِ على النَّبيِّ معنًى ظاهرًا ومعنًى باطِنًا أو قُلْ عِدَّةَ مَعانٍ باطِنةٍ»[2].

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّ ابنَ رُشدٍ يُمثِّلُ أَهميةً كبيرةً بالنِّسبةِ لابنِ عربي، فقد عاصَرَه والتَقَى به، وحضَرَ جِنازتَه كما كان بينهما نِقاطُ التِقاءٍ كثيرةٌ وخاصَّةً في وَحدةِ الوُجودِ كما لاحَظَ ذلك الدُّكتورُ بِيصارُ في كِتابِه عن ابنِ رُشدٍ.

---

(١) المرجع السابق: ١٣٣ وما بعدها، وقارن بين النصوص التي أوردها «بيصار» في بحثه السالف، وخاصة الباب الرابع: ١٤١، والدكتور عبدالحليم محمود في تعليقه على مسائل المنقذ الثلاثة التي كفر بها الفلاسفة: ١٠٥ وما بعدها، «تاريخ الفلسفة»، لديبور: ٣٠٠ - ٣٠٤.

(٢) «تاريخ» كوربان: ٣٦٢.

وإذا جئنا إلى ابنِ السَّيدِ البَطليوسيِّ (٤٤٤هـ - ٥٢١هـ) وَجَدناه فَيلسوفًا مَجهولًا، كان لـ «آسين بلاثيوس» فَضلُ الكَشفِ عنه، وإن كانت قد ورَدَت في «الفُتوحاتِ المَكيةِ» إشارةٌ تُوضِّحُ مَذهبَه العامَّ، تَناوَلناها عند الحَديثِ عن التَّوحيدِ من جِهةِ العَددِ والرَّمزيةِ الرِّياضيةِ عندَه، وهو ما كشَفَ عنه «آسين بلاثيوس» حينما اكتشَفَ كِتابَ البَطليوسيِّ، وهو على أيَّةِ حالٍ دَليلٌ واضِحٌ على وُجودِ الاتِّجاهاتِ الرَّمزيةِ الباطِنيةِ في الأندلُسِ، وخاصَّةً الرَّمزيةَ «الفيثاغوريةَ»، بالإضافةِ إلى مَذهبِ الصُّدورِ وغَيرِه[1].

(١٦) الاتِّجاهُ الشِّيعيُّ:

ربَّما لا يَكُونُ من المُبالغةِ القَولُ بأنَّ التَّشيعَ كان أخطَرَ قَضيةٍ صادَفَها الإسلامُ في تاريخِه، ولم يَكُنْ ذلك قاصِرًا على النَّاحيةِ السِّياسيةِ فحسبُ، فإنَّه وإن ابتَدَأ بِدايةً سِياسيةً مَحضةً، ما لَبِثَ أن تَطوَّرَ إلى قَضايَا عَقديةٍ ممَّا جعَلَ بَعضَ الباحِثينَ يَذهَبُ إلى اعتِبارِها «الفِرقةَ» حَقًّا في الإسلامِ بالمُقارَنةِ بأهلِ السَّنةِ والجَماعةِ[2].

ولذلك يجِبُ أن نَعرِضَ، ولو باختِصارٍ لاتِّجاهِ التَّشيُّعِ الغُنُوصِيِّ، والتي انحدَرَت إليه من كافَّةِ الاتِّجاهاتِ: هِنديةٍ وفارِسيةٍ وهُرمُسيةٍ وأفلاطونيةٍ مُحدَثةٍ ويَهوديةٍ ومَسيحيةٍ، وتلك القَضيةُ تَكادُ تُجمِعُ عليها كُلُّ مَصادرِ البَحثِ في التَّشيعِ، بل ويَعترِفُ بها التَّشيُّعُ أحيانًا.

وفي البِدايةِ نَجِدُ السَّبَأيةَ الأوائلَ: يَقولونَ إلى جانِبِ الأُلوهيةِ وتَناسُخِ نُورِها

(١) اعتمدنا هنا أساسا على ما كتبه كوربان في «تاريخه»: ٣٤٩ - ٣٥١.

(٢) انظر مقدمة الطبعة الثالثة للجزء الثالث من «تاريخ الفكر الفلسفي»، للنشار.

في الأئمَّةِ، بأنَّ الإمامةَ لعليٍّ على سَبيلِ النَّصِّ كما كان يُوشعُ بنُ نون وصِيَّ موسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبمِعراجِه الرُّوحيِّ ثم رُجوعِه، أي القَولَ بالغَيبةِ والرَّجعةِ[١].

ثم تأتِي المُختاريةُ أو الكَيسانيةُ كما يرَى النَّشارُ فتَقولُ بتكفيرِ مَن سبَقَ عليًّا، وتَكفيرِ أهلِ صِفِّينَ والجَملِ، وقد زعَمَ أبو عَمرةَ (كَيسانُ) صاحِبُ المُختارِ أن الوَحيَ كان يَنزِلُ على صاحبِه، وقد كان أبو عمرةَ هذا فارِسيًّا ذا صِلةٍ بجَماعاتٍ ثَنويةٍ ويَهوديةٍ ومَسيحيةٍ، وإذا كان هناك مَن يَشُكُّ في نِسبةِ هذه الآراءِ إلى المُختارِ أو أبي عمرةَ، إلا أنَّه لا يَستطيعُ الشَّكَّ في وُجودِ هذه الأفكارِ الغُنُوصِيةِ في مَجامعِ الكُوفةِ[٢].

وبدونِ أن نَدخُلَ في تَفاصيلِ الغُلاةِ الشَّائكةِ والغَزيرةِ الذين تَأثَّروا بأَلوانِ المانَويةِ والمُزدكيةِ والزِّرادشتيةِ، نُورِدُ تَحديدَ الشَّهرستانيِّ لهم بقَولِه: الغاليةُ هم الذين غَلَوا في حَقِّ أئمَّتِهم حتَّى أخرَجُوهم من حُدودِ الخَلقيةِ، وحَكَمُوا فيهم بأحكامٍ إلهيَّةٍ، فربَّما شبَّهُوا واحِدًا من الأئمَّةِ بالإلهِ، وربَّما شبَّهُوا الإلهَ بالخَلقِ، وهم على طَرفَي الغُلُوِّ والتَّقصيرِ، ويَقولُ: «وإنَّما نشَأَت من مَذاهبِ الحُلوليةِ ومَذاهبِ التَّناسُخيةِ، ومَذاهبِ اليَهودِ والنَّصارَى، إذ اليَهودُ شبَّهَت الخالِقَ بالخَلقِ، والنَّصارَى شبَّهَت الخَلقَ بالخالِقِ... ثم يُحدِّدُ بِدعَهم في أربَعٍ، وهي التَّشبيهُ والبَداءُ والرَّجعةُ والتَّناسُخُ»[٣].

---

(١) «مقالات» الأشعري: ١/ ٨٥، «ملل» الشهرستاني: ١/ ١٥٥، وانظر رأي الشيبي والنشار حول إنكار شخصية ابن سبأ، وعلاج يحيى فرغلي لها: ٢٠٧ - ٢٠٨، «الشهرستاني»: ١/ ٢٩١ - ٢٩٣.

(٢) «تاريخ الفكر الفلسفي»، للنشار: ٢/ ٤٨.

(٣) «الملل»: ١- ٢٨٨ - ٢٨٩، «الفرق»، للبغدادي: ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، «فرق الشيعة»،

وفيما يَلي نَخُصُّ بالذِّكرِ، وفي كَلمةٍ مُختصرةٍ، الاتِّجاهَينِ الأساسِيَّينِ في التَّشيعِ، وهما الشِّيعةُ الاثنا عشرية، والشِّيعةُ الإسماعيليةُ.

الشِّيعةُ الاثنا عشرية:

وتَتمثَّلُ أهَمُّ عَقائدِهم في أربَعةٍ: التَّوحيدِ، والعَدلِ، والنُّبوَّةِ، والإمامةِ، ويُلاحِظُ الدُّكتورُ النَّشارُ لُجوءَ الشِّيعةِ في المَبدأَينِ الأوَّلينِ إلى المُعتزلةِ، وهو ما ظهَرَ في كِتابِ الشَّيخِ المُفيدِ «٤١٣ هـ» «أوائلُ المَقالاتِ»، وهي تُخالِفُ ما عُهِدَ عن الإمامِ الصَّادقِ وعن بَعضِ المُلتفِّينَ حولَه من الإماميةِ، مِثلِ هِشامِ بنِ الحَكمِ، وهِشامِ بنِ سالمٍ الجَواليقيِّ، ومُؤمنِ الطَّاقِ؛ المُجسِّمةِ أو المُشبِّهةِ.

وأمَّا في قَضيةِ النُّبوَّةِ فلا يرَى كَبيرَ اختِلافٍ إلَّا في مَسألةِ العِصمةِ، وأمَّا الخِلافُ الكَبيرُ حقًّا فهو حولَ الإمامةِ: فالإمامةُ هي الفِكرةُ المُميِّزةُ للشِّيعةِ عامَّةً، فلا بُدَّ من الإمامِ ومُوالاتِه والتَّبرُّؤِ من أَعدائِه، وهو مَصدرُ التَّشريعِ بعد القُرآنِ والسُّنةِ، ولا بُدَّ أن تَكونَ السَّنةُ عن طَريقِهم، وهو الوارِثُ للعِلمِ النَّبويِّ الذي انتَقَلَ إليه من الأنبياءِ والأئمَّةِ، وهو فِطريٌّ غيرُ مُكتَسبٍ، وعُلومُ الأئمَّةِ أشمَلُ وأعظَمُ من عُلومِ الأنبياءِ، ويَقولونَ بغَيبةِ الإمامِ ورَجعتِه.

ولكنَّ أهَمَّ ما يُلاحَظُ وخاصَّةً بالنِّسبةِ للاتِّجاهِ الرَّمزيِّ أنَّهم يَقولُونَ بأنَّ الإمامَ هو القَيِّمُ على الكِتابِ، فالإمامُ والقُرآنُ صاحِبانِ لا يَفترِقانِ، وقالُوا بوراثةِ العِلمِ عن طَريقِ كُتبٍ مَنحولةٍ مثلِ «جَوامِعُ الجفرِ، والجامِعةُ، ومُصحفُ فاطِمةَ»[1].

للنوبختي: ٣٥، ٥١، ٦٣، «اعتقادات» الرازي: ٥٨، «مقالات الإسلاميين»: ٩-١٠، «منهاج السنة»: ١/ ٢٣٨ - ٢٣٩، الملطي في «التنبيه»: ١٥٦.

(١) «منهاج السنة»: ١/ ٣٠، «الكافي»، للكليني: ٦٠- ٦٥، المرتضى في «البحر الزخار»: ٣٨٠،

ولذلك نَرَى ابنَ عربي على مَعرِفةٍ جَيِّدةٍ بالاتِّجاهِ الاثني عشري، فقد اكتمَلَ قبل ابنُ عربي، وخاصَّةً في مَوقفِهم من الظَّاهِرِ والباطِنِ، وفَلسفتُهم كان لها صدًى واسِعٌ في كِتاباتِه في كَثيرٍ من مَسائلِه التي يُظَنُّ أنَّها تَنتمِي إلى الاثنا عشرية ثم «الفِيثاغوريةِ»[١]، كما كان لاتِّجاهِ ابنِ عربي وأفكارِه الرَّمزيةِ، لِقاءاتٌ مع التَّشيُّعِ الاثنا عشري فيما بعدُ، ومن الواضِحِ أن هذا اللِّقاءَ بدَأَ مع صَدرِ الدِّينِ القُونَويِّ بمُراسلاتِه مع نَصيرِ الدِّينِ الطُّوسيِّ، ثم نرَى سعدَ الدِّينِ الحَمويَّ، وحَيدرَ أمولي «القَرن الثَّامِن الهِجري» وزَينَ الدِّينِ تُركيَّ أصبهانيَّ «٨٣٠هـ»، ومحمدَ بنَ أبي جمهورٍ الإحسائيَّ «٩٠١هـ»، كما نَجِدُ صدَى أفكارِه في «الميرد اماد» ١٠٢١هـ، والملا صدرا الشِّيرازيِّ ١٠٥٠هـ وغَيرِهم[٢].

الإسماعيليةُ:

بينما مضَى الاثنا عشريون مع الأئمَّةِ إلى الحَسنِ العَسكريِّ ٢٦٠هـ، ثم الإمامِ محمدٍ المُنتظَرِ «وُلِدَ ٢٥٥هـ أو ٢٥٦هـ»، وقَفَ الإسماعيليةُ عندَ إسماعيلَ بنِ جعفرٍ الصَّادقِ الذي ماتَ في حَياةِ أبيه، وبه دخَلَت الإمامةُ في دورِ السِّترِ الخَطيرِ، ولذلك سُمُّوا بالسَّبعيةِ في كَثيرٍ من الأحيانِ، ومهما قِيلَ

الشيخ المفيد في «شرح عقائد الصدوق»: ٦١، ١١٤، «النوبختي»: ٩١، «الشهرستاني»: ١/ ٢٨٧ - ٢٨٨، «العقيدة والشريعة»، لجولدتسيهر: ١٩٥.

(١) «الفتوحات»: ٢٨٢.

(٢) انظر كوربان في «تاريخ الفلسفة»: ٤١، ٧٤، ٧٦ - ٨٠، ١٦٠، ٣٢٧، «الخيال الخلاق»: ٧٣، «مفتاح السعادة»: ٢/ ١٢٤، «الفكر الشيعي»: ١٣٢، «عبدالرحمن جامي»، لبقوش: ٦٢ - ٦٣، ١٣٥.

حولَ نَشأةِ الإسماعيليةِ والشَّكِّ في نَسبِهم، فإنَّه ممَّا لا شَكَّ فيه أنَّها قامَت فِرقةٌ شَرِبت من جَميعِ ألوانِ الغُنُوصِ حتَّى ارتَوَت، بالإضافةِ إلى ما استَغلُّوه من تَأمُّلاتِ الأئمَّةِ العِرفانيَّةِ الرَّمزيةِ، وخاصَّةً عُلومَ جَعفرٍ الصَّادِقِ رَضِيَ اللهُ عَنهُ.

ومُجمَلُ آرائِهم فيما يَختصُّ بالأُلوهيَّةِ: تعالي الحَقِّ عن الإراداتِ والصِّفاتِ، وفي العالَمِ يَعتنِقونَ نَظريةَ الفَيضِ بشطرَيها المَعرفيِّ والكَونيِّ، ولَعِبت فِكرةُ النُّورِ المُحمَّديِّ دَورًا بارِزًا في هذه القَضيةِ، ولكن لا على طَريقةِ بَعضِ أهلِ السُّنةِ، كما لَعِبت فِكرةُ الدَّورِ مع فِكرةِ العَناصرِ القَديمةِ نَفسَ الدَّورِ الخَطيرِ، وكذلك رَمزيةُ العَددِ ٧، كما لَعِبت نَفسُ النَّظريةِ دورَها في مَبدأِ الظَّاهرِ والباطِنِ حين فَلسَفوه وقَسَّموا تارِيخَ العالَمِ إلى أَدوارٍ وأَطوارٍ مادِّيَّةٍ ومَعرفيَّةٍ بين الأئمَّةِ والأنبياءِ، وهو النِّظامُ الذي ارتفَعَ فيه الأئمَّةُ فوقَ الأنبياءِ ولم تَنقطِعِ الرِّسالةُ، بل وارتفَعُوا بهم إلى رُتبةِ الأُلوهيَّةِ[١].

والواقِعُ أنَّنا أمامَ الإسماعيليةِ، وأمامَ التَّشيُّعِ بأثَرِه لسنا أمامَ فِرقةٍ واحِدةٍ، بل فِرَقٍ مُتعدِّدةٍ، ولذلك اختلَفَت أَحكامُ الباحِثينَ حِيالَ التَّشيُّعِ الإسماعيليِّ[٢].

ولكنَّنا نُلاحِظُ أنَّه من العَسيرِ رَدُّ بناءِ هَيكلِهم الفِكريِّ إلى مَذهبٍ واحِدٍ، فنَظريَّةُ الصُّدورِ مَثلًا قد دخَلَها عناصِرُ شتَّى كما سنَرَى تُغيِّرُ من مَعالمِها، وسنَرَى أن استِخدامَ الحُروفِ ليس بالضَّرورةِ رَدُّه إلى هذا المَذهبِ أو ذاك

(١) انظر في هذه العقائد كمجموع: «كشف أسرار الباطنية، وأخبار القرامطة»، للحمادي اليماني، «فضائح الباطنية»، «حركات الشيعة المتطرفين»، لمحمد جابر عبدالعال، مصر ١٩٥٤م، «عقيدة الشيعة»، لدونالد سن ودوايت.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»، للنشار: ٣/ ٤١٥ – ٤١٦، «الشهرستاني»: ١/ ٣٣٦، «الفرق»: ١٧١– ١٧٢.

كالفِيثاغوريةِ، كما سنرَى أيضًا فيما بعدُ، وهذا ما فعَلَه الغَزالي وابنُ تيميَّةَ وابنُ الأهدَلِ وغَيرُهم ممَّن تَصدَّوا لمُناقَشتِهم، وهذا يَرجِعُ في رَأيِنا إلى أن مَذاهِبَ الإسماعيليةِ سواءٌ في «اليَمنِ» أو في «أَلَموتَ»، ومَذاهِبَ الشِّيعةِ عُمومًا، لم تَكُنْ تَبتغِي وَجهَ الحَقِّ، بل الكَيدَ للإسلامِ، وهو ما كان له بِقاعُه المُختلِفةُ وثَمراتُه المُتعدِّدةُ، فهو مَذهَبٌ تَظهَرُ فيه سِمةُ التَّرقيعِ غَيرِ المُتبصِّرِ إلى حَدِّ التَّناقُضِ: من تَنزيهٍ وتَعالٍ للإلَهِ، إلى حُلولٍ واتِّحادٍ، ولذلك يَنبغِي على الباحِثِ أن يَأخُذَ حِذرَه فيَعيَ أيَّ رَجلٍ وأيَّ فِرقةٍ يُناقِشُ[1].

ويَكادُ يُجمِعُ خُصومُ ابنِ عربي على نِسبتِه إلى الإسماعيليةِ، وإلى الغُلُوِّ الباطِنيِّ على وَجهِ العُمومِ والقَرمَطةِ على وَجهِ الخُصوصِ: فقد اتَّهَمه ابنُ الأهدَلِ الذي يُلاحِظُ وُجودَهم بالشَّامِ مَوطِنِ إقامةِ ابنِ عربي في السِّنينَ الأَخيرةِ من حَياتِه، وباليَمنِ التي انتشَرُوا فيها، وكان لبَعضِ أَفكارِ ابنِ عربي بها رَواجٌ، ولهم فيها انحِرافاتٌ خَطيرةٌ، وخاصَّةً القَولَ بالخُلودِ، وإنكارِ التَّكاليفِ والتَّأويلِ الباطِنيِّ، والإحاطةِ بأسرارِ المَلكوتِ، والنَّارِ والجنَّةِ المَعنويينِ، وتَصويبِ جَميعِ المَقالاتِ، وتَصويبِ الاجتِهادِ في الفُروعِ والأُصولِ، وقد انضَمَّ إليه في الاتِّهامِ بذلك وغَيرِه ابنُ تَيميَّةَ، والبِقاعيُّ، وشارِحُ رِسالةِ تَنزيهِ ابنِ عربي لـ «ابنِ كمال باشا»، ومن المُحدَثين الشِّيبيُّ الذي يُضيفُ احتِجاجًا غَريبًا على أن الصُّوفيَّةَ من الفَلاسِفةِ، بدَليلِ كَونِهم أَصحابَ حِرَفٍ، وعفيفي و«نيكلسون» اللَّذانِ يَرَيانِ الكلامَ على لِسانِ

---

(١) انظر على سبيل المثال ابن الأهدل في «كشف الغطا»: ١٨١- ١٨٢، ١٨٤، «فضائح الباطنية»: ١٧، ٤٠- ٤٧ -٥٤، «الفرقان»: ٢٣، ٤٢، ١٥٤ - ١٥٥، ١٥٦ - ١٥٧.

الظَّاهِرِ والباطِنِ نَغمةً إسماعيليةً[1]، كما يَجعَلُ عفيفي إخوانَ الصَّفا الذين أظهَرَت البُحوثُ الحَديثةُ أنَّهم إسماعيليَّةٌ، ومَصدرُ تَأثُّرِ ابنِ عربي بالأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، كما أشَرنا من قبلُ[2]، وإن كان عفيفي يرَى أنَّه ليس إسماعيليًّا؛ لأنَّ هدَفَهم كان القَضاءَ على الدِّينِ، بينما كان هَدفُه إقامةَ نِظامٍ فَلسفيٍّ، وإن كان «كوربان» يُفرِّقُ في عِدَّةِ مَواضِعَ من تَأريخِه للفَلسفةِ بين التشيع والصوفية، إلا أنَّه يرَى أن ابنُ عربي قريب جدًّا من الإسماعيلية، وأخيرًا نَجِدُ «بُروكلمان» يَتَّهِمُه بالقَرمَطةِ في وَحدةِ الوُجودِ[3].

والواقِعُ أن ابنَ عربي يَبدُو أيضًا على عِلمٍ جَيِّدٍ بالإسماعيليَّةِ، وسوف يَظهَرُ لنا ذلك في مَواطِنَ كَثيرةٍ، فقد كان على عِلمٍ بعُلومِ جَعفرٍ الصَّادِقِ، وخاصَّةً الأعدادَ والحُروفَ التي يُعتَبرُ العِلمُ الرَّمزيُّ بها حَسنةً من الحَسناتِ، وبالحشَّاشيةِ،[4] وبسِرِّ سَلمانَ الذي ألحَقَه بأهلِ البَيتِ، وقُربِ عليٍّ من النَّبيِّ كحَقيقةٍ، والقَدحِ في الصَّحابةِ وجِبريلَ والحَقِّ، انطِلاقًا من

---

(١) «الفكر الشيعي»: ٩٣، ٣٣٧، ٤٢٠، «التعليق على النصوص»، لعفيفي: ٢/ ٣٠٥ - ٣٠٦، «في التصوف»: ٣٧.

(٢) «من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية»: ١٤-١٥، «نظرية الإنسان الكامل» عند شيدر: ٣٥.

(٣) انظر «تاريخ الشعوب العربية»: ٣٣٤، «قرامطة العراق»: ١٩٩، مدكور في «الكتاب التذكاري»: ١٧٢ - ١٧٣.

(٤) «عقلة المستوفز»: ٦٧، مقدمة «كتاب الميم والواو والنون»، مجموع رسائل الهند، «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٠، ٣٦٦، الباب ٢٩٣.

قاعِدةِ حُبِّ أَهلِ البَيتِ[١]، بل وكان على وَعيٍ تامٍّ باختِلافاتِهم[٢].

ولكن «هيستيريا» الاتِّهامِ بالإسماعيليَّةِ كما يَقولُ الدُّكتورُ بدوي جعَلَت صاحِبَ أَعلامِ الإسماعيليَّةِ يَتجاوَزُ التَّشابُهَ في الأفكارِ، ليَقولَ لنا: إن ابنَ عربي كان عُضوًا في الجَمعيَّةِ الإسماعيليَّةِ السِّريَّةِ، ولكنَّه لم يَكُنْ جَيِّدَ السَّبكِ، ونُؤثِرُ أن نَذكُرَ نُصوصَه بأَكملِها في هذه القَضيَّةِ الخَطيرةِ، يَقولُ: «في العُصورِ الإسلاميَّةِ السَّابِقةِ كانت تَسودُ المُجتَمعاتِ الإسلاميَّةَ الفِكريَّةَ مَدرستانِ: الإسماعيليَّةُ والصُّوفيَّةُ، وكان للخُصوماتِ السَّائدةِ في هذا الوَقتِ التَّأثيرُ الكَبيرُ على هاتَينِ المَدرستَينِ، فعندَما تَكونُ الحُكومةُ من أنصارِ المَدرسةِ الإسماعيليَّةِ الفَلسفيَّةِ، تَطغَى الفِكريَّةُ الإسماعيليَّةُ وتَعاليمُها على المَدرسةِ الصُّوفيَّةِ، فيَعتنِقُ الطُّلَّابُ الفَلاسِفةُ الصُّوفيُّونَ الأفكارَ الإسماعيليَّةَ، ويُدخِلُونَها في مَدرَستِهم وبالعَكسِ، ونرَى ذلك ظاهِرًا في سُلوكِ ومُؤَلَّفاتِ الكَثيرينَ من أتباعِ هاتَينِ المَدرستَينِ في العُصورِ المُختلِفةِ، هذا ما جعَلَ أمرَ البَتِّ في الحُكمِ على أيِّ فَيلسوفٍ من فَلاسِفةِ ذلك الوَقتِ، ولأيٍّ من هاتَينِ المَدرستَينِ يَنتمِي- من أَصعَبِ الأُمورِ التي لا يَعرِفُها إلَّا مَن تَعمَّقَ في دِراسَةِ وفَلسَفةِ الإسماعيليَّةِ والصُّوفيَّةِ، ويُعتبَرُ مُترجِمُنا من أكبَرِ فَلاسِفةِ الإسماعيليَّةِ والصُّوفيَّةِ الذين ظهَرُوا في العالَمِ الإسلاميِّ، ثم يُترجِمُ له هكذا: «وكان وِلادَةُ الشَّيخِ العَلَّامةِ محيي الدِّينِ ابنِ عربي في بِلادِ الأندلُسِ في مَدينةِ «مُرْسِيَةَ» سنةَ ٥٦١هـ، ويَذكُرُ التَّاريخُ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٩٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١١٨ - ١١٩، ٢٨٢، ٣٣٤.

أنَّه درَسَ الفِقهَ في «إشبيليةَ» سنةَ ٥٦٨هـ، ثم غادَرَ تلك البِلادَ سنةَ ٥٩٨هـ إلى المَشرِقِ، فعاشَ في مِصرَ فَترةً من الوَقتِ، ثم تَوجَّهَ إلى الحِجازِ ومنها إلى بَغدادَ فالمَوصِلِ، وهناك حَسَبَ كَثيرٍ من المَصادرِ الإسماعيليَّةِ تَعرَّفَ على كِبارِ الدُّعاةِ الإسماعيليَّةِ، وبعد مُجادَلاتٍ ومُناقشاتٍ أصبَحَ منهم، واعتنَقَ مَذهَبَهم، وسارَ إلى فارِسَ مع العَلَّامةِ الإسماعيليِّ الكَبيرِ «سِنانٍ راشِدِ الدِّينِ»، حيث عرَجَ على «ألموتَ» واتَّصَلَ بالإمامِ الإسماعيليِّ الذي أمَرَهما أن يَتوجَّها إلى سُوريَّا، حيث عُيِّنَ سِنانٌ حُجَّةً له في «حَلبَ»، ومحيي الدِّينِ في «دِمشقَ»، وعلى هذه الصُّورةِ سارَ مُترجِمُنا إلى دِمشقَ، واستقَرَّ فيها يُؤلِّفُ ويُصنِّفُ ويَقومُ بالمهمَّةِ التي وُكِّلت إليه حتَّى تُوفِّي في خِلالِ سنةَ ٦٣٨هـ[١]، وإذا أجَّلنا مُناقشةَ الآراءِ إلى حِينِها وَجَدناه يُخطِئُ فيما يَلِي:

١- تَناسِيه للفِرقِ الأُخرَى.

٢- نِسيانُه أنَّه أرَّخَ لانتِقالِ ابنِ عربي من الأندلُسِ سنةَ ٥٩٨هـ، وأنَّه أرَّخَ بنَفسِه لمَوتِ سِنانٍ بسنةِ ٥٨٨هـ، أي قبل انتِقالِ ابنِ عربي من المَغربِ بعَشرِ سِنينَ[٢]، وهو نَفسُ الحَماسِ الذي أدَّى بالمُستشرِقِ «كُوربانَ» إلى تَفسيرِ هُجومِ الغَزالي على الباطِنيَّةِ بمُحاوَلةِ القَضاءِ على الحُكمِ الفاطِميِّ في مِصرَ، على الرَّغمِ من مُناقَشةِ الرَّجُلِ المَوضوعيَّةِ لهم، والتي سنَقِفُ

(١) «أعلام الإسماعيلية»: ٥٠٥ - ٥٠٦، دار اليقظة العربية، بيروت ١٩٦٤م.

(٢) نفس المرجع: ٣٠٣، وانظر بدوي في «مقدمة أفلوطين عند العرب»: ٥٩ وما بعدها، وانظر مقدمة هذا البحث: ص١١-٥٠.

على كَثيرٍ منها في مَواطِنَ مُتعدِّدةٍ من بَحثِنا هذا[١]، والواقِعُ أن مَوقِفَ هذا المُستشرِقِ من قَضيَّةِ التَّشيُّعِ الإسماعيليِّ، والتَّشيُّعِ على وَجهِ العُمومِ مَوقِفٌ غَريبٌ، فبينما ترَى مَوقِفَ القُدماءِ والمُحدَثينَ ممَّن أشَرنا إلى بَعضِهم يَقِفونَ مَوقِفَ المُناقِشِ والمُدينِ لاتِّجاهاتِ الانحِرافِ، ومَوقِفِ المُستشرِقينَ المُحدَثينَ في مَجموعِه يُحاوِلُ المُقارَنةَ بينهم وبين غَيرِهم جاحِدينَ الأصالةَ في هذا وذاك، نراه يَعتبِرُ الفَلسَفةَ الإسماعيليَّةَ، والاتِّجاهَ الشِّيعيَّ على وَجهِ العُمومِ، هو الفَلسَفةَ الحَقَّةَ، ويُحاوِلُ بطَريقةٍ عَجيبةٍ ومُجهِدةٍ فَلسَفةَ كَثرةٍ من الانحِرافاتِ فيُخالِفُه التَّوفيقُ[٢].

١٧- الاتِّجاهُ الصُّوفيُّ:

من المُستَحيلِ في هذه الفِقرةِ أن نَعرِضَ لجَميعِ قَضايَا التَّصوُّفِ الرَّمزيَّةِ، وخاصَّةً بعد أن جعَلَت منها البُحوثُ الحَديثةُ شَيئًا أكثَرَ تَعقيدًا وتَشابُكًا، ولكنَّنا نَهدِفُ إلى إعطاءِ صُورةٍ عامَّةٍ تَرمِي في النِّهايةِ إلى بَيانِ سِمَةِ العِرفانِ والرَّمزِ في التَّصوُّفِ إلى أن وَصَلت إلى ابنِ عربي، مع الإشارةِ إلى مِقدارِ مَعرِفةِ ابنِ عربي بها.

وفي البِدايةِ نَجِدُ أن الباحِثينَ المُحدَثينَ دأَبُوا على تَقسيمِ الحَياةِ الرُّوحيَّةِ في الإسلامِ إلى زُهدٍ وتَصوُّفٍ، وربَّما كان «جولد تسيهر» هو الذي اختَرَعَ هذا التَّصنيفَ لأَضرابِه من المُستشرِقينَ وأتباعِهم من العَرَبِ

---

(١) «تاريخ الفلسفة»: ١٩٠، ٢٧٧، ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق: ١٤٠، والفصلين الخاصين بالاثني عشرية والإسماعيلية مهمان إلى أقصى حد في بحث كوربان.

والمُسلِمينَ، وإن كان ابنُ خلدونَ وابنُ الجَوزيِّ قد سَبَقاه إلى ذلك[١]، ويَميلُ بَعضُهم إلى تَفصيلٍ أكثَرَ فيُسمِّي المَرحَلةَ الأُولى مَرحلةَ الأخلاقِ العَمليَّةِ، ثم مَرحَلةَ التَّصوُّفِ، وهي مَرحَلةُ الأخلاقِ النَّظريَّةِ، ثم مَرحَلةَ التَّصوُّفِ الفَلسَفيِّ، وهي مَرحَلةُ الفَلسَفةِ النَّظريَّةِ البَحتةِ[٢].

أ) والمَرحَلةُ الأولى تَشمَلُ عندَهم عادةً القَرنينِ الأوَّلَ والثَّانيَ من الهِجرةِ، وتَنقسِمُ إلى مَرحلتينِ، المَرحَلةُ الأولى: الزُّهدُ البَسيطُ السَّاذَجُ الذي لا يَتعدَّى الخَوفَ من اللهِ وتَحقيرَ الدُّنيا، وبهذا المَعنَى يُمكِنُ عدُّ النَّبيِّ ﷺ والصَّحابةَ في هذا النَّوعِ، والمَرحلةُ الثَّانيةُ الزُّهدُ المُنظَّمُ، فقد أصبَحَ له[٣] شُروطُه وشُيوخُه وطُلاَّبُه، وعلى هذا الضَّوءِ استَطاعَ الباحِثونَ أن يُميِّزوا بَعضَ مَدارسِ تلك الحِقبةِ، وهي مَدارسُ المَدينةِ والبَصرةِ والكُوفةِ، ومن أبرَزِ شَخصيَّاتِ مَدرسةِ المَدينةِ: أبو ذَرٍّ الغِفاريُّ وحُذيفةُ بنُ اليَمانِ وكان أوَّلَ مَن تَكلَّمَ في آفاتِ القَلبِ واعتَبَره ابنُ عربي من أصحابِ عُلومِ الأسرارِ، وسَلمانُ الفارِسيُّ الذي نسَجَ حَولَه الشِّيعةُ من بعدُ ما نسَجُوا، والبَراءُ بنُ مالِكٍ، وابنُ مَسعودٍ، وسَعيدُ بنُ المسيَّبِ، أمَّا في البَصرةِ فنَجِدُ مَيلًا إلى ما عُهِدَ لدَى الهِندِ من الاتِّجاهِ إلى تَعذيبِ النَّفسِ وتَصفيتِها بضُروبِ التَّطهيرِ العِلميَّةِ، ومن أشهَرِ رِجالِها الحسنُ البَصريُّ «٢٠هـ - ١١٠هـ» وصاحِباه فَرقدُ السَّبخيُّ ومالِكُ بنُ دِينارٍ، وتَظهَرُ أهمِّيةُ

(١) «تلبيس إبليس»: ١٦١.

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي»: ٣/ ٦٤.

(٣) ليس في الأصل، وأثبتناه ليستقيم المعنى.

الحسنِ البَصريِّ حين نَعرِفُ مَكانتَه في سَلاسِلِ الصُّوفيَّةِ التي نَستطِيعُ أن نُميِّزَ فيها فُروعًا ثَلاثةً، وهنا يُلاحَظُ مُحاوَلةُ الشِّيعيِّ عقدَ صِلةٍ بين الزُّهدِ والتَّشيُّعِ[١]، ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَعُدُّه ومَدرستَه من أصحابِ أسرارِ التَّصوُّفِ لا الزُّهدِ فحَسب، فيَقولُ: «وقد كان الحسنُ البَصريُّ، رَحِمَهُ اللهُ، إذا أرادَ أن يَتكلَّمَ، في مِثلِ هذه الأسرارِ التي لا يَنبغِي لمَن ليس في طَريقِها أن يَقِفَ عليها دَعَا بفَرقدٍ السَّبخيِّ ومالكِ بنِ دِينارٍ وبَعضِ مَن حضَرَ من أهلِ هذا الذَّوقِ، وأغلَقَ بابَه دونَ النَّاسِ، وقعَدَ يَتحدَّثُ معهم في مِثلِ هذا الفَنِّ»[٢].

وقد اتُّهِمَ هذا العَهدُ المُبكِّرُ بالتَّأثُّرِ بأفكارٍ هِنديَّةٍ ومَسيحيةٍ، وإذا جِئنا إلى الكُوفةِ نَجِدُ سعيدَ بنَ جُبيرٍ، وطاوسَ بنَ كيسانَ وأبا هاشِمٍ الكُوفيَّ وعَبدكَ الصُّوفيَّ، ولمَّا كانت الكُوفةُ رُوميَّةَ الثَّقافةِ تَموجُ فيها الآثارُ المانَويَّةُ، كانت واضِحةَ التَّشيُّعِ، وفيها ظهَرَ الغُلُوُّ كما قدَّمنا، بل حاوَلَ المُستشرِقُ «كوربان» أن يُوهِمَنا بأنَّ التَّصوُّفَ كان شِيعيًّا إيرانيًّا بما عرَضَ من نَماذِجَ صُوفيَّةٍ ذاتِ أصلٍ جِنسيٍّ في كتابِه «تاريخُ الفَلسَفةِ الإسلاميَّةِ»[٣].

وفي الكُوفةِ ظهَرَ الاتِّجاهُ الإباحِيُّ في جَماعةٍ تَسمَّوا بالرُّوحانيِّينَ، كما ظهَرَ فيهم التَّجسيمُ[٤].

---

(١) «الصلة بين التشيع والتصوف»: ٣١٦.

(٢) «الحسن البصري»، لإحسان عباس: ١٠-١١، «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤.

(٣) صفحة ٢٨٢ - ٢٩٧، «العقيدة والشريعة»: ١٣٤.

(٤) «التنبيه»، للملطي: ٧٤، «مقالات» الأشعري: ٢١٣.

ونَستطِيعُ بوَجهٍ عامٍّ أن نَقولَ: إنَّه كان لجابرٍ وجَعفرٍ الصَّادِقِ في ذلك العَهدِ أثَرٌ واضِحٌ في عُلومِ ابنِ عربي الرَّمزيَّةِ، وخاصَّةً الأعدادَ والحُروفَ والكِيمياءَ(١).

وفي أواخِرِ القَرنِ الثَّاني ظَهَرَ طَورٌ جَديدٌ، يُعتَبرُ انتِقالًا من الزُّهدِ إلى التَّصوُّفِ، وفيه ظَهَرَ مُصطلَحُ التَّصوُّفِ، وأهمُّ مُميزاتِ هذا الطَّورِ فيما يرَى كَثيرٌ من الباحِثينَ: الزُّهدُ المُنظَّمُ مع مُحاوَلةٍ لإدراكِ مَعاني العِباداتِ والأخلاقِ، ومن أشهَرِ رِجالِ هذا الطَّورِ الفُضيلُ بنُ عِياضٍ (١٨٩هـ)، والكَرخيُّ (٢٠٠هـ)، وابنُ أدهَمَ (١٦٢هـ)، ورابِعةُ العَدويَّةُ (١٨٥هـ)(٢).

وتَجدُرُ بنا الإشارَةُ إلى أن ابنَ عربي عرَفَ هؤلاء، كما عرَفَ ابنَ أدهَمَ الذي أثارَ في وَجهِ التَّصوُّفِ غُبارَ الاتِّهامِ بالمَصدرِ الهِنديِّ والفارِسيِّ، فقد ذهَبَ «جولد تسيهر» إلى أن بِيئةَ «خُراسانَ» كانت مُعدَّةً للحَياةِ الرُّوحيَّةِ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا ما تَمَّ في القَرنِ الثَّاني من إثراءٍ للُّغةِ العَربيَّةِ بالمُؤلَّفاتِ الأعجميَّةِ، مِثلِ «بلوهر وبوداسف»، و«كتاب البد».... إلخ(٣).

وفي هذا العَهدِ عَرَفَ يُوسفَ بنَ الحسين ظامِئَ التَّوحيدِ الذي لا يَرتَوِي في التَّجلِّياتِ لابنِ عربي(٤)، وأخيرًا نَراه على وَعيٍ تامٍّ بنَظريَّةٍ هامَّةٍ نشَأَت مع رابِعةَ، وهي نَظريَّةُ الحُبِّ الإلهيِّ، كما عرَفَ نَظريَّتَها في العِبادةِ المُوجَّهةِ إلى الذاتِ، وإن خالَفَها في ذلك(٥)، وقد رأَى بدوي في قَضيَّةِ الجَزاءِ وغَيرِها

(١) «كتاب الميم والواو والنون»: ٤-٨.

(٢) انظر ابن تيمية في «رسالة الصوفية الفقراء»: ٣ - ١٢ - ١٣ - ٥٤.

(٣) «العقيدة والشريعة»: ١٤١، «نشأة الفكر الفلسفي»: ٥٧٠، «مواقع النجوم»: ٥٩.

(٤) «التجليات»: ٥٤٣.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٤٥٤، «الحجب»: ١٧ أ - ب.

اتِّجاهًا من رابِعةَ وابنِ عربي إلى حَركةِ الزَّندقةِ ذاتِ الصِّبغةِ الفارِسيَّةِ الغاليةِ[١].

وبعد ذلك يَنتقِلُ الباحِثونَ إلى العَصرِ الذَّهبيِّ للتَّصوُّفِ، أي القَرنينِ الثَّالثِ والرَّابعِ، اللَّذينِ كانا من أزهَى عُصورِ الحَضارةِ الإسلاميَّةِ بكُلِّ أَلوانِها الثَّقافيَّةِ من فَلَكٍ وطِبٍّ وطَبيعةٍ وفَلسفةٍ وتَصوُّفٍ وغَيرِ ذلك. ويَتميَّزُ هذا الدَّورُ بفِكرةِ: بُعدَي الرَّمزيَّةِ، الحَقيقةِ والشَّريعةِ، ويَتمثَّلُ ذلك بوُضوحٍ في مُكوِّناتِ الطَّريقِ الصُّوفيِّ من ناحيةِ مَنهجِ التَّصفيةِ وطَبيعةِ المَعرِفةِ، ومدَى الكُشوفِ الرُّوحيَّةِ والقُوَّةِ الرُّوحيَّةِ المُكتَسبةِ، فبعدَ أن كان الكَلامُ في المَرحلةِ السَّابِقةِ عن أَحكامِ الدِّينِ، كطُرقٍ للعِبادةِ وآثارِها في باطِنِ الإنسانِ كمُقابِلٍ للفِقهِ المُتَّهمِ بالأحكامِ الظَّاهِرةِ -أصبَحَ الأمرُ أمرَ تَحصيلِ المَعرِفةِ في مُقابِلِ طَريقِ العَقلِ عندَ المُتكلِّمينَ والفَلاسِفةِ، وبذلك أصبَحَ الإلهامُ أو الذَّوقُ أو الإشراقُ هو طَريقَ الحُصولِ عليها؛ ولذلك نرَى تَميُّزَ مُصطَلحِ العارِفِ في هذه المُرحَلةِ وإطلاقَه على الصُّوفيِّ، ونرَى الاهتِمامَ بالحَديثِ عن مَوجوداتِ وحَقائقِ العالَمِ الأعلَى في مُقابِلِ العَوالمِ السُّفليَّةِ، واكتِسابِ القُدرةِ على التَّنبؤِّ والتَّصرُّفِ في المَوجوداتِ بالقُوَّةِ الرُّوحيَّةِ، ومن الواضِحِ أن كُلَّ هذا قد ساعَدَ الباحِثينَ على عَقدِ مُقارَناتٍ خِصبةٍ بين التَّصوُّفِ وجَميعِ ألوانِ الغُنُوصِ التي تَحدَّثنا عنها فيما سبَقَ، يَقولُ الدُّكتورُ أبو العلا عفيفي: «فأهَمُّ مُميِّزاتِ هذا الدَّورِ اصطِباغُ التَّصوُّفِ بصِبغةٍ ثيوسيفيةٍ غُنُوصِيةٍ، وتَنظيمُ الطَّريقِ الصُّوفيِّ الذي خلَطَ فيه الصُّوفيَّةُ مَعارِجَ رُوحيَّةً: كل منها – بأُسلوبِه الخاصِّ – يُؤدِّي إلى اللهِ ومَعرِفتِه،

(١) «شهيدة العشق الإلهي»: ٨٦ – ٨٧.

وأَبرَزُ مَظاهِرِه أن «التَّجرِبةَ الصُّوفيَّةَ أصبَحَت المِحوَرَ الذي تَدورُ حولَه حَياةُ الصُّوفيِّ: فهو يُنَظِّمُها ويُحلِّلُها ويُراقِبُها ويُفسِّرُ بها في النِّهايةِ نَظرياتِه، ولذلك أمكَنَ أن يُقالَ: إن عِلمَ التَّصوُّفِ استِبطانٌ مُنظِّمٌ للتَّجرِبةِ الدِّينيةِ، وهذا الوَصفُ أصدَقُ على تَصوُّفِ هذا الدَّورِ منه على تَصوُّفِ أيِّ دَورٍ آخَرَ»[1]، وأهَمُّ مَدارسِ هذه المَرحلةِ:

مَدرسةُ بَغدادَ وعلى رَأسِها الحارِثُ المُحاسِبيُّ (٢٤٣هـ)، الذي أخَذَ عنه مُباشَرةً بواسِطةِ رِجالِها من أمثالِ النُّوريِّ (٢٩٥ هـ)، وابنِ مَسروقٍ (٢٩٨ هـ)، والسَّرَّاجِ (٢٨٦ هـ)، والسقطيِّ (٢٥٣ هـ)، والجُنَيدِ (٢٩٨ هـ)، وقد امتازَت نَظرياتُ هذه المَدرسةِ بالتَّركيزِ على النَّفسِ وأَمراضِها، والأحوالِ والمَقاماتِ، والتَّوحيدِ بالمَعنَى الذي نَجِدُه في التَّصوُّفِ والكَلامِ، وما يَتبَعُ ذلك من قَضايا المَحبَّةِ والفَناءِ والبَقاءِ.

ومَدرسةُ «نَيسابورَ» التي يُلاحِظُ الباحِثونَ أن مَركزَ الثِّقلِ في التَّصوُّفِ قد انتقَلَ إليها من «بَلخٍ» في مُنتصفِ القَرنِ الثَّالثِ الهِجريِّ، وأهَمُّ ما تَميَّزَت به نَظريَّتا المَلامتيَّةِ والفتوةِ، وتَقومُ الأُولى على رُؤيةِ التَّقصيرِ في الأعمالِ على الدَّوامِ، والثَّانيةُ على بَعضِ الفَضائلِ الخاصَّةِ، وسنَقِفُ عليهما بالتَّفصيلِ عندَ الحَديثِ عن نَظرةِ ابنِ عربي إلى المَلامتيَّةِ وأَهلِ الفتوةِ، وأشهَرُ رِجالِها: أبو حَفصٍ الحَدادُ، وحَمدونُ القَصَّارُ والحبريُّ، ويرَى الدُّكتورُ أبو العلا عفيفي أن نَزعةَ هذه المَدرسةِ في التَّضحيةِ والضَّغطِ الزَّائدِ على النَّفسِ نَزعةٌ زِرادشتيَّةٌ مَجوسيَّةٌ، وهي

(١) «التصوف الثورة الروحية في الإسلام»، لعفيفي: ٩٣ - ٩٤.

سِمَةُ نِظامِ الفتوةِ، فهي نَزعةٌ فارِسيَّةٌ، أو فارِسيَّةٌ هِنديَّةٌ[١].

ومَدرسةُ مِصرَ والشَّامِ، وقد نشَأَت المَدرسةُ كسابِقتِها في القَرنِ الثَّالثِ الهِجريِّ، ويُركِّزُ بشَكلٍ خاصٍّ فيها على شَخصيَّةِ ذي النُّونِ المِصريِّ ٢٤٥هـ؛ لأنه يُعطِي في نَظرِهم السِّماتِ العامَّةَ لها، بل والاتِّجاهَ المُتأثِّرَ بغُنُوصِ الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وما ابتلَعَته من أَلوانٍ أُخرَى، إذ كانت للرَّجلِ عِنايةٌ خاصَّةٌ بما يُسمَّى عُلومَ الأسرارِ، مِثلَ الحُروفِ والأعدادِ والسِّحرِ والطَّلسماتِ والكِيمياءِ، إلى الحَدِّ الذي كان يُسمَّى به حِكيمًا في بَعضِ الأحيانِ، وقد اختُلِفَ في هذا التَّأثيرِ: هل جاءَه عن طَريقِ جابِرِ بنِ حَيَّانَ، وجَعفرِ الصَّادقِ أُستاذِ جابرٍ، أم كانت له مَعرِفةٌ مُباشِرةٌ بعُلومِ مِصرَ المَوروثةِ، ولاسيما أنَّه اشتهَرَ بالقُدرَةِ على فَهمِ نُقوشِ المِصريِّينَ[٢]. وبالعُنصرِ اليُونانيِّ الأفلوطينيِّ يُفسِّرُ أيضًا شُيوعَ لُغةِ الرَّمزِ في حَديثِه «كأسُ المَحبَّةِ» التي يَسقِي بها اللهُ المُحبِّينَ، ومن أَهَمِّ خَصائصِه كذلك: أنَّه يُعتَبرُ أوَّلَ مَن تَكلَّمَ في المَعرِفةِ كلامًا عِلميًّا مُنظَّمًا، وأوَّلَ مَن اعتبَرَ مَعرِفةَ اللهِ هي الغايةَ العُليا، ويَشترِكُ مع أبي يَزيدَ في تَفسيرِ الفَناءِ بفَناءِ أثَرِ العَبدِ، وأنَّه أدخَلَ خِلالَ حَديثِه هذا مُصطلَحاتٍ من عِلمِ الكَلامِ كسَاها حُلَّةً صُوفيَّةً، وأنَّه كان صاحِبَ أثَرٍ كَبيرٍ في تَعميقِ فِكرةِ الباطنيَّةِ في اتِّجاهاتٍ مُتعدِّدةٍ في «تَوبةِ العَوامِّ والخَواصِّ، وسِرِّ المَحبَّةِ، والوَجدِ والسَّماعِ»، وكان له لمَكانتِه

(١) المرجع السابق: ٩٧، «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة»: ٣٦، ٣٧، «طبقات» الشعراني: ١/ ٧٤.

(٢) «التصوف الثورة الروحية»: ٩٩ - ١٠٠، «صوفية الاسم»، لنيكلسون، وانظر القفطي «أخبار العلماء»: ١٢٧، «الفهرست»: ٢-٣٥٨، «كشف الظنون»: ٤/ ٥٣٨.

وسَعةِ مَعرفتِه أثَرٌ خَطيرٌ، ويَقولُ عفيفي: «وقد خلَّفَ ذو النُّونِ طابَعَه في تَصوُّفِ البِلادِ التي زارَها وهي كَثيرةٌ، منها «دِمشقُ وبَيتُ المَقدسِ وأنطاكيةُ وبَغدادُ»، وفي الجُزءِ الغَربيِّ من العالَمِ الإسلاميِّ برُمَّتِه، بل كان بمَثابةِ مَدرسةٍ مُتجوِّلةٍ مُتنقِّلةٍ، وحولَه جَماعةٌ سِرِّيةٌ باطِنةٌ، لهم نِظامٌ سِرِّيٌ خاصٌّ[١].

وقد شارَكَ في هذه السِّماتِ صُوفيَّةُ الفَرعِ الشَّاميِّ مع مَيلٍ إلى التَّقليلِ من التَّفلسُفِ ومِن أبرَزِ رِجالِه أبو سليمانَ الدَّارانيُّ ٢١٥ هـ، وأحمدُ بنُ أبي الحواريِّ ٢٣٠ هـ، وغَيرُهما[٢]. وتَدلُّ نُصوصُ ابنِ عربي على أنَّه كان على مَعرفةٍ برِجالِ هذه المَدارسِ التي نَشأَت في القَرنِ الثَّالثِ الهِجريِّ، وكان له مُلاحظاتٌ على كَثيرٍ منهم نَخُصُّ منهم بالذِّكرِ: الدَّارانيَّ الذي يَتَّفِقُ معه ابنُ عربي في أن الوُصولَ لا يَحطُّ التَّكاليفَ[٣]، والمُحاسِبيَّ الذي تُوضِحُ نُصوصُ ابنِ عربي أنَّه قرَأَ له «الرِّعايةَ لحُقوقِ اللهِ، والمَسائلَ»، وإن عَدَّه مع الغَزالي من عامَّةِ أَهلِ الطَّريقِ، ويَضعُ تَصنيفًا لعُلومِ الصُّوفيَّةِ يَندرِجُ فيه ما قاله المُحاسِبيُّ وغَيرُه[٤]، وذا النُّونِ المِصريَّ الذي يُكثِرُ ابنُ عربي من الاستِشهادِ بأقوالِه في المُجاهَدةِ والحُبِّ، كما اهتَمَّ كَثيرًا بمُتناقِضاتِه كما سيَأتِي فيما بعدُ، كما كان على عِلمٍ باتِّهامِه بالزَّندَقةِ عند المُتوكِّلِ[٥]، وأبا يَزيدَ البِسطاميَّ الذي كان من أوائلِ الصُّوفيَّةِ الذين اهتَمَّ

(١) «التصوف الثورة الروحية»: ١٠١.

(٢) المرجع السابق: ١٠١- ١٠٢.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٣ ب - ٢٦٤ أ.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٨، ٥٩٠، ٢/ ٢٩٩، «مواقع النجوم»: ١٠٥، «العبادلة»: ٦٦.

(٥) «الفتوحات»: ٤٨٨، وانظر: ٢/ ٣٤٨، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٩٣ ب، «من أين استقى»،

بهم ابنُ عربي، وحلَّلَ تَجرِبتَهم وفسَّرَ أَقوالَهم الرَّامِزةَ المُغلِقةَ، ونَظريَّته في العُبوديَّةِ المِيتافيزيقيَّةِ، وشَطَحاتِه بالنِّسبةِ لنَفيِ الصِّفةِ عن نَفسِه وعن الحَقِّ، ونَظريَّتَه في التَّجلِّي حَسبَ الاستِعدادِ، وشَرْحَ حالتِه القائِلةِبانعِدامِ اللَّذةِ والأَلَمِ، وقد بلَغَ من إِعجابِ ابنِ عربي به، وكَلَفِه بتَجرِبتِه الصُّوفيَّةِ، أن ضَرَبَ به المَثَلَ في المُجاهَدةِ، واستدَلَّ بجَمعِ تِلميذِه أبي موسَى الدِّيليِّ لشَطَحاتِه، وإِخفاءِ بَعضِها، على جَوازِ الإذاعةِ والكَتمِ لأسرارِ الصُّوفيَّةِ، وجعَلَه مع سَهلٍ التُّستَريِّ ممَّن حصَّلَ عُلومَ الأسرارِ الأربعَةَ: العِلمَ اللَّدنيَّ وعِلمَ النُّورِ وعِلمَ الجَمعِ والتَّفرِقةِ وعِلمَ الكِتابةِ الإلهيَّةِ، وخَصَّصَ لأقوالِه كِتابًا سَمَّاه «مِفتاحُ أَقفالِ إلهامِ التَّوحيدِ في أَقوالِ أبي يَزيد»، وإن كان ذلك لم يَمنَعْه من انتِقادِه في بَعضِ المَواضِعِ كالشَّطحِ وسِرِّ القَدرِ كما سيَأتِي[1]، وأمَّا أبو سعيدٍ الخَرَّازُ ٢٢٧هـ، فقد اهتَمَّ ابنُ عربي به اهتِمامًا بالِغًا، وخاصَّةً في فِكرةِ الجَمعِ بين الضِّدَّينِ في مَعرفةِ اللهِ وصَنَعَ منها فِكرةً خِصبةً[2]، وسَهلَ التُّستَريَّ ٢٨٣هـ الذي يُمثِّلُ مَكانةً كَبيرةً في التَّصوُّفِ الإسلاميِّ، فقد جعَلَ منه ابنُ عربي كما ذَكَرناه مع أبي يَزيدَ أَحَدِ كِبارِ الأولياءِ الذين حازُوا العُلومَ الأربعَةَ.

لعفيفي: ٧-٨.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٤٠، ١٣٣، ٣/ ٨٥-٨٦، ٣٦٤، ٤/ ١٢، ١٣، ١٨٤، ٢٠٣-٢٤٠-٥٢٩، «مواقع النجوم»: ١٠٣- ١٠٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٤ ب، ٢٧٠، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٩٢ أ- ٢٩٣ ب، «رسالة الانتصار»: ورقة ٨ ب ٩ أ، «الدر الثمين»: ٥٢، «كتاب الكتب»: ٤-٥، وانظر كتاب «النور في كلمات أبي يزيد طيفور»، نشرة بدوي ١٩٤٩ القاهرة، «الحقيقة التاريخية»: ٦٩.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٨٢، «القشيرية»: ١٢٩.

ولكنَّ أخطرَ فِكرةٍ يَذكُرُها هي فِكرةُ الحَقِّ المَخلوقِ به، وقد استَعارَ منه تَسميتَه بالعَدلِ، يَقصِدُ به المادَّةَ الأوَّليَّةَ للعالَمِ، إلى جانِبِ فِكرةِ السُّجودِ الأبَديِّ التي يُوفِّيها الشَّرحَ أكثَرَ منه. ويَبدُو أنَّه عرَفَ طَرَفًا من أفكارِه عن طَريقِ «القوتِ» للمَكِّيِّ[1].

وأمَّا الجُنَيدُ ٢٩٨هـ تلك الشَّخصيَّةُ الخَطيرةُ في مَجالِ التَّصوُّفِ، فتَدُلُّ نُصوصُ ابنِ عربي على تَلوُّنِ مَعرِفتِه به، ومجاهَدتِه المُستمِيتةُ لنَفسِه، ومَنهجِه في التَّعليمِ الذي يَتفنَّنُ فيه بالأَجوِبةِ على السُّؤالِ الواحِدِ، وكَلامِه الدَّقيقِ في الصِّلةِ بين العارِفِ والمَعروفِ الذي يَتحوَّلُ إلى فِكرةٍ رَمزيَّةٍ ثَريةٍ عندَ ابنِ عربي[2]، والتَّوحيدِ الذي يَقولُ فيه: «لمَّا غَرقنا مع الجُنَيدِ في لُجَّةِ التَّوحيدِ...»[3]، وفَناءِ العالَمِ، إذ ليس له «أثَرٌ مع القَديمِ»[4]، وأَخيرًا نُلاحِظُ استِكثارَه من الاستِشهادِ بقَولِه: «عِلمُنا هذا مُقيَّدٌ بالكِتابِ والسُّنَّةِ»[5]، ورُويمَ ٣٠٣ هـ الذي يَذكُرُ عِبارتَه الرَّامِزةَ: «التَّوبةُ من التَّوبةِ»، وهي قاعِدةٌ نَجِدُها مُطبَّقةً عندَ ابنِ عربي في تَحليلٍ رائعٍ في فُصولِ المَقاماتِ والأحوالِ من «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ»، وهو الذي أَطلَقَ قَولتَه الخَطيرةَ: «قُعودُك مع كُلِّ طَبقةٍ أسلَمُ من قُعودِك مع الصُّوفيَّةِ، فإنَّ كُلَّ الخَلقِ قَعدُوا مع الرُّسومِ،

(١) «القشيرية»: ٨٣، «الفتوحات»: ٢-١٧١، وانظر: ٢/ ٤٠، ٣/ ٧٧، «مواقع النجوم»: ٢٣، ٢٩، ١٦١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣١٦، ٤/ ٥٠، ٥٤٩، «مواقع النجوم»: ١٠٥.

(٣) «التجليات»: ٥٤٣.

(٤) «كتاب الباء»»: ١ – ٩.

(٥) «الحقيقة التاريخية»: ٨١-٨٢.

وقَعَدت هذه الطَّائفةُ على الحَقائقِ، وطالَبَ الخَلقُ كُلُّهم أنفُسَهم بظَواهِرِ الشَّرعِ، وطالَبَ هؤلاء أنفُسَهم بحَقيقةِ الوَرَعِ ومُداوَمةِ الصِّدقِ، فمَن قَعَدَ معهم وخالَفَهم في شَيءٍ ممَّا يَتحقَّقونَ به نزَعَ اللهُ نُورَ الإيمانِ من قَلبِه[1]، والتِّرمذيَّ الحَكيمَ (٢٠٥- ٣٢٥هـ)، ذلك الرَّجلُ العَجيبُ الذي يَبدَأُ التَّصوُّفَ على يَدَيه في نَظرِ البَعضِ، ويَبدُو وكأنَّه بلَغَ عندَه قِمَّةَ دَقائقِه في هذا العَصرِ المُبكِّرِ، ويَبدُو هذا واضِحًا في الأسئلةِ التي وَجَّهها الحَكيمُ حولَ مَسائلِ التَّصوُّفِ اللَّطيفةِ، والتي حاوَلَ ابنُ عربي الإجابةَ عنها في الجُزءِ الثَّاني من «الفُتوحاتِ»، وأفرَدَ لها «الجَوابُ المُستَقيمُ»، كما يَبدُو واضِحًا أيضًا في مَسائلَ سوفَ يَكونُ لها خُطورَتُها في التَّشيُّعِ والتَّصوُّفِ فيما بعدُ، وهي: قَضيَّةُ الولايةِ وصِلَتُها بالنُّبوَّةِ، وعِلمُ الحُروفِ الذي يُسمِّيه «عِلمَ الأولياءِ»[2]، والحَلاَّجُ (٣٠٩هـ) الذي أثارَ المُجتَمعَ الإسلاميَّ فِكريًّا إلى أن انتهَت حَياتُه بمَأساةٍ، كانت تَجرِبتُه كذلك من أهَمِّ التَّجاربِ التي اعتَنَى ابنُ عربي بتَحليلِها واستِخلاصِ دُروسِها، فنرَاه خَصَّصَ جُزءًا من «رِسالَةِ الانتِصارِ» «لتَحليلِ بَعضِ أشعارِ الحَلَّاجِ المُوهِمةِ للحُلولِ والاتِّحادِ، وفَسَّر رُموزَه إلى أن انتهَى بها إلى رَأيِ الأَشعريَّةِ، كما يَعترِفُ له باتِّباعِ مُصطَلحِ «طُولِ الحَرفِ وعَرضِه» من حيثُ التَّأثيرُ في عالَمِ الأرواحِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٣.

(٢) «كتاب الميم والواو والنون»: ٢، «الفتوحات»: ١/ ١٨٣، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٦ ب ٢٨٧ أ، وانظر نشرة عثمان يحيى في الجواب المستقيم مع ختم الولاية للترمذي، ودراسة الدكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» جزءان، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية.

والأجسامِ، ويَنقلُه إلى طُولِ العالَمِ وعَرضِه، كبُعدَينِ رَمزِيَّينِ له، ولكنَّه يَنحازُ إلى جانبِ عمرِو بنِ عثمانَ المَكِّيِّ الذي دَعَا على الحَلَّاجِ، ويَضعُه في سِلكٍ واحِدٍ مع المُهذَّبِ ثابتِ بنِ عَنترٍ الحلويِّ لتَهوُّسِه، ويَنحازُ إلى جانِبِ الشِّبليِّ في اتِّهامِه بالسُّكرِ والشَّطحِ، وسوف يَأتِي مَزيدُ تَحليلٍ لهذه الآراءِ، ويَعيبُ ابنُ الأهدَلِ تَساهُلَ الصُّوفيَّةِ مع الحَلَّاجِ ومَوقِفَ الرَّازي وغَيرِه، وكذلك دَعوَى تَطوُّرِ أَفكارِ الحَلَّاجِ على يَدِ ابنِ عربي والجِيليِّ.

ويُلاحَظُ أيضًا أن تَجرِبةَ الشِّبليِّ ٣٣٤ هـ رَفيقِ الحَلَّاجِ كانت مَحَلَّ تَقديرٍ من ابنِ عربي، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بفِكرتِه هو ورابِعةَ عن الحَجِّ الرُّوحيِّ، وبَعضِ أَحوالِه النَّفسيَّةِ التي كان يُعانِيها وصِلتِها برَمزيَّةِ الدَّائرةِ[١]، وأبا العبَّاسِ السَّياريَّ (٣٤٢هـ) الذي يُوافِقُه في أنَّه ما التَذَّ عاقِلٌ في مُشاهدةٍ قَطُّ لفَناءِ الرَّسمِ، وهنا يَبدُو لنا مُعدِّدًا مَصدرَه عن السَّياريِّ، وبَعضَ مَصادرِه عن سَهلٍ في قَولِه: «الكَلامُ الذي ذَكَرناه عن سَهلٍ رَضِيَ اللهُ عَنهُ حَكَاه القاضِي الزَّاهِدُ أبو عبدِ اللهِ الحُسينُ بنُ موسَى السُّلَميُّ النَّيسابوريُّ في «إيضاحِ الطَّريقِ في أُصولِ أَهلِ التَّحقيقِ المُسمَّينَ بالمَلامِتيَّةِ» له. والكَلامُ الذي ذَكَرناه عن الجُنَيدِ في سَهلٍ مَذكورٌ في «مُنتخَبُ الأَسرارِ في صِفةِ الصِّدِّيقينَ والأبرار»، والكَلامُ الذي ذَكَرناه عن أبي العبَّاسِ السَّياريِّ مَذكورٌ في رِسالةِ أبي القاسمِ القُشيريِّ[٢]، والنفريَّ (٣٥٤هـ) الذي احتَلَّ بكِتابِه «المَواقِف» مَكانةً كَبيرةً

(١) «رسالة الانتصار»: ورقة ١٤ ب - ١٥ ب، «كشف الغطا» لابن الأهدل: ٢٥١ - ٢٥٦، «في التصوف»: ١٣٤ -١٣٥، «الخيال الخلاق»: ١٢٨، وانظر «نشرة الطواسين»، و«عذاب الحلاج»، لماسينيون، «الفتوحات»: ١/ ١٦٨ - ١٦٩، ٦٧٧، ٢/ ١٢، ٥٤٦، ٣/ ١٧.

(٢) «مواقع النجوم»: ٢٩، وانظر «ترجمة القشيري»، للسياري: ١٦٨ تحقيق د عبدالحليم محمود،

عندَ الباحِثينَ المُحدَثينَ بلُغتِه الرَّمزيَّةِ عن دَقائقِ التَّصوُّفِ، يُصرِّحُ ابنُ عربي بأنَّه قرَأَ له هذا الكِتابَ واستخدَمَ بَعضَ أُسلوبِه في الرَّمزِ، كتَفسيرِه العامِّ للميلِ، أي: مَيلٌ كان في مَرضِ الجِسمِ أو النَّفسِ أو الخَلقِ كعُدولٍ من حالِ العَدمِ إلى حالِ الوُجودِ، ويَتَّخِذُه مَثلًا وقُدوَةً للبَوحِ ببَعضِ الأسرارِ كأبي موسَى الدَّيبُلي، بل إنَّه يُصرِّحُ في نَصٍّ واحِدٍ بأنَّه قرَأَ محمدَ بنَ عبدِ الجبَّارِ النفريَّ، كما قرَأَ المُنذرِيَّ والقُشَيريَّ، والمطوعيَّ وعمرَو بنَ عثمانَ المكِّيَّ[١]، وأمَّا أبو طالبٍ المَكِّيُّ (٣٨٦هـ) فهو من بين الكِبارِ الذين أُعجِبَ بهم ابنُ عربي، وقد أصبَحَ من الواضِحِ أثَرُ كِتابِه الخَطيرِ «قُوتُ القُلوبِ» في الصُّوفيَّةِ من أمثالِ الغَزالي وابنِ عربي[٢]، وقد صرَّحَ ابنُ عربي بقِراءةِ القُوتِ، وظهَرَ صَداه في أَفكارِ عالَمِ البَرزخِ أو الجَبروتِ كما يُسمِّيه المكِّيُّ، والحُروفِ وفَلَكِها المُحرِّكِ، وأَسرارِ التَّوحيدِ والرُّبوبيَّةِ والنُّبوَّةِ، وقَواعِدِ الطَّريقِ وخاصَّةً في مُروطِ الإبدالِ، وتَحرُّكِ الفَلكِ بأنفاسِ العالَمِ، وغَيرِ ذلك[٣]، وهنا لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى رأيِ ابنِ الجَوزيِّ وابنِ تَيميَّةَ ومِن

وابن الشريف ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٢ - ١٤٣، وانظر: ١/ ٦١٣ - ٦١٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٧٠، وانظر تحليل نيكلسون لكثير من أفكاره ورموزه في المواقف، في «الصوفية في الإسلام»: ٦٠، ٦١ ٧٣ - ٧٥، ٨٤، ٩١، ١٤٦، ١٥٣، وقد نشر المواقف المستشرق الإنجليزي آربري في سلسلة جب التذكارية ١٩٣٥، كما يلاحظ أن التلمساني وضع شرحا له، وأن الشعراني قد وضع مختصرا له.

(٢) يرى الدكتور بدوي أن الغزالي في «الإحياء» لم يكن إلا مخلصا للمواضع المشتركة، «شهيدة العشق الإلهي»: ٧٠، وقد طبع القوت في القاهرة ١٣٥١ - ١٩٣٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٨٧، ٢٧٧، ٢/ ١٢٣، ٤/ ٢٠٨ - ٢٠٩، «مواقع النجوم»: ٢٧- ٢٩.

ورائِهما «ماسِينيون» والنَّشارُ في تَأثيرِ «السَّالميةِ» في «قُوتِ القُلوبِ»، على الرَّغمِ من قَولِ الأخيرِ عنه بأنَّه «المُتصوِّفُ السُّنيُّ المَشهورُ»، كما أثَّرت في الحَلَّاجِ والتُّستَريِّ وابنِ السَّرَّاجِ الطُّوسيِّ (٣٧٧هـ)، والصُّوفيَّةِ ابتِداءً من أبي بكرٍ الواسِطيِّ، والمَدرسةِ الباطِنيَّةِ شِبهِ الإسماعيليَّةِ في اعتِقادِ النَّشارِ في الأندلُسِ ابتِداءً من ابنِ بَرَّجانَ وابنِ قَسِيٍّ وابنِ عربي. وابنُ تَيميَّةَ ممَّن يرَى أن وَحدةَ الوُجودِ كان لها صِبغةٌ سالميَّةٌ، وأنَّ كَثيرًا من آرائِها يُوجَدُ في المَدرسةِ الشَّاذُليَّةِ، وتُنسَبُ الفِرقةُ إلى أبي الحسنِ محمدِ بنِ أحمدَ بنِ سالمٍ (٣٥٠هـ)، وأبيه أبي عبدِ اللهِ (٢٩٧هـ)، وإن كان «ماسينيون» يرَى أن رَئيسَها سَهلٌ التُّستَريُّ الذي تَتلمَذَ عليه ابنُ سالمٍ الأبُ، وهم مَعدودونَ في مُتكلِّمِي البَصرةِ من الحَشويَّةِ الحَنابِلةِ، مع أن كَثيرًا من الحَنابِلةِ قد هاجَمُوها كابنِ الفَراءِ وابنِ الجَوزيِّ وابنِ تَيميَّةَ، كما هاجَمَها الأشعَريُّ، وقد حُفِظ لنا كَثيرٌ من مَسائِلِها في كُتُبِ أَعدائِها من الحَنابِلةِ، مِثلِ كِتابِ «المُعتمَدِ في أُصولِ الدِّينِ» لأبي يَعلَى بنِ الفَرَّاءِ (٤٥٨هـ)، وفيه عَشرُ مَسائِلَ استمَدَّها من كِتابِ «الغُنيةِ» المَنسوبِ لعبدِ القادرِ الجِيلاني.

وأهَمُّ مَسائِلِهم: الخَلقُ المُستمِرُّ، والتَّجلِّي في كُلِّ مَكانٍ وعلى كُلِّ لِسانٍ، والتَّجلِّي في صُورةِ الإنسانيَّةِ، وفي الدُّنيا للأولياءِ، وجعَلُوا للهِ إراداتٍ ومَشيئةً غَيرَ حادِثةٍ، بها تَقَعُ المَعصيةُ من غَيرِ أن يُريدَها منهم، وإبليسُ مُطيعٌ في الحَقيقةِ، والفَلسَفةُ والنَّقلُ مُتَّفِقانِ، والاتِّحادُ، وهذا يُفسِّرُ قَبولَ السَّالميةِ الحَنابِلةِ للحَلَّاجِ ونِسبتِه لحَقائقِ الصُّوفيَّةِ، وإن أخطَأَ بالبَوحِ

بالأسرارِ[١]، كذلك نَجِدُ عبدَ الرَّحمنِ السُّلَميَّ ٣٢٥هـ-٤١٢هـ، الذي يَتَّضِحُ أن ابنَ عربي قد قرَأَ له على الأقَلِّ «إيضاحَ الطَّريقِ» ولعلَّه الرِّسالةُ التي نَشَرها عفيفي، وقد ظهَرَ أثَرُه بجَلاءٍ عندَ ابنِ عربي في قَواعدِ الطَّريقِ وأخطاءِ الصُّوفيَّةِ التي يَتَّفِقُ فيها معه، وممَّا يُذكَرُ أن ابنَ عربي نَفسَه ألَّفَ رِسالَةَ «ما لا يُعَوَّلُ عليه» في هذا الشَّأنِ، ولكنَّ أهَمَّ فِكرةٍ يَلتَقيانِ فيها هي القَولُ بمَقامِ القُربةِ بين الصِّديقيَّةِ والنُّبوةِ الذي أنكَرَه الغَزالي خَوفًا من الوُقوعِ في النُّبوَّةِ[٢]، والهَرويَّ الأنصارِيَّ (٤٨١هـ) ذلك الصُّوفيُّ الخَطيرُ الذي لخَّصَ التَّصوُّفَ السَّلفيَّ في كِتابِه «مَنازِلُ السَّائرينَ»، واهتَمَّ بشَرحِه ابنُ القَيِّمِ الجَوزيَّةِ «مَدارِجُ السَّالِكينَ شَرحُ مَنازِلِ السَّائِرينَ»، وأُعجِبَ به ابنُ تَيميَّةَ وخاصَّةً في اتِّجاهِه في إثباتِ الصِّفاتِ، وإن نَسَبه إلى الجَهميَّةِ في تَوحيدِ الفِعلِ، كما اهتَمَّ به «ديبوركيه» ونَشَرَه مع تَرجمةٍ له في المَعهدِ العِلميِّ الفَرنسيِّ (١٩٦٢م).

نَقولُ: إنَّه من الواضِحِ أنَّ ابنَ عربي قد قرَأَ له الكِتابَ المَذكورَ، و«دَرجاتِ التَّائبينَ»، يَقولُ عن الأخيرِ: «لقد خرَجَ الهَرويُّ في كِتابِ «دَرجاتِ التَّائبينِ» وهو رِوايَتي عن الشَّريفِ جَمالِ الدِّينِ»[٣]، كما قامَ

---

(١) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ٦١٣ - ٦١٧، «تلبيس إبليس»، لابن الجوزي: ١٦٤، «الفرق»، للبغدادي: ١٥٨، «طبقات السني»: ٤١٤ -٤١٥، «طبقات» الشعراني: ١/ ٩٩، ماسينيون في «دائرة المعارف الإسلامية»: مادة سالمية.

(٢) «كتاب القربة»: ١٠، «مواقع النجوم»: ٢٩، «الفتوحات»: ٢/ ٢٦١، «الملامتية الصوفية وأهل الفتوة»: ٨٢.

(٣) «الأمر المحكم»: ورقة: ١٢٣ أ.

بشَرحِ جُملتِه الشَّهيرةِ: «ما وَحَّدَ الواحِدَ من واحِدٍ، إذ كُلُّ مَن وَحَّدَه جاحِدٌ، تَوحيدُ مَن يَنطِقُ عن نَعتِه عارِيةٌ أبطَلَها الواحِدُ، وتَوحيدُ إيَّاه تَوحيدُه، ونَعتُ مَن يَنعَتُه لاحِد» في رِسالةٍ صَغيرةٍ سَمَّاها «قاعِدةٌ في مَعرِفةِ التَّوحيدِ»[١]، وأمَّا القُشيريُّ (٣٤٦ هـ- ٤٦٥هـ) الذي أودَعَ رِسالتَه انتِقادَه لصُوفيَّةِ عَصرِه، وآراءَه التي حاوَلت التِزامَ التَّصوُّفِ المُعتدِلِ والمُتجنِّبِ للأفكارِ الدَّقيقةِ المُتشابِهةِ، فقد قرَأَ ابنُ عربي له هذه الرِّسالةَ وقامَ بتَدريسِها، وكان على مَعرِفةٍ جَيِّدةٍ برِجالِها ويَصِفُهم بأنَّهم ثِقاتٌ، وقد بدَا انعِكاسُها جَليًّا في الانتِقاداتِ التي وُجِّهت لبَعضِ الصُّوفيَّةِ، مِثلِ صُحبةِ الأحداثِ والسَّماعِ وغَيرِ ذلك[٢].

وأمَّا الغَزالي (٤٥٠هـ-٥٠٥هـ) فيُعتبَرُ من بين الرِّجالِ الذين أَولاهم اهتِمامًا كَبيرًا وحلَّلَ تَجرِبتَهم، وكان على مَعرِفةٍ جَيِّدةٍ بكَثيرٍ من كُتبِه، وخاصَّةً كُتبَ الفَترةِ الأخيرةِ: فالمَقصِدُ الأسنَى يَحذُو حَذوَه في كِتابِه «كَشفِ المَعنَى في سِرِّ أسماءِ اللهِ الحُسنَى»، كما يَقومُ بتَدريسِ إحياءِ عُلومِ الدِّينِ بالحَرمِ المكِّيِّ لجَماعةٍ من تَلاميذِه، وعرَفَه مُتكلِّمًا في وَصفِ إمامِ الحَرمينِ والإسفراييني والأشعريِّ، كما عرَفَه فَيلسوفًا يَنقضُ الفَلسَفةَ ولا يَستَطيعُ التَّخلُّصَ منها، وكان هذا سَببًا في تَوجيهِ النَّقضِ إليه في بَعضِ الأحيانِ، كما يُفسِّرُ بَعضَ جَوانبِ عِدةٍ هو والمُحاسِبيُّ في عامَّةِ طَريقِ أهلِ

(١) «دار الكتب المصرية»، مجاميع ٩، «كشف الغطا»: ٢٣٠ - ٢٣١، «منهاج السنة: ١/ ٨٩ - ٩١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٢- ١٤٣، ٤/ ٥٠، «مواقع النجوم»: ٢٩، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٨أ، «كشف الغطا»: ١٧٠ وما بعدها.

اللهِ. فمِن المُلاحَظِ أنَّه خالَفَه في كَثيرٍ من المَسائلِ سنَذكُرُها في حينِها.

ومهما يَكُنْ مِن شَيءٍ، فإنَّ الغَزالي يُشبِهُ ابنَ عربي كَثيرًا من بَعضِ الجَوانبِ، ففي أُسلوبِه الرَّمزيِّ، وخاصَّةً في كُتبِه الأخيرةِ كالمَضنونِ به على غَيرِ أَهلِه «ومِشكاةِ الأنوارِ»، على الرَّغمِ من هُجومِه على أُسلوبِ التَّفسيرِ الإشارِيِّ وتَنوُّشِه كابنِ عَربي الاتِّهاماتِ المُتناقِضةَ، فهو مُتكلِّمٌ وفَيلسوفٌ وباطِنيٌّ ومُحارِبٌ للباطِنيَّةِ ومُتأثِّرٌ بقُوتِ القُلوبِ ذي النَّزعةِ السَّالميَّةِ، ومُتَّهمٌ بالمُمالأةِ، وخاصَّةً في حَربِه للباطِنيَّةِ، وتَوفيقِه بين الشَّريعةِ والحَقيقةِ[1]، وعبدُ القادِرِ الجِيلي (٤٩١هـ - ٥٦١هـ) من بينِ الصُّوفيَّةِ الذين يُعجَبُ بهم ويَذكرُه من بينِ شُيوخِه، وإن كان يُصرِّحُ بأنَّه لم يَلقَه على خِلافِ ما اعتقَدَ البَعضُ، ولكن يَبدُو أن القادِريَّةَ كانت ذاتَ انتِشارٍ بالمَغربِ، فقد أخَذَ عنه أبو مَدينَ والمَهدوِيُّ وغَيرُهما وهما ممَّن شُغِلَ بهم ابنُ عربي كَثيرًا، وعلى الرَّغمِ من ذلك لا يَبدُو أَثَرُ الجِيلي واضِحًا في نُصوصِه إلَّا في مَسألةِ أبي السَّعودِ بنِ الشِّبلِ في تَركِه التَّصرُّفَ عن طَريقِ الكَرامةِ على خِلافِ أُستاذِه عبدِ القادِرِ، وفيما عَدَا بَعضَ المُتشابِهاتِ كاستِخدامِ الحُروفِ وغَيرِها من الأفكارِ العِرفانيَّةِ[2].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٩٠، ٢/ ٢٨٩ -٢٩٠، ٢٩١، «كشف المعنى»: ورقة ١٠٥أ، «مواقع النجوم»: ١٦١، وانظر «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٦٨ -٦٩، مقدمة «فضائح الباطنية»، لبدوي، ابن تيمية في «نقض المنطق»: ١٣٥، «ابن عربي»: ١٢٠، «العقيدة والشريعة»: ١٧٥، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٩٠، ٢٧٥ ٢٧٧- ٢٧٨، ودراسة سليمان دنيا «الحقيقة في نظر الغزالي»، ومجموعة أحزاب الجيلي «نسيم البحر»، لعبد الكريم الجيلي: ٣-٧.

(٢) انظر «الفتوحات»: ٢/ ٨٠، «عبد الرحمن جامي»: ١٣٤ هامش ٢، «الحقيقة التاريخية»:

(ب) وإذا انتقَلنا إلى المَغرِبِ كي نَتبَيَّنَ الاتِّجاهاتِ الأساسيَّةَ في التَّصوُّفِ وانعِكاسِها في ابنِ عربي بوَجهٍ عامٍّ، لوَجَدناه في البِدايةِ برُوحِ الشَّبابِ، مُعجَبًا بصُوفيَّةِ المَغربِ، واجِدًا معنًى رَمزيًّا للمَغربِ يُشيرُ إلى الحَقائقِ التي تَتجلَّى لأصحابِ نَوافِلِ الأسحارِ، يَقولُ في رِسالةِ الانتِصارِ حولَ حِوارٍ صُوفيٍّ قامَ بين الصِّيقالِ وعبدِ اللَّطيفِ البَغداديِّ: «فأرادَ العَبدُ الفَقيرُ إلى اللهِ تعالى، سُبحانَه وهو أَحقَرُ مَخلوقٍ في المَغرِبِ، وأَنقَصُه فَتحًا، وأَكثَفُه حِجابًا، مُجاوَبتَكم فيما وصَلَ إليه من سُؤالِتكم لأبي عبدِ اللهِ المَذكورِ، فواللهِ لو رَأيتَ الواصِلينَ منَّا إلى الحَقيقةِ لفَنيتَ في أوَّلِ لَمحةٍ، فَناءً في الحَقِّ، ففَتحُ المَغرِبِ لا يُجارِيه فَتحٌ: إذ حَظُّهم من الوُجودِ الزَّمانُ اللَّيليُّ... فالحَمدُ للهِ الذي جعَلَ فَتحَ المَغرِبِ فَتحَ أَسرارٍ... فلا تَنفَضُّ أَبكارُ الأسرارِ إلَّا عندَنا»[1].

وأوَّلُ وَجهٍ لامِعٍ يُصادِفُنا في الأندلُسِ[2] هو عبدُ اللهِ بنُ مَسرَّةَ الجَبليُّ (٢٦٩ هـ - ٣١٩هـ) والواقِعُ أن البُحوثَ التي قامَت حولَ الرَّجلِ تُعتَبرُ نَموذجًا لمدَى الاضطِرابِ الذي يَسودُ البُحوثَ الصُّوفيَّةَ وفِكرَتَنا عن سَلفِنا، بسَببِ ما ضاعَ من مَراجِعَ، أو الظُّروفِ السِّياسيَّةِ والعَقديةِ التي وفَّرَت أسبابَ سُوءِ النِّيَّةِ في كَثيرٍ من الأحيانِ، فهو عندَ ابنِ الفَرَضيِّ زِنديقٌ

١٠٢، ٣٢١ عن انتشار القادرية بتونس، وعن الغنية المنسوبة له والتهمة بالأثر السالمي انظر ط مكة «نشأة الفكر»، للنشار: ١/ ٦١٥، و«مناقب الجيلاني»، للإربلي.

(١) ورقة ١٤ ب وما بعدها.

(٢) انظر انتشار التصوف في المغرب بصورة عامة في «الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي»، لمحمد البهلي النيال: ١٣٨.

يَفِرُّ إلى المَشرِقِ ويَشتغِلُ بالكَلامِ، ثم يَعودُ إلى القَيروانِ بعدَ دُخولِ «عُبيدِ اللهِ الشِّيعيِّ» إلى «رُقادةَ»، ثم يَأتِي إلى الأندلُسِ مُتظاهِرًا بالتَّنسُّكِ والوَرَعِ، وهو عندَ صاحِبِ قُضاةِ الأندلُسِ صاحِبُ كُتبٍ يَنبغِي أن تُحرَقَ مع استِتابةِ تَلاميذِه[1] أمَّا «آسين بلاثيوس» المُستشرِقُ الإسبانيُّ فقد تَوفَّرَ على دِراستِه، على الرَّغمِ من أنَّه لم يَبقَ من كُتبِه سوَى أسماءِ «التَّبصرةِ» والحُروفِ «على ضَوءِ ما وَرَدَ عنه عندَ ابنِ حزمٍ وصاعِدٍ والشَّهرزوريِّ والشَّهرستانيِّ وابنِ أبي أُصَيبعةَ والقُفطيِّ، وأخرَجَ لنا مُحاوَلتَه في كتابِه «ابنُ مَسرَّةَ ومَدرستُه»، ومِحورُ مَذهبِ المَدرسةِ يَقومُ عندَه على أَفكارِ «أنباذقليس» الذي صَبَغه المُؤرِّخونَ العَربُ بصِبغةٍ شَرقيَّةٍ تَقومُ على القَولِ: بأَفضليَّةِ الفَلسَفةِ، ووَصفِ الأوَّلِ بالبَساطةِ المُطلَقةِ وعَدمِ الاتِّصافِ، وهو سُكونٌ في حَركةٍ، والفَيضِ، والنَّفسِ الكُلِّيةِ المُنبَثِقِ عنها أَنفسُ العالَمِ، ووُجودِها المُسبَقِ وخَلاصِها، وهي بلا شَكٍّ من الأفكارِ الأساسيَّةِ في الغُنُوصِ الأفلاطونيِّ المُحدَثِ، ومِن ثَم كان عندَ «بلاثيوسَ» امتِدادًا لغُنُوصِ «بريسلين»، يَقولُ «كُوربانُ» مُعلِّقًا: «فإذا ما أبقَينا من هذا الغُنُوصِ على المَلامِحِ الأساسيَّةِ الهامَّةِ كفِكرةِ المادَّةِ الشَّامِلةِ التي مازالَت خالِدةً خُلودَ اللهِ، والمَصدرِ الإلهيِّ للنَّفسِ، وأنَّ اتِّحادَها بالجَسدِ المادِّيِّ الذي جاءَ نَتيجةً لإثمٍ ارتَكَبته في العالَمِ الآخرِ، ثم قَضيَّةِ خَلاصِها وعَودتِها إلى مَوطِنِها نَتيجةً للتَّطهيرِ الذي يُصبِحُ مُمكِنًا بفَضلِ مَواعِظِ الأنبياءِ وارشادِهم، وتَفسيرِ المَعنَى الرُّوحيِّ للكِتاباتِ المُقدَّسةِ، فإنَّ هذه المَلامِحَ جَميعًا تَبرُزُ في الواقِعِ عندَ ابنِ مَسرَّةَ

---

(١) المرجع السابق: ١٦٢ وما بعدها.

ومَدرَستِه»[١]. ومن الواضِحِ أنَّ «كُورْبانَ» يَقبَلُ كُلَّ ما قالَه «بلاثيوسُ» عن ابنِ مَسرَّةَ ومَدرستِه التي امتَدَّت حتَّى لَحِقت شُيوخَ ابنِ عربي الأندلُسيِّينَ، وابنُ عربي نَفسُه يَقولُ: «إنَّ الشَّهادةَ القاطِعةَ على فِعلِ الفِكرِ الصُّوفيِّ عندَ ابنِ مَسرَّةَ في صُلبِ الصُّوفيَّةِ في إسبانيا تَظهَرُ في التَّأثيرِ البَيِّنِ الذي قامَ به الوَسطُ الباطِنيُّ في مَدرسةِ «المِيريَّةِ» بعد مَوتِ إسماعيلَ الرُّعَينيِّ في مَطلَعِ القَرنِ السَّادسِ للهجرةِ (الحادِي عشرَ للمِيلادِ)، وفي أَوجِ سَيطرةِ المُرابِطينَ، غَدَت «المِيريَّةُ» عاصِمةَ الفِكرِ الصُّوفيِّ في إسبانيا، وقد سَنَّ أبو العباسِ بنُ العَريفِ طَريقةً جَديدةً للحَياةِ الرُّوحيَّةِ تَستنِدُ إلى الحِكمةِ الإلهيَّةِ عندَ ابنِ مَسرَّةَ، وقامَ ثَلاثةٌ من تَلاميذِه بنَشرِ هذه الطَّريقةِ هم: أبو بكرٍ المَلوركينيُّ في «غَرناطةَ»، وابنُ بَرَّجانَ الذي سوف يَقترِنُ اسمُه باسمِ ابنِ عربي في «إشبيليَّةَ»، ولكنَّه عُنِيَ بصَحبِه ابنِ العَريفِ، وما تلاهما في حُدودِ العامِ ٥٣٦هـ-١١٤١ م، وابنُ قَسِيٍّ الذي نَظَّم المُستجِيبينَ لمَدرَسةِ ابنِ مَسرَّةَ في الغارِبِ في جَنوبِ البُرتغالِ على شَكلِ قُوَى مِيليشيا دِينيَّةٍ، على غِرارِ المُتصوِّفةِ، يُعرَفُ أَعضاؤُها بالمُريدينَ في مَذهبِ الحِكمةِ الإلهيَّةِ عند هؤلاء، وفي تَنظيمِهم الاجتِماعيِّ مَلامِحُ مُشترَكةٌ مع مَلامِحِ الفِكرِ الإسماعيليِّ، ولقد ظَلَّ ابنُ قَسِيٍّ إمامًا حاكِمًا يَتمتَّعُ بنُفوذِه طِيلةَ عَشرِ سَنواتٍ في مَنطِقةِ الغارِبِ، ثم تُوفِّي عامَ ٥٤٦هـ-١١٥١م، ووُلِدَ ابنُ عربي بعدَ مَوتِ ابنِ قَسِيٍّ بأَربَعةَ عَشرَ عامًا «٥٦٠هـ ١١٦٥»، وأَلَّفَ كِتابًا ضَخمًا شَرَح فيه المُؤلَّفَ الوَحيدَ الذي وَصَلنا عن ابنِ قَسِيٍّ، وهو

(١) «تاريخ الفلسفة»: ٣٣.

«شَرحٌ حُكميٌّ إلهيٌّ صُوفيٌّ للأمرِ الإلهيِّ الذي تلَقَّاه موسَى أمامَ الجُبِّ المُشتَعلِ: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ١٢﴾ [البقرة: ١٢]»[١]، ويُوافِقُه في ذلك «بُركلمانُ» فيَقولُ: والحَقُّ أنَّه كان في وَطنِه الأمِّ يَجرِي في فَلَكِ ابنِ مَسرَّةَ الفِكريِّ، أمَّا في «مَكَّةَ» فقد خضَعَ ابنُ عربي لتَأثيرِ العَقيدةِ القَرمطيَّةِ في وَحدةِ الوُجودِ، ولكنَّ عفيفي يَرفُضُ هذه الصُّورةَ، يَقولُ عن الإشاراتِ التي ورَدَت عن ابنِ مَسرَّةَ في المَراجِعِ السَّالِفةِ: «وهي إشاراتٌ لا يُمكِنُ الاعتِمادُ عليها في تَأسيسِ مَذهبٍ فَلسفِيٍّ لابنِ مَسرَّةَ ولا لمَدرَستِه»، ومع ذلك حاوَلَ الأُستاذُ «بلاثيوس»، استِنادًا إلى هذه الإشاراتِ وَحدَها، أن يُصوِّرَ لابنِ مَسرَّةَ مَذهبًا، وأنَّ يُؤسِّسَ له مَدرسةً، وادَّعى أنَّها من مَدارسِ التَّصوُّفِ في الأندلُسِ، ظهَرَت في «المِيريَّةِ» كان لها أثَرٌ في تكوينِ فَلسفةِ ابنِ عربي، وكانت في الوَقتِ نَفسِه مُتأثِّرةً بمَدرَسةِ ابنِ مَسرَّةَ هذا، ولكنَّها دَعوةٌ عَريضةٌ لا أَساسَ لها...»[٢]، ويُحاوِلُ عفيفي إعطاءَ صُورةٍ أُخرَى لابنِ مَسرَّةَ المُتأثِّرِ بالمُعتزِلةِ، ويُضيفُ إلى ذلك تَقسيمَ مَشايخِ ابنِ عربي في الأندلُسِ إلى قِسمَينِ: قِسمٍ يَنتمِي إلى التَّصوُّفِ العَمليِّ، وقِسمٍ له مَذاهبُ فَلسفيَّةٌ خاصَّةٌ، ويَضَعُ في الأوَّلَينِ: الكُوميَّ، والعَدويَّ، وأبا عِمرانَ المِيرتُليَّ، وفي الأخيرَينِ ابنَ قَسِيٍّ وابنَ بَرَّجانَ، وابنَ العَريفِ، وإن كان يرَى أن آراءَهم ليست من وَحدةِ الوُجودِ في شَيءٍ[٣].

(١) تاريخ: ٣٣٥، وبلاثيوس في كتابه السالف، طبعة مدريد.

(٢) تعليقات عفيفي على «الفصوص»: ٦٨.

(٣) «من أين استقى...»: ٦-١٤.

ولكن يَبدُو لنا أن ابنَ عربي يَرفُضُ كُلَّ هذا، سواءٌ فيما يَتعَلَّقُ بابنِ مَسرَّةَ أو غَيرِه، فهو يُقدِّمُهم لنا على صُورةٍ صُوفيَّةٍ ليست باطِنيَّةٍ أو مُعتزِليَّةٍ، بأن لهم كَثيرًا من الآراءِ العِرفانيَّة والرَّمزيَّةِ التي اعتبَرَها كصُوفيٍّ له خِبرتُه التي لا تُنكَرُ ويُخالِفُهم في بَعضِ آرائِهم: فابنُ مَسرَّةَ صاحِبَ رأيٍ في العَرشِ، وهو أنَّه المُلكُ أو العالَمُ، ويُضيفُ إليه ابنُ عربي المَعنَى العاديَّ المَعروفَ، ويُتابِعُه في فَلسَفتِه في الحُروفِ، ويَعترِفُ بِروايتِه عنه، فيَقولُ: «رَوَينا عن ابنِ مَسرَّةَ الجَبليِّ من أكابِرِ أهلِ الطَّريقِ عِلمًا وحالًا وكَشفًا»[1].

وأمَّا أبو العبَّاسِ بنُ العَريفِ (٤٨١هـ- ٥٣٦هـ) فهو أُستاذُ الشَّيخِ الكَبيرِ أبي عبدِ اللهِ الغَزَّالِ الذي يَروِي عنه ابنُ عربي عن القاسمِ البِجائيِّ، وأبي الرَّبيعِ الكَفيفِ المالِقيِّ. ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي قد قرَأَ له مَحاسِنَ المَجالِسِ، ويَبدُو صَداه واضِحًا في القَضايا التَّاليةِ التي يُوافِقُه فيها ابنُ عربي: الفَرقُ بين العِلمِ والمَعرِفةِ، والحَقِّ المَخلوقِ به، والفَناءِ، وكَونُ الحَقِّ أَصلًا لكُلِّ شَيءٍ، ووَحدةُ الأَسماءِ الإلهيَّةِ، وإن كان يُلاحَظُ أنَّه يَزيدُ عليه بالجَمعِ بين القَولِ بالمُناسَبةِ وعَدمِها[2].

ويُعتبَرُ أبو الحَكمِ بنُ بَرَّجانَ (٦٣٢هـ) رَفيقًا لابنِ العَريفِ في النِّهايةِ،

(١) «تعليقات عفيفي على الفصوص»: ١/ ٦٨، وانظر رسالته الصغيرة «كتاب الميم والواو والنون»، و«من أين استقى»: الموضع السابق، وقد استخدمنا في المقارنة نشرة محمد كمال جعفر لرسالة الاعتبار في ذيل كتابه «في الفلسفة والأخلاق»، «ابن مسرة ومدرسته»: ٥٠/ ٩١ ط مدريد.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٧٥، ٥٧٧، ٢/ ٢٩٠/ ٤/ ٥٥٠، «من أين استقى»: ٦، ٧، «الفصوص»: ١/ ٢٥٥، السفر الثاني من تحقيق يحيى للفتوحات: ٥١٧.

فقد اتُّهِما بالزَّندَقةِ، ودَعاهما صاحِبُ شَمالِ إفريقيا عليُّ بنُ يُوسفَ إلى «مَرَّاكُش»، وحبَسَهما إلى أن ماتَا في السِّجنِ. وقد قرَأَ له ابنُ عربي «شَرحَ الأسماءِ الحُسنَى»، و«إيضاحَ الحِكمةِ في تَفسيرِ القُرآنِ»، الذي يرَى عفيفي أن طَريقتَه الإشاريَّةَ الرَّمزيَّةَ هي ما نسَجَ ابنُ عربي على مِنوالِه. ويَبدُو ابنُ بَرَّجانَ واضِحًا عندَ ابنِ عربي في: فِكرةِ الحَقِّ المَخلوقِ به، وفَلسفتِه في الحُروفِ التي يَذكُرُ ابنُ عربي أنَّه بَيَّن غَلطَه فيها لبَعضِ أصحابِه، ومن هذا يَتبَيَّنُ أنَّه كان له كِتابٌ في الحُروفِ[١].

أمَّا أبو القاسمِ بنُ قَسِيٍّ الذي كانَ مُعاصِرًا لهما (قُتِل ٥٤٦هـ) فكانَ أخطَرَ شَأنًا وأجَلَّ قَدرًا؛ لأنَّه كان ذا آمالٍ سِياسيَّةٍ واسِعةٍ مع طائِفتِه المُكوَّنةِ من المُريدِينَ ضِدَّ المُرابِطينَ كما سبقَت الإشارَةُ، ويُعتبَرُ في نَفسِ الوَقتِ من أجَلِّ صُوفيَّةِ الأندلُسِ قَدرًا، وكان مُعجبًا بالغَزالي على الرَّغمِ من النِّقمةِ عليه في بِلادِ المَغرِبِ. وقد رَوَى عنه ابنُ عربي «خَلعَ النَّعلينِ» بطَريقِ ابنه في تُونُسَ سنةَ ٥٩٠هـ. ويُقالُ: إنَّه شَرَحه وإن لم يُصرِّحْ هو بذلك فيما بين أيدِينا من مَراجِعَ. والواقِعُ أن صَداه واضِحٌ لدَى ابنِ عربي ويَتعدَّى قَضيَّةَ وَحدةِ الأسماءِ الإلهيَّةِ بالنِّسبةِ للذَّاتِ وتَفصيلِه لمَعانِيها الخاصَّةِ، كما أشارَ عفيفي، ويَظهَرُ ذلك في قَضايَا: رُؤيةِ الحَقِّ برُؤيةٍ محمَّديَّةٍ التي يَرَاها ابنُ عربي من خَصائصِ ابنِ قَسِيٍّ، وإن كان هناك احتِمالَ أن يَكونَ قد

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٣، ٣/ ٧٧، ٤/ ٢٢٠ –٢٢١، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٦ ب «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» لأبي العابس أحمد بن خالد الناصري: ١/ ٦٨، الدار البيضاء ١٩٥٤، «التشوف إلى رجال التصوف»، ليوسف بن يحيى بن عيسى التادلي: ١٤٨ – ١٤٩، الرباط ١٩٥٨م.

وصَلَ إليها البَعضُ قبلَه وبعدَه بدُونِ أن يَعرِفَ ذلك؛ لأنَّ التَّجرِبةَ الصُّوفيَّةَ تَجرِبةٌ ذَوقيَّةٌ فَرديَّةٌ أوَّلًا وأخِيرًا، وفي فَلسَفةِ الحُروفِ وخاصَّةً حَرفَ الواوِ، والنَّشأةِ الآخِرةِ من نُطفةٍ أَمشاجٍ، وهنا نَرَى ابنَ عربي يُخالِفُه، بل يَضَعُ احتِمالَ كَونِ ابنِ قَسِيٍّ قَصَدَ شَرحَ صاحِبِ الفِكرةِ، وهو شَخصٌ مَجهولٌ لا نَعرِفُ عنه سوى اسمِه «خلفِ اللهِ»، ويُذكَرُ أنَّه كان من الأُمِّيينَ، ولا يَبدُو لنا من إشاراتِ ابنِ عربي الكَثيرةِ إلى ابنِ قَسِيٍّ ظِلٌّ لوَحدةِ الوُجودِ.

وإذا جِئنا إلى أبي مَدينَ (٥٢٠هـ-٥٩٤هـ) وَجَدناه أَهَمَّ شَخصيَّةٍ صُوفيَّةٍ في المَغربِ على الأَقَلِّ بالنِّسبةِ لابنِ عربي، فقد تلَقَّى أبو مَدينَ التَّصوُّفَ، وتَخرَّجَ على يَدَيه جَمعٌ كَثيرٌ يَزيدُ على الألفِ شَيخٍ، يَعُدُّ ابنُ عربي كَثيرًا منهم من شُيوخِه المُباشِرينَ وغَيرِ المُباشِرينَ، فابنُ عربي لم يَلقَ أبا مَدينَ كما تَبيَّنَ لنا من قبلُ، ومن أَهَمِّ شُيوخِه الحَسنُ بنُ حِرزِهم، وأبو يَعزَى (٥٧٢هـ)، وعبدُ القادرِ الجِيليُّ الذي ألبَسَ أبا مَدينَ الخِرقةَ أثناءَ الحَجِّ[1]، والدُّهمانيُّ «٦٢١هـ وأبو سعيدٍ الباجِيُّ، وأبو عليٍّ النَّفطيُّ، والمَروغيُّ (٦٤٦، وجرَّاحُ بنُ خميسٍ، وعبدُ العَزيزِ المَهدويُّ (٦٢١هـ)، والآخرين من شُيوخِ ابنِ عربي الذين أشارَ إليهم في كُتبِه، وكانَت له بالأَخيرِ عَلاقةٌ وصَداقةٌ مَتينةٌ، فقد قرَأَ معه «المُستفادُ في ذِكرِ الصَّالِحينَ من العِبادِ»، ويُعتبَرُ «الفُتوحاتُ»، كما أشَرنا من قبلُ، رِسالةً مُوجَّهةً إليه.

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣١٥، و«الفقه»: ٤٥٦ من تحقيق يحيى: ٢/ ١٦٠، ٤/ ١٢٨ - ١٢٩، ٥٥٠، «الفصوص»: ١/ ٧٩، ١٨٠، «كتاب الميم والواو والنون»: ١٠، «الحقيقة التاريخية»: ٣٦٥ - ٣٦٨.

وبوَجهٍ عامٍّ كان ابنُ عربي يُقدِّرُ أبا مَدينَ ويُسمِّيه «شَيخَ الشُّيوخِ، وسُلطانَ الوارِثينَ» و«سِرَّ العارِفينَ» و«لِسانَ وَقتِه»، ويرَى أنَّه بلَغَ مَرتبةَ أحَدِ الإمامَينِ والقُطبيةَ قُبيلَ وَفاتِه بقَليلٍ، فليس من العَجبِ إذًا أن نرَى صَدَاه واضِحًا في الأفكارِ التَّاليةِ: حَداثةٍ وعِلمِ الذَّوقِ لقُربه من مَصدرِ الإلهامِ، فهو العِلمُ الحيُّ أو اللَّحمِ الطَّريِّ على حَدِّ تَعبيرِ أبي مَدينَ، والوِراثةِ الرُّوحيةِ، وكَراماتِ الأولياءِ التي رَكَّز عليها عبدُ الرَّحمنِ بدوي في مَقالِه عن العَلاقةِ بين ابنِ عربي وأبي مَدينَ في الكِتابِ التَّذكاريِّ، وفِكرةِ تَوكُّلِ الوَليِّ والكَسبِ، والتَّوسُّطِ في الرَّمزيَّةِ بين الباطِنيةِ والظَّاهِريَّةِ، والباءِ كرَمزٍ للحَقيقةِ المُحمَّديَّةِ، وظُهورِ الحَقِّ في المَظاهِرِ الإمكانيَّةِ، ورَمزِ الحَجرِ الأسودِ كمَظهرٍ ليَمينِ الحَقِّ في الأرضِ أو مَركزِ العالَمِ الظَّاهِرِ، وقد اختُلِفَ في قَولِه بوَحدةِ الوُجودِ التي يَبدُو أن ابنَ عربي يَنقُلُ قَولَه بها، وخاصَّةً عن طَريقِ عُمومِ الحَياةِ وخَلقِها من الماءِ المَعنوِيِّ، وإن كان يَقولُ عنه: إنَّه كان أُمِّيًّا لم يُؤتَ فُتوحَ العِبارةِ فيرَى «مَدكورٌ» أن ابنَ عربي أخَذَ بُذورَها عنه، ويرَى «بدويٌّ» أنَّها من تَفسيراتِ ابنِ عربي له، كما فعَلَ في كَثيرٍ ممَّا حُكِيَ عنه، ويَبدُو أن ابنَ تَيميَّةَ يَرفُضُ ذلك؛ لأنَّه يُقدِّرُ أبا مَدينَ، ومن الواضِحِ أنَّه لم يَكُنْ على دِرايةٍ تامَّةٍ به(١).

(١) ابن تيمية في «الوصية الكبرى»: ٣١٩، «الكتاب التذكاري»: مدكور ح، ط، ويحيل على ١٩- ١٣٠، «الخيال الخلاق»: ١٧٥، وملحوظة ٢٥٨، «مواقع النجوم»: ١٠٨، ١٥١، ١٥٢، «كتاب الأسفار»: ٥٦-٥٧، وملحوظة ٢٥٨، «مواقع النجوم»: ١٠٨، ١٥١، ١٥٢، «كتاب الأسفار»: ٥٦ -٧٥، «القطب والإمامين»: ٢٨٩ ب ٢٩٠ أ، «رسالة الانتصار»: ورقة ١٤ ب - ١٥ أ، «كتاب الباء»: ٩-١٠، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٣ أ ب، «الفتوحات»: ١/ ١٠٢، ٥٩٠،

والواقِعُ أن ابنَ عربي قد عرَفَ مُعظَمَ الصُّوفيَّةِ في المَغرِبِ وتَتلمَذَ على الكَثيرِ منهم من أمثالِ: بنتِ المُثَنَّى، والعِراكِ، والعُريبيِّ، والمِيرتُليِّ، وابنِ قَسُّوم، وأبي عبدِ اللهِ المُجاهِدِ، والكُوميِّ من أَقرانِ أبي مَدينَ، وأبي العبَّاسِ السُّبكيِّ «٦٠١» والشَّكَّازِ، وصالِحِ البَربريِّ، والعِمادِ، وغَيرُهم كَثيرٌ[1]، ونحن لا نُريدُ الاستِقصاءَ بل نُريدُ أن نَرسِمَ صُورةً مُصغَّرةً للتَّصوُّفِ في المَغربِ والمَشرقِ؛ لكي تَبينَ طَريقُنا إلى ابنِ عربي على أَرضِ العِرفانِ والرَّمزِ، ولذلك نَكتفِي الآنَ بإشارةٍ ضَروريَّةٍ لبَعضِ الذين وُضِعَ ابنُ عربي في صَفِّهم ولم يَرِدْ لهم ذِكرٌ فيها بين أَيدِينا من مُؤلَّفاتِه، واعتُبِروا في صَفِّ التَّصوُّفِ الفَلسَفيِّ المُنحرِفِ، وهو تَقسيمٌ أَخَذَ به الكَثيرونَ من النَّاظِرينَ في التَّصوُّفِ شَرقيِّينَ وغَربيِّينَ من أَمثالِ: ابنِ تَيميَّةَ (٧٢٨هـ) الذي يُعتَبرُ من أَلَدِّ أَعداءِ ابنِ عربي بعد ابنِ الخَيَّاطِ الذي بَدَأَ العَداوةَ العامَّةَ ضِدَّه من مَوطنِه في اليَمنِ.

ومن أَهَمِّ قَضاياه بُعدَي الظَّاهِرِ والباطِنِ والحُلولُ والاتِّحادُ، وعلى ضَوئِها يُفرَّقُ بين أَمثالِ أَبي مَدينَ والكَرخيِّ وابنِ عِياضٍ والدَّارانيِّ وعبدِ القادِرِ وعليِّ بنِ مُسافِرٍ، وبين ابنِ عربي وأَصحابِه، والسُّهرَوَرديِّ

٦٥٤، ٦٥٥، ٢/ ٥٠٥، ٥٢٠، ٤/ ١٩٥، ٤٧٣ - ٤٧٤، ٤٨٥، ٤٩٨، ٥٥٠، «التصوف والإمام الشعراني»: ١٨، لسرور ط ٢ مصر ١٩٥٥، «المنن الكبرى»، للشعراني: ١/ ٣١٢، «التشوف»، للتادلي، الرباط ١٩٥٨م، «الطبقات الكبرى»، للشعراني: ١/ ٣١٢، «سلوة الأنفاس»، للكتاني: ١/ ٣٦٤، فاس ١٨٩٩م، وانظر «الفصوص»: ١/ ١٢٩، ٢/ ١٥٧، و«أبو مدين وابن عربي»، مقال عبدالرحمن بدوي في «الكتاب التذكاري»: ١١٥ - ١٣١.

(١) انظر المقدمة: ١/ ٧٧-٨٦.

وابنِ سَبعينَ وابنِ الفارِضِ والتِّلمسانيِّ والبليانيِّ وأوحَدِ الدِّينِ الكَرمانيِّ والحَلَّاجِ[١]، ولم يَنتبِهْ إلى أن بَعضَ مَن عَدَّه من المُعتدِلينَ اتُّهِم بوَحدةِ الوُجودِ وغَيرِها من أَمثالِ أبي مَدينَ كما أشَرنا من قبلُ، والبِقاعيِّ: الذي يُعَدِّدُ في كتابِه «تَنبيهُ الغَبيِّ» طائِفةً من قبلِ التَّصوُّفِ المُعتدِلِ من عُلماءِ المُسلِمينَ، ولكنَّ «الوَكيلَ» المُحقِّقَ لهذا الكِتابِ يَرفُضُ في تَعليقاتِه عليه هذا التَّقسيمَ، ويَشجُبُ قَضيَّةَ التَّصوُّفِ بأَكملِها، وعلى هذا الضَّوءِ يُعَدُّ الغَزالي من الباطِنيةِ[٢]، وابنُ الأهدَلِ: في كِتابِه «كَشفُ الغِطاءِ» الذي يَصِفُه وأتباعَه بالإلحادِ، ولكنَّه يُقِرُّ عِلمَ الباطِنِ، ولذلك نرَاه يُقدِّرُ القُشَيريَّ والخَرَّازَ والغَزالي والجُنَيدَ مُتناسِيًا أَقوالَه في التَّوحيدِ[٣]، ومِن المُحدَثينَ: عفيفي والنَّشارُ وتِلميذُه عبدُ القادِرِ محمود[٤]، و«بُركلِمانُ» الذي يرَى أن إنجازَ ابنِ عربي الضَّخمَ قد ساعَدَ على «تَحقيقِ النَّصرِ الحاسِمِ لهذا الضَّربِ من العَقيدةِ الصُّوفيَّةِ على الجُهودِ الصُّوفيَّةِ القَديمةِ بسَبيلِ الزُّهدِ والصَّفاءِ[٥] — و«نيكلسون» الذي يرَى أن الظُّروفَ التَّاريخيَّةَ أدَّت إلى ظُهورِ هذا النَّوعِ من التَّصوُّفِ، ويَرجِعُ به إلى المَصادرِ اليُونانيَّةِ، والمَصادرِ الأُخرَى التي تَحدَّثنا عنها من قبلُ، ويُركِّزُ على القَولِ بوَحدةِ الوُجودِ والحُلولِ والعُنصرِ

---

(١) «الوصية الكبرى»: ٣١٩، «الفرقان»: ١٧٢، «تنبيه الغبي»: ١١٤ - ١١٦، «اليواقيت»، للشعراني: ١/ ١٠، مقال عفيفي في تراث الإنسانية.

(٢) ص: ٢٧، ٦٧ - ٦٩ -، ٨٦- ٨٨، ١٦٤ - ١١٦ - ٢٠٩ - ٢١٢، ٢٦٠ - ٢٦٣.

(٣) ص: ١٧٦ - ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٣٠ -٢٣١، ٢٧٨.

(٤) «نشأة الفكر الفلسفي»: ١/ ١٣.

(٥) «تاريخ الشعوب العربية»: ٣٣٤.

المَعرفيِّ[١]، و«جولد تسيهر» الذي يرَى أن وَحدةَ الوُجودِ هي المَحصولُ الإيجابيُّ للتَّصوُّفِ الإسلاميِّ على ضَوءٍ من إنحالِه للمَصادِرِ الأجنَبيَّةِ، كما يرَى أن التَّصوُّفَ يَزيدُ على الفَلسَفةِ بدَعوَى الفَناءِ في اللهِ، وهكذا يُلغِي التَّصوُّفَ بأَكملِه. وبهذا كُلِّه نَجِدُ أَنفُسَنا أمامَ تَناقُضاتٍ لا نِهايةَ لها، أَساسُها عَدمُ فَهمِ ما وَضَّحَه لنا ابنُ عربي من مَوقفِ الصُّوفيَّةِ من الفَلسَفةِ، ووُجودُ تَأويلِ عِباراتِ الصُّوفيَّةِ. وسوف يَتَّضِحُ لنا حِينئذٍ أنَّه ليس هناك ما يُسمَّى بالتَّصوُّفِ الفَلسَفيِّ، وإن وُجِدَ مَن يَدَّعي ذلك من المُنحرِفينَ من أَمثالِ التِّلمسانيِّ والشَّلمَغانيِّ، سواءٌ كانُوا من الباطِنيَّةِ الشُّعوبِيَّةِ، أو التَّشيُّعِ المُنحرِفِ، أو المُتفلسِفةِ الذين خلَطُوا ما بين الاتِّجاهاتِ العِرفانيَّةِ والرَّمزيَّةِ والفَلسفةِ، وضَلُّوا الطَّريقَ.

وعلينا في نِهايةِ هذه الصُّورةِ التي رَسَمناها للاتِّجاهاتِ الرَّمزيَّةِ قبل ابنِ عربي، وبَعضِ امتِداداتِها بعدَه أن نَتساءَلَ: هل كان ابنُ عربي تابِعًا لهذه الاتِّجاهاتِ في طَريقةِ التَّعبيرِ الرَّمزيِّ؟ إن هذا هو ما سنُحاوِلُ الإجابةَ عليه في الفَصلِ التَّالِي.

* * *

(١) «في التصوف»: ٢٧، ٧٤، ١٣٤ - ١٣٥، «العقيدة والشريعة»: ٧٤، ١٥٦.

«الفَصلُ الثَّانِي»
طَريقةُ التَّعبيرِ الرَّمزيِّ:

لم يُحدِّثْنا ابنُ عربي عن طَريقتِه في التَّعبيرِ الرَّمزيِّ بأُسلوبٍ مَنهجِيٍّ، فقد كان الرَّجلُ مَشغولًا بمَعانِيه وكُشوفِه. ولذلك يُلاحَظُ أنَّه على الرَّغمِ من نَهجِه نَهجًا رَمزيًّا مُغلَقًا في كَثيرٍ من الأحيانِ، يَشغَلُ القارِئَ بمَعانِيه لا بأَلفاظِه، ولا عَجبَ في ذلك، فلم يَكُنِ الرَّجلُ بَلاغيًّا مُحترِفًا، ولكنَّه مع ذلك ذكَرَ لنا بَعضَ الإشاراتِ، نشَرَها في ثَنايا كُتبِه الغَزيرةِ، تُتيحُ، بمَنهجٍ تَركيبيٍّ، للباحِثِ أن يَضعَ صُورةً لها عَناصِرُها الأساسيَّةُ، تُوَضِّحُ مَنهجَه في التَّعبيرِ الرَّمزيِّ، وعلى ضَوءِ التَّصنيفِ العِلميِّ الذي أَتاحَته لنا هذه الرِّسالةُ، وهذه الفَقراتُ المُتناثِرةُ قَسَّمنا الحَديثَ إلى: كَلِمةٍ عامَّةٍ عن غُموضِ عِباراتِه الرَّمزيَّةِ، ومُبرِّراتِ كِتمانِه للأسرارِ، ومُبرِّراتِ إفشائِها، والقَواعِدِ البلاغيَّةِ والأدبيَّةِ لاستِخدامِه الرَّمزيِّ، والوَسائلِ التي اصطَنَعها، والرَّمزِ كنَظرةٍ عِلميَّةٍ، والسِّماتِ الأساسيَّةِ للرَّمزيَّةِ الصُّوفيَّةِ، وأُسسِ الرَّمزيَّةِ.

١ - كَلِمةٌ عامَّةٌ عن غُموضِ عِباراتِه الرَّمزيَّةِ:

نَهَجَ ابنُ عربي مَنهجَ الرَّمزِ والإشارةِ في التَّعبيرِ عن آرائِه كما سبَقَ أن قُلنا، ودَعَانا إلى حَلِّ هذه الرُّموزِ وفَهمِها، وذلك في مِثلِ قَولِه: «فافهَمْ إشاراتي برُموزي وكُنْ فَطِنًا»، وقَولِه: «فالتَفَت رَمزي ترَ ما أقصِدُه»، وقَولِه: «فاستَمِعوا نُطقِي به واعبُروا لَفظَ السَّكِرِ»[1].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٢، وانظر تعريف الرمز في بداية الفصل الأول.

ولذلك كانَت العِباراتُ عندَه «أَصداف» تُخفِي وراءَها لآلئَ المَعانِي وجَواهِرَها[١]، وأصبَحَ غُموضُ الكَلامِ وخَفاؤُه هو السِّمةَ المُميِّزَةَ للُغةِ الصُّوفيَّةِ، يَقولُ: الإشاراتُ عِباراتٌ خَفِيَّةٌ، وهو مَذهَبُ الصُّوفيَّةِ، وإن تَفاضَلُوا في ذلك: فابنُ عربي وابنُ الفارِضِ والرُّوميُّ بالمُقارَنةِ بالغَزالي غامِضونَ، وذلك راجِعٌ إلى دِقَّةِ المَعانِي وجَلالِ المَقامِ والقُدرةِ على التَّعبيرِ، وغَيرِ ذلك كما سيَأتِي[٢].

وقد بلَغَ ابنُ عربي القِمَّةَ في الغُموضِ، ولم يَفُقْه في ذلك إلَّا الفَيلسوفُ الصُّوفيُّ المَشهورُ ابنُ سَبعينَ[٣]، ويَبدُو ذلك بجَلاءٍ في قَولِه: «الإشارةُ نِداءٌ على رَأسِ البُعدِ وبَوحٌ بعَينِ العِلَّةِ في كُلِّ مِلَّةٍ، لولا طلَبُ الكِتمانِ ما كانَت الإشارةُ بالأَجفانِ، وهي دَلالةٌ على المَينِ، وساعيةٌ في بَينِ البَينِ، ولذلك لم يَكُنْ يَنبغِي لنَبيٍّ أن يَكونَ له خائِنةُ عَينٍ، ولذلك دَلَّت على البَينِ[٤]، وقد بَدَا ذلك أيضًا في عِباراتِه المُلغِزةِ الرَّامِزةِ، كقَولِه: «مَن وحَّدَ فقد أَشرَكَ». وقَولِه: «مَن ثبَتَ لظُهورِي كان بي لا به، سُبحانِي كان به لا بي، وهذا الحَقيقةُ والأَوَّلُ مَجازٌ»، إلى غَيرِ ذلك من العِباراتِ التي شَمِلت مُعظَمَ كُتبِه كـ «الفُصوصِ، ومَشاهدِ الأسرارِ والإسرى إلى المَقامِ الأسرَى، ومَواقِعِ النُّجومِ[٥]»، وبدَا في أُسلوبِه الذي يُزاوِجُ فيه بين الباطِنِ والظَّاهرِ والعَكسِ.

(١) «كيمياء السعادة»: ورقة ١ ب – ٢ أ، «الفتوحات»: ٣/ ٢٧٤، ٤/ ٢٧٧.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٣٣٦، «الحب الإلهي»: ١١١ – ١١٣، «في التصوف»: ١٥٢، الإسرى: ٥٧.

(٣) انظر «رسائل ابن سبعين» نشرة بدوي.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٣٣٦.

(٥) انظر على سبيل المثال، «مواقع النجوم»: ١٦٥ – ١٦٧، «الفتوحات»: ٣/ ٥٦٧ – ٥٦٨ ٤/

وهذا ما لاحَظَه الدُّكتورُ عفيفي الذي تَوفَّرَ على دِراسةِ الرَّجلِ مُدَّةً طَويلةً، وخَيرُ مِثالٍ على ذلك ما فعَلَه في الجُزءِ الأوَّلِ من «الفُتوحاتِ» فيما يَتعَلَّقُ بالعِباداتِ[١]، وأمعَنَ ابنُ عربي في الإخفاءِ، من ناحِيةِ المَذهبِ، حين تَعمَّدَ تَفرِقةَ آرائِه الحَقيقيَّةِ في ثَنايَا كُتُبِه، يَقولُ في شَرحِ «رُوحيَّةِ الكُرديِّ»: «واعلَمْ أن - شَرحَنا لكَلامِ هذا الشَّخصِ وغَيرِه من أَهلِ الطَّريقِ ليس[٢] الأمرُ على ما هو عليه في نَفسِه، وإنَّما هو على حَسبِ ما بلَغَه كَشفُهم، وكَشفُ أمثالِهم، فذلك مَبلَغُهم من العِلمِ، ولو تكلَّمنا على ما هو الأمرُ عليه في نَفسِه وعِلمِه ما بلَغَت أَفهامُ أهلِ الطَّريقِ إليه، فأحرَى مَن دونَهم، فللَّهِ السُّنَّةُ في عِبادِه، وما أرسَلَ من رَسولٍ إلَّا بلِسانِ قَومِه، فلا يَخرُجُ الرَّسولُ في خِطابِه بما تَواطَأَ عليه أَهلُ هذا الطَّريقِ، وأمَّا خَواصُّهم فلهم لِسانٌ يَخُصُّهم لا يَفهَمُه غَيرُهم، فمَن وَقَفَ على كَلامِنا هذا عَلِموا أنَّه ما شَرَحنا هذا الكَلامَ وغَيرَه بما تُووطِئَ عليه فيَعذِرُني ولا يَعترِضُ عليَّ، وقد تَكلَّمنا بلِسانِ الأَمرِ على ما هو عليه في نَفسِه في كِتابِ «الفُتوحاتِ المكيَّةِ»، مُفرَّقًا في أبوابٍ مُختلِفةٍ حتَّى لا يقَعَ التَّصريحُ به فيُسرِعَ إليه إنكارُ المُنكِرينَ الجُهلاءِ»[٣].

وكأنَّ ابنَ عربي قد استنتَجَ مُقدَّمًا المَعركةَ الفِكريَّةَ الهائلةَ التي ستَقومُ

١٠٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٧ ب.

(١) انظر مقال عفيفي في تراث الإنسانية، والجزء الأول من «الفتوحات المكية»، وتناوله الرمزي لها في هذا البحث.

(٢) في الأصل: «ما هو».

(٣) «شرح روحية الكردي»: لوحة ٥ ب - ٦ أ، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ١٥٨، ٢٩٤، ٣٨٩، ٦٥٥، ٣/ ٤٥٦.

حولَ انتاجِه وعِباراتِه الرَّمزيَّةِ، والتي فصَّلنا القَولَ فيها فيما سبَقَ، فقامَ بشَرحِ مُصطلَحاتِه كما فعَلَ في «اصطِلاحاتِ الصُّوفيَّةِ»، وفي «تُرجمانِ الأشواقِ»، يُضافُ إلى ذلك شَرحُه لنَظريَّاتِه الكُبرَى، لا مُجرَّدَ شَرحِ الألفاظِ التي لم تُوضَعْ إلَّا لأهلِ الذَّوقِ[1].

والواقِعُ أن قَضيَّةَ إخفاءِ ابنِ عربي لرُموزِه وكَشفِها قَضيَّةٌ مُتعدِّدةُ الأسبابِ، وفيما يَلي نُجمِلُ أسبابَ الكِتمانِ والإفشاءِ.

٢- مُبرِّراتُ كِتمانِ الأسرارِ:

لقد لجَأَ الصُّوفيَّةُ في التَّعبيرِ عن عُلومِهم وأذواقِهم إلى عِباراتٍ غَيرِ مُباشِرةٍ لا تَكادُ تُبينُ عن مَقاصِدِهم، ولجَأَ الشَّيخُ محيي الدِّينِ معهم إلى ذلك، وربَّما كان أكثَرُهم إغراقًا في هذا في مُعظمِ أَحيانِه كما أشَرنا. ولكنَّ النَّقيضَ أيضًا قد حدَثَ، أي: إنَّهم لجَؤوا ولجَأَ معهم إلى الإفشاءِ، وكان هذا سَببًا في مَعرِفةِ عُلومِهم وإلَّا لظَلَّت في طَيِّ الغَيبِ والكِتمانِ ولم تَقُمْ في وُجوهِهم هذه الثَّورةُ الهائِلةُ التي حفِلَ بها تاريخُهم وتارِيخُ الفِكرِ الإسلاميِّ، وكان الشَّيخُ على وَعيٍ تامٍّ بكلا المَوقِفينِ وبدَواعيهما التي أدَّت إليهما، وما نتَجَ عن الجَمعِ بينهما.

أمَّا الكِتمانُ فيَبدُو وكأنَّه الفِكرةُ السَّائدةُ عند هذا الرَّجلِ، والشَّواهِدُ على ذلك كَثيرةٌ: فهناك الكُتبُ التي لم يُؤمَرْ بإخراجِها[2]، وتَصريحُه بأنَّه كتَمَ كَثيرًا من الأسرارِ، وهو ما فعَلَه في مُعظَمِ أواخِرِ أبوابِ «الفُتوحاتِ

(١) انظر مقدمة «ذخائر الأعلاق»، و«الفتوحات»: ٣/ ٥٦١ - ٥٦٣، «مواقع النجوم»: ١٢.

(٢) «الدر الثمين»: ٥٦-٦٣، وانظر حديثنا عن كتبه في المقدمة: ص٥١-٧٦.

المَكيَّةِ» حين يُعدِّدُ لنا أَسماءَ عُلومٍ غَزيرةٍ وغامِضةٍ، وكَثيرًا ما يُفاجِئُنا قَولُه: «وما سَكَتنا عنه عَظيمٌ»[١]، وفي مُشاهَدتِه عِتابَ الحَقِّ له على إذاعةِ بَعضِ أَسرارِه، فقد رَأَيناه في «فاسَ» سنةَ ٥٩٤هـ يُذيعُ سِرًّا من أَسرارِ الحُبِّ فيُعاتَبُ على ذلك[٢]، بل يرَى من الخِيانةِ إذاعةَ مِثلِ هذه الأسرارِ، يَقولُ مُتمثِّلًا ببَيتينِ رائِعينِ رامِزًا فيهما بلَيلى لمَحبوبِه الذي هو غايَتُه:

ومُستخبِرٍ عن سِرِّ لَيلَى رَدَدتُه بعَمياءَ من لَيلَى بغَيرِ يَقينِ
يَقولُونَ خَبِّرْنا فأنت أَمينُها وما أنا إذا أَخبَرتُهم بأَمينِ[٣]

وأخيرًا نَرى الفِكرةَ الصُّوفيَّةَ التي تَجعَلُ كِتمانَ الأسرارِ ذا فائِدةٍ في كَثرةِ الأنوارِ التي تَزيدُ النَّفسَ ضِياءً ونُورًا[٤].

ومن نُصوصِ ابنِ عربي المُتفرِّقةِ المُصرِّحةِ بأَسبابِ الكِتمانِ، يَبدُو الرَّجلُ أَكثرَ إحاطةً كما عوَّدَنا من رَجلٍ مِثلَ القُشَيريِّ في صَدرِ رِسالتِه، وفيما يَلي: نُجمِلُ تلك الأسبابَ:

(أ) ليس من الواجِبِ على الصُّوفيَّةِ نَشرُ هذا النَّوعِ السِّرِّيِّ من العُلومِ الذي يَحتاجُ التَّعبيرُ عنه إلى تَأويلٍ، فليسوا رُسلًا من اللهِ بالمَعنَى الحَقيقيِّ، وإن كان للعُلَماءِ الوَرثةِ نَصيبٌ من الرِّسالةِ يَقولُ: «ونحن فما نحن رُسلُ اللهِ حتَّى نَتكلَّفَ إيصالَ مِثلِ هذه العُلومِ بالتَّبليغِ، وما نَذكُرُ منها ما نَذكُرُ إلَّا

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٥٧، ٣٨٢.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٤٨.

(٣) «الحجب»: ورقة ١١ب، «عنقاء مغرب»: ١٤.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٥٥.

للمُؤمِنينَ العُقَلاءِ الذين اشتغَلُوا بتَصفيةِ نُفوسِهم مع اللهِ»[١].

(ب) نَوعُ من الشُّعورِ بالاعتِزازِ بعُلومِ الصُّوفيَّةِ الجَليلةِ القَدرِ، يَقولُ: «فكُلُّ ذلك أَسرارٌ إلهيَّةٌ غارُوا عليها أَصحابُنا، لما رَأَوا عَظيمَ قَدرِها»[٢]، بالإضافةِ إلى رَغبتِهم في التَّميُّزِ بوَضعِ المُصطلَحِ، كما يَتميَّزُ غَيرُهم من أَصحابِ العُلومِ[٣].

(جـ) وقد نَبَعَ هذا من غَيرَتِهم بسَببِ عَدمِ فَهمِ الغَيرِ لهم؛ لأنَّ هذا النَّوعَ من العِلمِ فوق «مَراتِبِ بَعضِ القُلوبِ، لالتِصاقِهم بالحُروفِ والشَّكلِ». ويَقولُ في إنشاءِ الدَّوائرِ: «سأُنَبِّهُك على ما سَكَتَّ عنه من الاعتِراضِ أدَبًا منك، وخَوفًا على القُلوبِ العُميِ الذين لا يَعقِلونَ، وعَرَّفتُك فتَفَطَّنْ لما أَومَأتُ إليه رَمزًا»[٤]. ويَقولُ: «وإنَّما سُقنا هذا كُلَّه؛ لأنَّ كُتبَ أَهلِ طَريقِنا مَشحونَةٌ بهذه الأسرارِ، ويَتسلَّطونَ عليها: أَهلُ الأَفكارِ بأَفكارِهم، وأَهلُ الظَّاهِرِ بأوَّلِ احتِمالاتِ الكَلامِ، فيَقعُونَ فيهم، ولو سُئِلوا عن مُجرَّدِ إِصلاحِ القَومِ الذي تَواطَؤوا عليه في عِباراتِهم ما عَرَفوه، فكيف يَنبغِي لهم أن يَتكلَّموا فيما لم يُحكِموا أَصلَه»[٥].

(د) وقد يَتصاعَدُ العَداءُ بين الصُّوفيَّةِ وعُلَماءِ الشَّكلِ والحَرفِ،

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٨، ٥٩.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٥٧، وانظر: ١/ ٢٧٨، ٢٨١.

(٣) رسالة في اصطلاحات الصوفية: ٧٦٤، مخطوط ضمن مجموعة ٣١، دار الكتب المصرية.

(٤) إنشاء الدوائر: ١٣، وانظر «التجليات»: ٥٣٠ تجلي القسمة.

(٥) «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤، وانظر «الفتوحات»: ١/ ١٩٩، ٢٧٨ - ٢٨١، ٢/ ٥٨ - ٥٩، ٢٤٤، «عنقاء مغرب»: ٢٢ - ٢٣.

وهنا يَبرُزُ خَوفُ ابنِ عربي مع الكَثيرينَ من أَمثالِه على حَياتِهم، وخاصَّةً بعد حَوادِثِ الحَلَّاجِ والسُّهرَوَرديِّ اللَّذينِ لم يَجِفَّ دَمُهما بعدُ، يَقولُ بعد مُلاحَظتِه اختِلافَ مَقامِ الخِضرِ وموسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «ولولا قَطعُ البِلعَومِ لأظهَرت هنا سِرًّا يَهتزُّ له العَرشُ وما حولَه، ولكن في هذا تَنبيهٌ وغُنيةٌ»[1].

وهذا سِرُّ قَسوَتِه على الفُقَهاءِ والمُتكلِّمينَ حين يَصِفُهم بأَنَّهم يُشبِهونَ قَومَ مريمَ الذين جاؤُوا شاهِرينَ في وَجهِها سِلاحَ الاتِّهامِ.

(هـ) وقد يَكونُ السَّببُ، لا مُجرَّدَ الخَوفِ من الإنكارِ أو التَّمادِي فيه، بل الخَوفَ على عَقيدةِ السَّامعِ مِثلَ اعتِقادِه اتِّصافَ الحَقِّ بصِفاتِ المُحدَثاتِ أو الحُلولِ أو الاتِّحادِ، أو اتِّساعِ الرَّحمةِ، أو ادِّعاءِ الأسرارِ على الرَّغمِ من عَدمِ التَّجرِبةِ الصَّادِقةِ ولذلك كَثيرًا ما نَجِدُه يَقولُ: «وهو سِرٌّ يُومَأُ إليه من أجلِ الإيمانِ، ولا يُفشَى في العُمومِ لما يَسبِقُ إلى النُّفوسِ من ذلك»[2].

(و) إقرارُ القُرآنِ لمَنهجِ الرَّمزِ والإشارةِ، والاقتِداءِ بالنَّبيِّ ﷺ؛ لأنَّ فِكرةَ الاتِّباعِ في حَدِّ ذاتِها عِبادةٌ عند الصُّوفيَّةِ، وهي قَضيةٌ خَطيرةٌ تعرَّضنا لها خِلالَ عِلاجِنا لاستِخدامِ القُرآنِ والحَديثِ إشاريًّا، واستِدلالِ ابنِ عربي على نَوعِ عِلمِ الصُّوفيَّةِ[3].

(ز) عَدمُ وَفاءِ اللُّغةِ كأداةٍ للتَّعبيرِ عن مُشاهداتِ الصُّوفيَّةِ العاليةِ، وعُلومِهم الإلهاميَّةِ الدَّقيقةِ، وأَحوالِهم السَّاميةِ التي يَشعُرونَ بها خِلالَ

---

(١) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٠ ب، «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤، «الفتوحات»: ١/ ٢٧٨.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٢ - ١٦٣، وانظر: ٢/ ٣٥٧، ٤/ ١٥٣، ١٩.

(٣) من هذا البحث: ص٣٣٣-٣٦٠.

تَجرِبتِهم الصُّوفيَّةِ، ويَرجِعُ سِرُّ ذلك أساسًا عند ابنِ عربي إلى عُمومِ تَجلِّي الحَقِّ ورُموزِه التي لا يُدرِكُها سوى العارِفِ، وخُروجِ هذه الفِكرةِ وما يَستتبِعُها من نَظرياتٍ خَطيرةٍ عن حَيِّزِ الخَيالِ والعَقلِ الذي يُمكِنُه التَّعبيرُ عنها ووَضعُها في قَوالِبَ لُغويَّةٍ ومَنطقيَّةٍ، «فعُلومُ الذَّوقِ والكَيفيَّاتِ أبعَدُ ما تَكونُ عن الاصطِلاحِ بالمَعنَى السَّابقِ، ولهذا تَميَّزَت مُصطلَحاتُهم عن مُصطلَحاتِ غَيرِهم، وأَكسَبَها ذلك ميزةً أُخرَى، وهي قُدرةُ المُريدِ بما في قَلبِه من صِدقٍ ومُراقبةٍ على إدراكِ مَعانِي المُصطلَحاتِ، ولو لم يَعرِفْها قبلَ ذلك، يَقولُ: «النُّطقُ عمَّا يَشهَدُه الكَشفُ بإيضاحِ مَعناه مُتعذِّرٌ، فإنَّ الأمرَ غَيرُ مُتخيَّلٍ»[١].

ويَقولُ: «ما من خَلقٍ إلَّا وله حالٌ مع اللهِ، فمنهم مَن يَعرِفُه، ومنهم مَن لا يَعرِفُه، وأمَّا عُلَماءُ الرُّسومِ فلا يَعرِفونَه أبدًا، فإنَّ الحُروفَ التي عنها أخَذُوا عُلومَهم هي التي تَحجُبُهم وهي حَضرَتُهم، وهم الذين هم على حَرفٍ، ليس لهم رائِحةٌ من نَفحاتِ الجُودِ، ومَعلومُهم كَونٌ، فهم من الكَونِ إلى الكَونِ مُتردِّدونَ بِدايةً ونِهايةً، فكيف لهم بالوُصولِ، وإن كان لهم أَجرُ الاجتِهادِ، والدَّرسُ بالأجرِ كَونٌ أيضًا، فما زالَ مِن رِقِّ الكَونِ ووَثاقِ الحَرفِ»[٢]، ويَقولُ: «الوَصلُ العاشِرُ من خَزائنِ الجُودِ: وهذا وَصلُ الأذواقِ، وهو العِلمُ بالكَيفيَّاتِ، فهي لا تُقالُ إلَّا بين أَربابِها إذا اجتَمَعُوا على اصطِلاحٍ مُعيَّنٍ فيها، وأمَّا إذا لم يَجتمِعوا على ذلك فلا تُقالُ بين الذَّائِقينَ، وهذا لا يَكونُ إلَّا في العِلمِ بما سوى اللهِ ممَّا لا يُدرَكُ إلَّا

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٥.

(٢) تجلي القسمة من كتاب «التجليات»: ٥٣٥ - مجاميع دار الكتب المصرية.

ذَوقًا، كالمَحسوساتِ واللَّذةِ بها، وبما يَجِدُه من التَّلذُّذِ بالعِلمِ المُستَفادِ من النَّظرِ الفِكريِّ: فهذا يُمكِنُ فيه الاصطِلاحُ بوَجهٍ قَريبٍ، وأمَّا الذَّوقُ الذي يَكونُ في مُشاهدةِ الحَقِّ، فإنَّه لا يَقعُ عليه اصطِلاحٌ، فإنَّه ذَوقُ الأسرارِ، وهو خارِجٌ عن الذَّوقِ النَّظريِّ والحِسيِّ، فإنَّ الأشياءَ- أعنِي كُلَّ ما سوى اللهِ- لها أَمثالٌ وأَشباهٌ، فيُمكِنُ الاصطِلاحُ فيها للتَّفهيمِ عندَ كُلِّ ذائِقٍ له فيها طَعمُ ذَوقٍ، من أيِّ نَوعٍ كان من أَنواعِ الإدراكاتِ، والبارِئُ ليس كمِثلِه شَيءٌ، فمِن المُحالِ أن يَضبُطَه اصطِلاحٌ، فإنَّ الذي يَشهَدُ منه شَخصٌ ما هو عَينُ ما شَهِده شَخصٌ آخَرُ جُملةً واحِدةً.

وبهذا يَعرِفُه العارِفونَ، فلا يَقدِرُ عارِفٌ بالأمرِ أن يُوصِلَ إلى عارِفٍ آخَرَ ما يَشهَدُه من رَبِّه؛ لأنَّ كُلَّ واحِدٍ من العارِفَينِ شَهِدَ «مَن» لا مِثلَ له، ولا يَكونُ التَّوصيلُ إلَّا بالأمثالِ، فلو اشتَرَكَ في صُورةٍ لاصطُلِحَ عليها بما شاءَ، وإذا قَبِلَ ذلك جازَ أن يَقبَلَ جَميعُ العالَمِ، فلا يَتجلَّى في صُورةٍ واحِدةٍ لشَخصَينِ من العارِفينَ، ولكن قد رَفَعَ اللهُ بَعضَ عِبادِه دَرجاتٍ لم يُعطِها لغَيرِ عِبادِه الذين لم يَصِحَّ لهم هذه الدَّرجاتُ، وهم العامَّةُ من أَهلِ الرُّؤيةِ، فيَتجلَّى لهم في صُورِ الأمثالِ، ولهذا تَجتمِعُ الأُمَّةُ في عِقدٍ واحِدٍ في اللهِ؛ فيَعتقِدُ كُلُّ واحِدٍ من تلك الطَّائفةِ المُعيَّنةِ في اللهِ ما يَعتقِدُه الآخَرُ منها، كما اتَّفقَ من الأشاعِرةِ والمُعتزِلةِ والحنابِلةِ والقُدماءِ، فقد اتَّفَقوا على أَمرٍ واحِدٍ لم تَختلِفْ فيه تلك الطَّائفةُ، فجازَ أن يَصطلِحُوا فيما اتَّفَقوا عليه.

وأمَّا العارِفونَ، أَهلُ اللهِ، فإنَّهم عَلِموا أنَّ اللهَ لا يَتجلَّى في صُورةٍ واحِدةٍ لشَخصينِ، ولا في صُورةٍ واحِدةٍ مَرَّتينِ، فلم يَنضبِطْ لهم الأمرُ لما

كان لكُلِّ شَخصٍ تَجلٍّ يَخُصُّه، ورَآه الإنسانُ من نَفسِه، فإنَّه إذا تَجلَّى له في صُورةٍ واحِدةٍ، ثم تَجلَّى له في صُورةٍ غَيرِها، فعَلِمَ من هذا التَّجلِّي ما لم يَعلمْه من هذا التَّجلِّي الآخَرِ من الحَقِّ، هكذا دائِمًا في كُلِّ تَجلٍّ - عَلِمَ أنَّ الأمرَ في نَفسِه كذلك، في حَقِّه وحَقِّ غَيرِه، فلا يَقدِرُ أن يُعيِّنَ في ذلك اصطِلاحًا تَقعُ به الفائدةُ بين المُتخاطِبينَ، فهم يَعلَمونَ ولا يَنقالُ ما يَعلَمونَ، ولا في قُوَّةِ أَصحابِ هذا المَقالِ الأبهَجِ الذي لا مَقامَ في المُمكِناتِ أعلَى منه، أن يَضَعَ عليه لَفظًا يَدُلُّ على ما عَلِمه منه، إلَّا ما أوقَعَه تعالى وهو قَولُه تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾. فنَفَى المُماثَلةَ، فما صُورةٌ يَتجلَّى فيها لأحدٍ تُماثِلُ صُورةً أُخرَى»(١).

ولكن ألَا يَقطَعُ ابنُ عربي بهذا سَبيلَ التَّفاهُمِ؟ وألم يَصطلِحْ هو؟ لعلَّه يَعتمِدُ على أن الإدراكَ ذَوقيٌّ، وعلى أيَّةِ حالٍ فهناك عُنصرٌ من الثَّباتِ في الذَّاتِ الواحِدةِ المُتجلِّيةِ فيما لا يَتناهَى، كما أن هناك اتِّفاقًا على أن الرَّمزَ مَنهَجٌ تَقريبيٌّ، ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فقد تَدخَّلَت الفِكرةُ في تَعريفِ الإشارةِ، إذ يُعرِّفُ اللَّطيفةَ بأنَّها: «كُلُّ إشارةٍ دَقيقةِ المَعنَى تَلوحُ في الفَهمِ ولا تَسعُها العِبارةُ، وهي من عُلومِ الأذواقِ، والأحوالِ، فهي تُعلَمُ ولا تُنقالُ، لا تَأخذُها الحُدودُ، وإن كانَت مَحدودةً في نَفسِ الأمرِ، ولكن ما يَلزَمُ مَن له حَدٌّ وحَقيقةٌ في نَفسِ الأمرِ أن يُعبَّرَ عنه، وهذا معنَى قَولِ أهلِ الفَهمِ: إنَّ الأُمورَ منها ما يُحَدُّ ومنها ما لا يُحَدُّ، أي: تَتعذَّرُ العِبارةُ عن إيضاحِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٨٤-٣٨٥ -، وانظر: ١/ ٢٧٨ - ٢٨١، ٢/ ٥٠٥، ٣/ ٢٥٧، ٢٧٢، ٥٠٠، «الدر الثمين»: ٧٢ - ٧٣.

معنَى حَقيقتِه للسَّامِعِ حتَّى يَفهمَه، وعُلومُ الأذواقِ من هذا القَبيلِ»، وهذا من انعِكاسِ الاسمِ الإلهيِّ «اللَّطيف» في الكَونِ رَمزيًّا[١]، وهو نَفسُ المَعنَى الذي يُعبِّرُ عنه في الرَّسائلِ الإلهيَّةِ فيَقولُ: «إنا نَظَمنا لك الدُّرَّ والجَوهرَ في السِّلكِ الواحِدِ، وأَبرَزنا لك القَولَ في حَضرةِ الفَرقِ المُتباعِدِ، فلهذا شَرِبَ الواقِفُ عليه لا يَكادُ يَعثُرُ على سِرِّ النِّسبةِ التي أَودَعتُها إليه، إنَّما هي رُموزٌ وأَسرارٌ لا تَلحَقُها الخَواطِرُ والأَفكارُ. إن هي إلا مَواهِبُ من الجبَّارِ، قُلتُ: ألا لا تُنالُ إلَّا ذَوقًا، ولا تَصِلُ إلَّا مَن هامَ بها عِشقًا وشَوقًا»[٢].

٣- مُبرِّراتُ كَشفِها:

(أ) تَأسِّيه بغَيرِه في إذاعةِ الأَسرارِ، كما أَشَرنا من قبلُ بالنِّسبةِ لصاحِبِ المَواقِفِ، وابنِ بَرَّجانَ، وأبي موسَى الدَّيبُوليِّ صاحِبِ أبي يَزيدَ البِسطاميِّ، يَقولُ: «ومِثلُ هؤلاء غارُوا عليها وحَجَبوها وصانُوها، وتاللهِ لولا صاحِبُ المَواقِفِ وأبو موسَى الدَّيبُوليُّ ما أَودَعوها في كُتبِهم، ما فَعَلتُ ذلك»[٣].

(ب) حِفظُ السِّرِّ يَدُلُّ على أن صاحِبَه مَحجوبٌ، فإنَّه مِن مَقامِ الفَرقِ لا الجَمعِ، أي: إن هناك شُعورًا بالغَيرِ يَحفَظُ عنه السِّرَّ، يَقولُ في كِتابِ الحُجبِ: «حِفظُ السِّرِّ حِجابٌ، فإنَّه لا يَكونُ إلَّا مع الفارِقةِ»[٤].

(جـ) الرَّدُّ على بَعضِ التُّهَمِ، مِثلِ قِيامِه بتَأليفِ «ذَخائرِ الأعلاقِ في

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٠٣.

(٢) ص: ٥٨.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٧، «مواقع النجوم»: ١٦٢.

(٤) «الحجب»: ورقة ١١ أ.

شَرحِ تُرجمانِ الأَشواقِ»، رَدًّا على تُهمةِ الغَزلِ الحِسيِّ[١].

(د) التَّحدُّثُ بنِعمَةِ اللهِ، وفي هذا ما يُفسِّرُ عَدمَ اهتِمامِ الصُّوفيَّةِ في حَديثِهم بالتَّدليلِ على النَّحوِ العَقليِّ المَفهومِ، فإنَّه إظهارٌ لما هو مُتيقَّنٌ منه بالذَّوقِ والتَّجرِبةِ، يَقولُ: «وأمَّا التَّحدُّثُ بالأسرارِ بينهم لا أُنكِرُه، وإنَّه من بابِ التَّحدُّثِ بالنِّعمةِ... فعلى هذا الوَجهِ يَقولُ التَّحدُّثُ بالأسرارِ بينهم لا على طَلبِ وَجهِ الدَّليلِ»[٢].

(هـ) مَنفَعةُ بَعضِ النَّاسِ، وخاصَّةً تَشويقَ القُلوبِ المُتعطِّشةِ لمِثلِ هذه العُلومِ، وليس هناك ضَررٌ في هذا، فما أَبرَزَ ابنُ عَربي إلَّا القُشورَ، بالإضافةِ إلى سَعةِ عُلومِه وحَقائقِه، ولهذا لا يَستَطيعُ الطُّفيليُّ على الطَّريقةِ أن يَعرِفَ سوَى الشَّكلياتِ التي لا تُجدِيه نَفعًا ما دام لا يَملِكُ الاستِعدادَ الخاصَّ، يَقولُ: «فكُلُّ ذلك أَسرارٌ إلهيَّةٌ غارُوا عليها أَصحابُنا، لمَّا رَأَوا عَظيمَ قَدرِها، غَيرَ أن هذا الذي أَبرَزنا منها بالنَّظرِ إلى ما عندَنا من العِلمِ باللهِ قِشرٌ، فهذا سَببُ إقدامِنا على إبرازِه، ولما فيه من المَنفَعةِ في حَقِّ العِبادِ»[٣]، ويَقولُ: «تَتحَقَّقُ ما مَهَّدناه، فلقد كَشَفنا كُنوزًا في هذا الكِتابِ ما كَشَفها أَحَدٌ من أَهلِ طَريقتِنا إلَّا صانُوها وغارُوا عليها، ولكنَّني لما عَلِمتُ أن الطُّفيليَّ ليس له فيها إلَّا الذِّكرُ ومَعرِفةُ الاسمِ، لم أُبالِ بذِكرِها، إذ نَيلُها حَرامٌ على مَن ليس له قَلبٌ سَليمٌ، وكنَّا نُظهِرُ هنا أَمرًا، ولكن في هذا تَنبيهٌ وغُنيةٌ عن إفشاءِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٦١ – ٥٦٣، وانظر حديثنا عن الحب الإلهي عنده.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٠، «رسالة الانتصار»: ٨.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٥٧.

ما سُتِرَ، وفَكِّ مُعمَّى ما غبَرَ عليه فحَجَبه»[١].

ويَقولُ: «وهذه الأَسرارُ سَتَرها أَهلُ طَريقتِنا ونَستُرُها كما سَتَروها، وإنَّما ذَكَرتُ هذا القَدرَ منها تَنبيهًا للقَلبِ المُتعطِّشِ أن يَعرِفَ أن ثَم مَطلوباتٍ غابَ عنها، فعندَما يَقِفُ عليه تَحمِلُه الهِمَّةُ على طَلَبِها، فيَأخُذُ في الرَّاحةِ إليها، فربَّما يَصِلُ إليها إن شاءَ اللهُ تعالى فنَجِدُه في مِيزانِ يَومِ القِيامةِ، إذ كُنتُ المُرشِدَ له لنَيلِ هذه المَقاماتِ، فنَبَّهتُ عليه بهذا القَدرِ وسَتَرتُ حَقائقَها، وما طوَى كُلُّ مَقامٍ منها وسرَّ، كما فَعَلتْ مَشايخُنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، ولو لم يَكُنْ على طَريقِ التَّأَسِّي، فإنَّ المَقامَ يُعطِي ذلك بنَفسِه والحَمدُ للهِ رَبِّ العالَمينَ»[٢]. هذا ويُلاحَظُ أنَّه مع اعتِبارِه أن من الخِيانةِ الإفضاءَ ببَعضِ العُلومِ لمَن وصَلَ إلى دَرجةِ مَن يَكونُ الحَقُّ سَمعَه وبَصرَه، يَجعَلُ في مُقابِلِ ذلك ظُلمَ مَن مَنَعَ الحِكمةَ أَهلَها[٣].

(و) عَدمُ القُدرةِ على كَتمِ أَسرارِ الحُبِّ بين الصُّوفيِّ ومَعشوقِه الإلهيِّ؛ لأنَّ التَّصوُّفَ عَلاقةُ حُبٍّ أوَّلًا وقبلَ كُلِّ شَيءٍ، يَقولُ مُعبِّرًا عن الرَّغبةِ العارِمةِ، والهوَى الذي لا يُغلَبُ ويَعِزُّ على الكِتمانِ:

وافشُوا الذي جِئنا به في حَقِّه ... لا تَكتُموه، فإنَّه لا يُكتَمُ
وانظُرْ إليه من وراءِ حِجابِه ... تَحظَ به، إن كُنتَ ممَّن يَفهَمُ

ولكنَّ المُحِبَّ هنا يَجِدُ نَفسَه في مَوقِفٍ مُتناقِضٍ بين دَواعِي الإفشاءِ

(١) «مواقع النجوم»: ١١٧ - ١١٨.

(٢) «مواقع النجوم»: ١٦٢، «الفتوحات»: ٣/ ٥٩، ١٦٩.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ١٣٩، وانظر: ٢/ ٢٤٤، ٣/ ٥٩، ١٦٩، ٤/ ١٥٣.

والإسرارِ، وربَّما كان تَعبيرُ ابنِ عربي عن هذا من أدَلِّ دَليلٍ على أن تَجرِبتَه صُوفيَّةٌ صِرفٌ، لا فَلسفيَّةٌ كما يَعتقِدُ البَعضُ، يَقولُ عن نَعتِ التَّشويشِ عند المُحِبِّ: وسَببُ ذلك جَهلُه بما في نَفسِ المَحبوبِ، فلا يَدرِي بأيَّةِ حالٍ يَكونُ معه، أمَّا إذا كان الحَقُّ مَحبوبَه، فإنَّه قد عرَفَ ذلك بما شرَعَ له، فلا يَبقَى عليه تَشويشٌ في قَلبِهِ إلَّا فيما منَحَه من أسرارٍ، وما حابَاه به من اللَّطائفِ، وهو يُحِبُّ أن يُحبِّبَه إلى خَلقِه حتَّى تَجتمِعَ الهِمَمُ والقُلوبُ كُلُّها عليه، ولا يَتمكَّنُ له ذلك إلا بإِذاعةِ أَسرارِه؛ لأنَّ النُّفوسَ مَجبولةٌ على حُبِّ المِنَحِ والهِباتِ والعَطايا، ثم إنَّه لا يُعلَمُ هل يَرضَى إذاعةَ تلك الأَسرارِ»[١]، وهو نَفسُ المَوقِفِ المُتناقِضِ الذي عاشَه الصُّوفيَّانِ الشَّهيرانِ الحَلَّاجُ والسُّهرَوَرديُّ، وكان بَوحُهما سَببَ نَكبَتِهما كما سبقَت الإشارةُ، يَقولُ الحلَّاجُ في لَحظةِ نَدَمٍ:

مَن أَطلَعُوه على سِرٍّ فباحَ به ... لم يَأمَنُوه على الأَسرارِ ما عاشا
وعَاتَبُوه على ما كانَ من زَللٍ ... وبَدَّلُوه مَكانَ الأُنسِ إيحاشا

ويَقولُ السُّهرَوَرديُّ:

وارَحْمَتا للعاشِقِينَ تَحمَّلُوا ... ثِقلَ المَحبَّةِ، والهوَى فَضَّاحُ
بالسِّرِّ إن باحُوا تُباح دِماؤُهم ... وكذا دِماءُ البائِحِينَ تُباحُ[٢]

وفي هذا ما يُفسِّرُ لنا أيضًا كَثيرًا من الظَّواهِرِ التي تَتعلَّقُ بابنِ عربي ككاتِبٍ وأَديبٍ، تَناوَلناها عند الحَديثِ عن طَريقَتِه في الكِتابةِ، فقد كان

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٦.

(٢) «الطواسين، وأخبار الحلاج»، لماسينون، «كشف الغطاء»: ٢٥٥- ٢٥٦.

من ذلك النَّوعِ الذي يَجِدُ نَفسَه مَدفوعًا إلى التَّعبيرِ لشِدَّةِ ما يُعانِيه من ألوانِ الشُّعورِ التي تَكادُ تَعصِفُ به أو تُحرِقُه على حَدِّ تَعبيرِه(١).

ويَرجِعُ هذا، إذا أَرَدنا التَّعمُّقَ قَليلًا إلى نَظريَّتِه في المُناسَباتِ بين الأشياءِ وعَدمِ خُضوعِها للمُواضَعاتِ العاديةِ مَنطقيَّةً كانت أو نَحويَّةً، وهي كما نرَى نَظرةٌ رَمزيَّةٌ بَحتةٌ، وهذا ما سنُفصِّلُ فيه القَولَ في الفِكرةِ التَّاليةِ.

٤ - القَواعِدُ البَلاغيَّةُ والأدبيَّةُ لاستِخدامِه الرَّمزيِّ:

يُصرِّحُ ابنُ عربي بأنَّ قاعِدتَه الأساسيَّةَ هي ما دَأَب العَربُ على استِخدامِه من أَلوانِ المَجازِ إلى الحَدِّ الذي قال معه ابنُ جِني: «إن أَكثرَ اللُّغةِ مع تَأمُّلِه مَجازٌ لا حَقيقةٌ»(٢).

ويُلاحَظُ من التَّعريفِ الذي أَشَرنا إليه فيما سبَقَ أنَّه يَرجِعُ إلى الخَفاءِ وعَدمِ المُباشَرةِ في التَّعبيرِ؛ ولهذا يُمكِنُ القَولُ بأنَّ ابنَ عربي يَتعدَّى تَحديدَ السَّكَّاكيِّ للرَّمزِ بأنَّه الكِنايةُ ذاتُ المَسافةِ القَريبةِ عن المُكنَى عنه مع نَوعِ الخَفاءِ.

مِثلُ قَولِ الشَّاعِرِ:

رمَـزَت إلـيَّ مَخافـةً مـن بَعلِهـا ... مـن غَيـرِ أن تُبـدِي هنـاك كَلامَهـا

ويَتعدَّى تَفرِقتَه بين الرَّمزِ والإشارةِ والإيماءِ؛ لأنَّها عندَه بمَعنًى واحِدٍ كما سبَقَ أن أَشَرنا إلى ذلك، وبذلك تُصبِحُ جَميعُ أَلوانِ المَجازِ والخَفاءِ في التَّعبيرِ رَمزًا عندَ ابنِ عربي، يَقولُ: «ومَنازِلُ الرُّموزِ لأهلِ الحَقيقةِ

(١) انظر المقدمة ص٥١-٥٤.

(٢) «الخصائص»: ٢/ ٤٤٧.

والمَجازِ»[١]، ويَقولُ: «وجَرَت المُتصوِّفةُ في هذا النَّظرِ والاعتِبارِ مَجرَى العَربِ في كَلامِها من استِعاراتٍ، والمَجازِ بأَدنَى شَبهٍ وأَيسرَ صِفَةٍ تَجمَعُ بينهما، وفي القُرآنِ من هذا القَبيلِ كَثيرٌ...»[٢].

ويَقولُ في مُقدِّمةِ رِسالةِ اصطِلاحاتِ الصُّوفيَّةِ: «فأَجَبتُك ولم أَستَوعِبِ الألفاظَ كُلَّها، ولكن اقتصَرَت عن ذِكرِ ما هو مَفهومٌ من ذلك عندَ كُلِّ مَن يَنظُرُ فيه بأوَّلِ نَظرةٍ لما فيه من الاستِعارةِ والتَّشبيهِ»[٣]، ويَقولُ بعد أن يُقرِّرَ أن عِباراتِ الصُّوفيَّةِ تَنتمِي إلى المَجازِ لا الحَقيقةِ: «إنَّما هي أَلسِنةُ المَقاماتِ والأحوالِ وأَحكامِها...»[٤] وإن كنا نلاحظ أن بعض نصوصه تعلن رفضه للمجاز عند العرب، إذ إنَّ كُلَّ لَفظٍ حَقيقةٌ في بابِه، وإن كان هذا لا يُمارِي في خَفاءِ النِّسبةِ عندَه على أيَّةِ حالٍ كما أَشَرنا»[٥].

والرَّمزيَّةُ عندَه لا تَقتصِرُ على الانتِزاعِ من الحِسِّ كما يَدَّعِي «نيكلسون»، فهي تَتعدَّى عندَ ابنِ عربي إلى كَونِ جَميعِ العَوالمِ بجَميعِ دَرجاتِها رُموزًا، وسيَأتِي بعد قَليلٍ تَفصيلُ ذلك.

والواقِعُ أن ابنَ عربي كان كَلِفًا بالتَّمثيلِ كتَعبيرٍ رَمزيٍّ عن مَعانِيه وحَقائقِه الصُّوفيَّةِ، وإن كان يَستخدِمُه بمَعنًى شامِلٍ، وهو مُجرَّدُ ضَربِ المَثَلِ سواءٌ كان صُورةً مُنتزَعةً، لها لَوازِمُ أو ليس لها لَوازِمُ، مع غَرامِه

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٧٢ - ١٧٤.

(٢) «التدبيرات»: ١٥٩، وانظر «مفتاح العلوم»، للسكاكي: ٢١٣، المطبعة الأدبية.

(٣) «رسالة في اصطلاحات الصوفية»: ٧٦٤.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٣٦ - ٣٧.

(٥) انظر مقدمة «كيمياء السعادة»: ورقة ١ - أ نسخة ١٥٩ مجاميع دار الكتب.

بلَوازمِ تَشبيهاتِه كما لاحَظَ عفيفي وهو يَقتفِي أثَرَ القُرآنِ الكَريمِ في ضَربِها، مع تَحذيرِه من ضَربِ الأمثالِ للهِ الذي أدَّى إلى الحَديثِ في الذَّاتِ مع انعِدامِ مِثلِها، وسوف يَأتِي تَفصيلُ ذلك في العِلمِ بالذَّاتِ[١]، ونَستطِيعُ أن نُميِّزَ في حَديثِه عن المَثلِ ضَربَينِ: الأوَّلُ تفسيريٌّ يَتَّخِذُ فيه الرُّموزَ للأَمثِلةِ والبَيانِ، ولا يَقتصِرُ على اللُّغةِ، بل يَشملُ الرُّموزَ الهَندسيَّةَ التي تُشيرُ إلى أنَّه يُحاوِلُ إدخالَ حَقائقِ الأشياءِ في ذاتِها في قالَبٍ حِسيٍّ رَمزيٍّ، يَقولُ في أحَدِ أبوابِ «الفُتوحاتِ»: «فلنَذكُرْ في هذا البابِ طَرَفًا من هَيئةِ جهنَّمَ وهَيئةِ الجَنَّاتِ وما فيها ممَّا لم نَذكُرْه في بابِهما فيما تَقدَّمَ، ولنَجعَلْ ذلك كُلَّه في أَمثِلةٍ ليَقرُبَ تَصورُّها على مَن لا يَتصوَّرُ المَعانيَ من غَيرِ ضَربِ مَثلٍ، كما ضرَبَ للقُلوبِ مَثلًا بالأوديةِ بقَدَرِها في نُزولِ الماءِ، وكما ضرَبَ المَثلَ لنُورِه بالمِصباحِ في كُلٍّ ذلك ليُقرِّبَ إلى الأفهامِ الضَّعيفةِ الأمرَ، وهو قَولُه: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾، بما بيَّنَ له، فعَلِمَ كيف يُبيِّنُ لغَيرِه[٢]، بل ويرَى ابنُ عربي أن كُلَّ أمرٍ ذَوقيٍّ له مِثالٌ، يُمكِنُ الاصطِلاحُ عليه عن طَريقِ الذَّوقِ المُشترَكِ، وهو ما جعَلَ الاصطِلاحَ مُمكِنًا كما سبَقَ ذِكرُه، يَقولُ: «كُلُّ مَذوقٍ له مِثالٌ مَضروبٌ فتَفهَمُ منه ما يُناسِبُ ذلك المِثالَ خاصَّةً»[٣].

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٠٤، ٤١٣ - ٤١٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٤١٩، وانظر أمثلة الصداق والنكاح والأعراس.. إلخ في «الفتوحات»: ٣/ ٥١٧، ٤/ ٤٠.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٣٩٤.

والضَّربُ الثَّاني هو تَصوُّرُ المَعنَى في لَفظٍ، وهو يَأخُذُ اتِّجاهًا مُعيَّنًا يَجعَلُ اللُّغةَ وغَيرَها من وَسائلِ الرَّمزِ، بل سوف يُصبِحُ كُلُّ شَيءٍ رَمزًا؛ لأنَّ الأشياءَ كُلَّها كانَت مَعانٍ، سواءٌ اعتبَرنا تلك المَعانِيَ الحَقائقَ الإلهيَّةَ بمَعنى الأسماءِ أو حَقائقَ الأشياءِ الثَّابتةِ في الأزَلِ، وإلى هذا يُرجِعُ تَمثُّلَ العِلمِ لَبنًا، والقُرآنِ عَسلًا، وجَميعِ الأعراضِ، وهذا يَتِمُّ في الخَيالِ بمَعناه الوُجوديِّ الواسِعِ عندَه، وبهذا يُمكِنُ تَفسيرُ الرَّمزِ بمَعنَى العَلامةِ، يَقولُ ابنُ عربي عن سَكينةِ تابُوتِ بني إسرائيلَ: «واعلَمْ أن المَعانيَ التي تَتَّصِفُ بها القُلوبُ قد يَجعَلُ اللهُ عَلامةً على حُصولِها في نُفوسِ مَن شاءَ من عِبادِه، أن يَجعلَها فيه عَلامةً من خارِجٍ، تُسمَّى تلك العَلامةُ باسمِ ذلك المَعنَى الذي يَحصُلُ في نَفسِه من اللهِ، وإنَّما يُسمِّيه به ليُعلَمَ أن تلك العَلامةَ لحُصولِ هذا المَعنَى نُصِبَت، مِثلَ تابُوتِ بني إسرائيلَ، أن اللهَ جعَلَ فيه سَكينةً، وهو صُورةٌ على شَكلِ حَيوانٍ من الحَيواناتِ اختَلَفَ النَّاسُ في أيِّ صُورةِ حَيوانٍ كانَت، ولا فائدةَ في ذِكرِ ما ذَكَروه في صُورتِها»(١)، وإلى هذا يَرجِعُ عِلمُ إنزالِ المَنازلِ الصُّوفيَّةِ المَعنويَّةِ في القَوالبِ، أي: الصُّورِ(٢).

في الحَقيقةِ، إنَّ فِكرةَ ابنِ عربي هذه تَتعدَّى حَقيقةَ المَجازِ، إذ هي نَظريةٌ لا تَربِطُ بين المَعنَى المَجازيِّ والمَعنَى الأصليِّ إلَّا رَبطًا عَربيًّا طارِئًا، ولذلك نَرَى ابنَ عربي يَتَّخِذُ مَوقِفًا خاصًّا من الرَّبطِ بين اللَّفظِ والمَعنَى،

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٩-٦٠، ٦٠، ٥٩٤، ٣/ ٥٠٨ وقارن ٤٠٨/ ٤/ ١٤٠، «إنشاء الدوائر»: ١-٣ كتاب المسافر: ٣١، وعن كون المعاني أصل الأشياء، انظر «الفتوحات»: ٣/ ٦٧٣.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٤٧٤.

وإن كان يَجعَلُ هناك مَعانيَ مُجرَّدةً ومَعارِفَ أَسرارٍ عن المَوادِّ، يَقولُ بعد الحَديثِ عن الانكِشافِ بالتَّجلِّي وأنوارِه المُتعدِّدةِ: «فكُلُّ نُورٍ من هذه الأنوارِ إذا طلَعَ مِن أُفُقٍ ووافَقَ عَينَ البَصيرةِ سالِمًا من العَمَى والعَشَى والصَّدعِ والرَّمَدَ وآفاتِ الأَعيُنِ: كشَفَ بكُلِّ نُورٍ ما انبسَطَ عليه، فعايَنَ ذَواتِ المَعانِي على ما هي عليه في أَنفُسِها، وعايَنَ ارتِباطَها بصُورِ الألفاظِ والكَلماتِ الدَّالَّةِ عليها، وأَعطَتْه بمُشاهَدتِه إيَّاها ما هي عليه من الحَقائقِ في نَفسِ الأمرِ من غَيرِ تَخييلٍ ولا تَلبيسٍ»[١]. ولهذا نرَى تِلميذًا له في العَصرِ الحَديثِ، وهو الفَرنسيُّ عبدُ الواحِد يحيَى أو «رينيه جينو»، يُقارِنُ بين الرَّمزِ واللُّغةِ التي تَتميَّزُ بأنَّها تَحليليةٌ مُفصَّلةٌ ومُحدَّدةُ المَعانِي[٢]، وعلى هذا الضَّوءِ إذا استَخدَمنا فِكرةَ انعِكاسِ المَعانِي الكُلِّيةِ، أو الأسماءِ في العالمِ، لوَجَدناه يرتَفِعُ فوق المُشكِلةِ البَلاغيَّةِ: هل المَجازُ في اللَّفظِ أو المَعنَى[٣].

وقد بدَا هذا واضِحًا في سِمةٍ بارِزةٍ واسِعةِ الانتِشارِ عندَ ابنِ عربي، وهي تَعميمُ المَعنَى اللُّغويِّ للوُصولِ إلى الحَقيقةِ السَّالِفةِ الرَّمزيَّةِ، مِثلَ استِخدامِه النَّفسَ المُطمَئنَّةَ في المُطمَئنِّ وغَيرِ المُطمَئنِّ[٤]، واستِخدامِه للعَبدلةِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٨٥.

(٢) معاني الكلمة والرمز، مقال في الرموز الأساسية للعلم المقدس: ٣٣- ٣٥.

(٣) انظر عبد القادر، «دلائل الإعجاز»: ١٣٦ - ١٧١، ٢٧٤ المكتبة العربية تحقيق المراغي، وانظر: «الدلالة الرمزية في التركيب اللغوي»، للدكتور لطفي عبد البديع: ١٤٤- ١٥١.

(٤) «الفصوص»: ٩.

فيما يَتجاوَزُ العَبادِلَةَ الأربَعةَ[١]، والغَيرةَ من رُؤيةِ الغَيرِ[٢]، والشُّروقَ للأسرارِ، والقُرآنَ للجَمعِ لا الإمامِ كما يَفعَلُ الشِّيعةُ[٣]، والجنَّاتِ والنَّهرَ لسُتورِ العُلومِ الواسِعةِ[٤]، والصَّدقةَ من الصِّدقِ[٥]، والمالَ الذي يَسعَى نحوَه ويُمالُ إليه[٦]، والفُسوقَ بمَعنَى الخُروجِ العامِّ[٧]، وآلَ محمدٍ بمَعنَى السَّرابِ، بمَعنَى كَونِ العالَمِ خَيالًا[٨]، والجِنَّ للاستِتارِ والإنسَ للظُّهورِ، بمَعنَى ما نُبصِرُ وما لا نُبصِرُ[٩]، والسَّماءَ لما عَلا والأرضَ لما سَفُلَ[١٠]، والنَّصيحةَ بمَعنَى الخَيطِ[١١]، والشَّيطنةَ بمَعنَى البُعدِ[١٢]، والكَلمةَ بمَعنَى الجَرحِ والتَّأثيرِ[١٣]، وعُمومَ مَعنَى القَلمِ واللَّوحِ في كُلِّ فاعِلٍ ومُنفَعِلٍ[١٤]، وسَقيطَ الرَّفرَفِ ابنَ ساقِطِ العَرشِ للوَليِّ الرَّاجِعِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٨١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٦.

(٣) «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٧٢، ٢٧٥.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٤٤٩.

(٥) المرجع السابق: ٤/ ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٦) «الفصوص»: ١/ ١٩٢.

(٧) «الفتوحات»: ١/ ٤٤٦ - ٤٤٧.

(٨) «الفتوحات»: ٢/ ١٢٦ - ١٢٧.

(٩) المرجع السابق: ٣/ ٣٥٤، وانظر سورة الحاقة: آية ٣٨.

(١٠) المرجع السابق: ٢/ ٢٨٥، ٤/ ٤٣٨.

(١١) المرجع السابق: ٤/ ٤٦٨.

(١٢) المرجع السابق: ١/ ٥٩٥.

(١٣) المرجع السابق: ٣/ ١٧.

(١٤) المرجع السابق: ٣/ ٢٢١.

من عندِ الحَقِّ[١]، والمَرَض بمَعنَى المَيلِ، بمَعنَى أن العَالَمَ كُلَّه مَيلٌ مَعلولٌ بنُقصانِ دَرجَتِه وبمَيلِه عن العَدمِ إلى الوُجودِ[٢]، والأَمثِلةُ على ذلك كَثيرةٌ تَرَاها مُنبثَّةً في كِتاباتِ ابنِ عربي كُلِّها، وفي ثَنايَا هذا البَحثِ.

ولكن هل تَعدَّى ابنُ عربي القَواعِدَ النَّحويَّةَ فلم يُبالِ بها كما لم يُبالِ بالقَرينةِ المَطلوبةِ لتَأويلاتِه الرَّمزيَّةِ؟ ذهَبَ إلى ذلك عفيفي، و«جولد تسيهر، وكوربان» وغَيرُهم، وإن كان الأخيرُ أكثَرَ تَعاطُفًا لتَعصُّبِه للاتِّجاهِ الباطِنيِّ الإسماعيليِّ والشِّيعيِّ على وَجهِ العُمومِ[٣].

في الحَقيقةِ إن استِعراضَ الأمثِلةِ الماضِيةِ وغَيرِها يَجعَلُنا نُميِّزُ بين نَوعَينِ: النَّوعُ الأوَّلُ العَلاقَةُ فيه واضِحةٌ، والنَّوعُ الثَّانِي لا يُمكِنُ تبريرُ عَلاقتِه لأوَّلِ وَهلَةٍ. وإلى الأوَّلِ تَنتمِي بَعضُ الأمثِلةِ الماضِيةِ، أَمثالَ قَولِه عن الزُّهورِ بأنَّها: «حَقائقُ في حَدائقَ»[٤]. وإلى الثَّانِي يَنتمِي قَولُه: باشتِقاقِ العَذابِ من العُذوبةِ والغَيرةِ من الغَيرِ بالمَعنَى الوُجوديِّ[٥]، ويُؤيِّدُ هذا قَولُه بأنَّه لا يَلزَمُ الخُضوعُ للمَوازينِ النَّحويَّةِ أو المَنطِقيَّةِ؛ لأنَّ عِلمَ أَهلِ اللهِ مِيزانُ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢١٦.

(٢) المرجع السابق: ١/ ٦١٣.

(٣) «تنبيه الغبي»: ٤٢، «الكتاب التذكاري»: ٢٤، «الخيال الخلاق»: ١٩٨، والملاحظة ٣، ٧، «الفصوص»: ٢/ ٣٤٤، و«شرح بالي أفندي»: ٤٣٩.

(٤) «مجموع الرسائل»: ٥٥٨.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٧٩، ٢/ ٢٤٦، وانظر بعض اجتهاداته النحوية في «الفتوحات»: ١/ ٤٢٠-٤٤٦.

كُلِّ مِيزانٍ[1]. ولكنَّ الرَّجلَ يَضعُنا في مَأزِقٍ حين يَدينُ التَّفسيرَ الخارِجَ عن مُحتمِلاتِ اللَّفظِ العَربيِّ[2]، ومن المُلاحَظِ أن تِلميذَه الفَيلسوفَ الصُّوفيَّ المُحدَثَ «عبدَ الواحِدِ يحيَى» يرَى في الرَّمزيَّةِ اللُّغويَّةِ في التَّصوُّفِ وما فيها من مُضارَعةٍ ومُماثَلةٍ شَيئًا أبعَدَ من اللَّعِبِ بالكَلِماتِ، وسنرَى بعدَ قَليلٍ أنَّه يَجعَلُ من الرَّمزيَّةِ عِلمًا عامًّا، فالعالَمُ في الحَقيقةِ لُغةُ الرُّوحِ المُطلَقةِ إلى الأرواحِ المَحدودةِ على حَدِّ تَعبيرِ «برُكلي» الفَيلسوفِ الإنجليزيِّ[3].

وإن كان يُمكِنُ القَولُ: إن هناك احتِمالاتٍ، ولكن لا يَراها إلَّا العارِفُ المُتذوِّقُ.

وتَرجِعُ القَضيَّةُ برُمَّتِها إلى تَصوُّرِ ابنِ عربي «المُناسباتِ بين الأشياءِ»، وتَميُّزِ نَظرتِه عن نَظرتِنا العاديَّةِ إلى العالَمِ وظَواهِرِه «فالمُناسَبةُ» أَصلٌ في وُجودِ العالَمِ، فلو لم تَكُنْ هناك عَلاقةُ المُمكِنِ بالواجِبِ والفاعِلِ بالمُنفَعِلِ لما وُجِدَ العالَمُ على الإطلاقِ لانقِطاعِ الصِّلةِ[4].

وقد سَرَت هذه الحَقيقةُ في الأشياءِ بالإضافةِ إلى قَولِه بسَرَيانِ الحِكمةِ واستِحالَةِ استِقلالِ الأشياءِ، فالكُلُّ مُرتَبِطٌ، يَقولُ ابنُ عربي في «مَواقِعِ النُّجومِ»: «فالوُجودُ كُلُّه ما انتظَمَ منه شَيءٌ لشَيءٍ، ولا انضافَ منه شَيءٌ إلى شَيءٍ، إلَّا لمُناسَبةٍ بينهما ظاهِرةٍ أو باطِنةٍ»[5].

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٧، انظر الفقرة الخاصة بالاستدلال الإشاري الرمزي: ١٥٢-١٥٩.

(٣) «الرموز الأساسية»: ٣٣ - ٣٥ -٣٦- ٣٨، ٧٦ -٧٩، ١٤٩، ٢٥٥، ٣٢٨ بالفرنسية.

(٤) «الفتوحات»: ٢ -٣٧٢.

(٥) «مواقع النجوم»: ٨٩ - ٩٠، انظر «الفتوحات»: ١/ ٧٣٢، ٢/ ٦٦٣-٦٦٤.

هذا بالإضافةِ إلى فِكرتِه القائِلةِ بعُمومِ الحَياةِ في الأشياءِ والأفكارِ والجَواهِرِ والأَعراضِ، ولذلك اعتبَرَها قُطبًا للمَعاني، وهي التي أتاحَت له نَظرِيَّتَه في العَلاقاتِ الخَفيَّةِ إلى دَرجةِ قَولِه: «بِقِيامِ المَعنَى بالمَعنَى، وهي التي أتاحَت له القَولَ بتَناسُلِ المَعانِي، ممَّا جعَلَها تَقبَلُ صُورَها المادِّيَّةَ أو الجَسديَّةَ على حَدِّ تَعبيرِه، وعلى هذا تَكونُ الرَّمزيَّةُ الخَفيَّةُ مُرتَكِزةً عندَه على الدَّلالَةِ الرُّوحيَّةِ للأشياءِ، ويَبدُو هذا في رُوحانيَّةِ الحُروفِ ورُوحانيَّاتِ آيَاتِ القُرآنِ والأمكِنةِ، وغَيرِ ذلك[1].

ولهذا كُلِّه امتازَت نَظرَةُ الصُّوفيَّةِ بالدِّقَّةِ، واستَطاعَت العُثورَ على ما لم يَعثُرْ عليه غَيرُهم من مُناسباتٍ خَفيَّةٍ بين الأشياءِ، أو على حَدِّ تَعبيرِه السَّابِقِ: «المَجازُ بأدنَى شَبهٍ وأَيسَرِ صِفةٍ»[2].

وتلك حَقيقةٌ سوف نَستَفيدُ منها في بَيانِ طَريقتِه الإشاريَّةِ وخَواصِّ الكَلِماتِ والحُروفِ الرَّمزيَّةِ، يَقولُ في نَصِّ «مَواقِعِ النُّجوم» الثَّمينِ، مُبيِّنًا مُوافَقةَ غَيرِه من الصُّوفيَّةِ ومَشايخِه في الفِكرةِ: «فالوُجودُ كُلُّه ما انتظَمَ منه شَيءٌ لشَيءٍ، ولا انضافَ منه شَيءٌ إلى شَيءٍ إلَّا لمُناسَبةٍ بينهما ظاهِرةً أو باطِنةً إذا طلَبَها الحَكيمُ المُراقِبُ وَجَدها»، كما حُكِي عن الإمامِ أبي حامِدٍ الغَزالي رَحِمَهُ اللهُ، وهو من رُؤساءِ هذه الطَّريقةِ وساداتِهم، وكان يرَى المُناسَبةَ ويَقولُ بها، فرأَى بالقُدسِ يَومًا حَمامةً وغُرابًا قد لَصِقَ أَحَدُهما بالآخَرِ

(١) انظر «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٤، ٣/ ٩٣-٩٦، «كتاب الباء»: ٩-١٠، وفكرتا عموم الحياة وسريان الحكمة من هذا البحث: ٦٧٢-٦٨٣.

(٢) «التدبيرات»: ١٠٩.

وأَنِسَ به ولم يَستوحِشْ منه، فقال الإمامُ: اجتِماعُهما لمُناسَبةٍ بينهما. فأشارَ إليهما بيَدِه فدَرَجا، وإذا بكُلِّ واحِدٍ منهما عَرَجٌ. وكذلك اتَّفَقَ لشَيخِ الشُّيوخِ بمَغرِبنا أبي النَّجا المَعروفِ بأبي مَدينَ: اتفقَ له يَومًا أنَّه عَلِقَ خاطِرُه بالغَيرِ، فماشاه شَخصٌ وهو على ذلك الخاطِرِ فاستَوحَشَ منه الشَّيخُ، فسَأَله فإذا به مُشرِكٌ باللهِ تعالى، فعَلِمَ المُناسَبةَ وفارَقَه.

فالمُناسَبةُ في سِياقِ الأشياءِ صَحيحةٌ، ومَعرِفتُها من مَقاماتِ الخواصِّ رِضوانُ اللهِ عليهم، وهي غامِضةٌ جِدًّا، ومَوجودةٌ في كُلِّ الأشياءِ، حتَّى تُبيِّنَ اتِّساقَ الاسمِ والمُسمَّى. ولقد أشارَ أبو زَيدٍ السُّهيليُّ، وإن كان أَجنَبيًّا عن أَهلِ هذه الطَّريقةِ ولكنَّه أشارَ إلى هذا المَقامِ في كِتابِ «المَعارِفُ والأعلامُ» له في اسمِ النَّبيِّ ﷺ «محمَّدٌ وأحمَدُ»، وتكلَّمَ عن المُناسَبةِ التي بين أَفعالِ رَسولِ الله ﷺ وأَخلاقِه وبين مَعانِي اسمَيه «محمَّدٌ وأحمَدُ»، فالقائِلونَ بالمُناسَبةِ من طَريقِنا عُظماءُ، أَهلُ مُراقبةٍ وأدَبٍ واشتِغالٍ بنُفوسِهم وبأحوالِهم، ولا يَكونُ إلَّا بعد كَشفٍ عِلميٍّ ومَشهدٍ مَلكوتيٍّ، ولا سيما للمَلامَتيِّينَ من المَشايخِ من أَهلِ طَريقَتِنا، كـ«شَيبانَ الرَّاعِي وأبي يَزيدَ البِسطاميِّ، رَضِيَ اللهُ عَنهُم، ومَن لَقِينا من المَشايخِ كالعَربي وأحمدَ المُرسي وعبدِ اللهِ البَرَّجانيِّ وجَماعةٍ[1].

هذا وتَجدُرُ الإشارةُ إلى أن ابنَ عربي اتَّبَعَ طَريقَةَ المُناسَباتِ في شَرحِ مُصطلَحاتِه في بَعضِ أَجزاءِ «الفُتوحاتِ»، ويُسَمِّيها طَريقةَ المُسلسلِ، ويَقولُ: «فهذا قد بيَّنَّا لك ارتِباطَ المَقاماتِ والمَراتِبِ

(١) «مواقع النجوم»: ٨٩-٩٠، انظر «الفتوحات»: ١/ ٦٥٤، انظر نص الغزالي بعد قليل.

بضَربٍ من التَّناسُبِ وتَعلُّقِ بَعضِها ببَعضٍ، وقَليلٌ مَن سلَكَ في إيضاحِها هذا المَسلَكَ. وهذا مُساقٌ لمُسلسَلٍ في لُغاتِ العَربِ، وهي طَريقةٌ غَريبةٌ أشارَ إليها إبراهيمُ بنُ أدهَمَ وغَيرُه رضي الله عنهم، وبانَ منها شَرحُ أَلفاظِ اصطِلاحِ القَومِ فحَصَلَ من ذلك فائِدتانِ: الواحِدةُ مَعرِفةُ ما اصطَلَحُوا عليه، والثَّانيةُ: المُناسَباتُ التي بينَها[1].

والطَّريقُ إلى كَشفِ ذلك عندَ ابنِ عربي هو «الاعتِبارُ»، وهي فِكرةٌ من أدَقِّ أَفكارِه وأَعمَقِها، وتُلقِي كَثيرًا من الضَّوءِ على الفُروقِ بين الرَّمزِ والمَجازِ: فالاعتِبارُ وإن كان يَعنِي عندَه الجَوازَ من المَحسوساتِ إلى المَعقولاتِ، أو بلُغةِ الرَّمزِ من العُدوةِ الدُّنيا إلى العُدوةِ القُصوَى[2]، إلاَّ أنَّه يَعنِي عندَه أَساسًا الجَوازَ أو العُبورَ من هذه المَرئيَّاتِ، باعتِبارِها رُموزًا للحَقائقِ الإلهيَّةِ أو على الأَقَلِّ لما هو فَوقَها في سِلسلةٍ تَصاعُديَّةٍ تَنتهِي إلى الحَقِّ، ومن ثَم يَقولُ:

نحن في عِبرةٍ لو كُنتَ تَعقِلُها ... فكُلُّ شَيءٍ سوى الرَّحمنِ يُعتَبرُ

ويَقولُ:

نَحنُ المَظاهِرُ والمَعبودُ ظاهِرُها ... ومُظهِرُ الكَونِ عَينُ الكَونِ فاعتَبِروا

ثم يَقولُ بعد ذلك:

فما القَضا إن حَقَّقتَ صُورتَنا ... وما التَّصرُّفُ والأَحكامُ والقَدَرُ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٣٤، «اصطلاحات الصوفية»: ٧٦٤، «الفتوحات»: ٢/ ٦٠٦.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٩.

فكُلُّهـا عِبَـرٌ إن كُنـتَ ذا نَظَـرٍ ولا يَخيـبُ مَن تَسـرِي بـه العِبرُ[١]

ويَقولُ:

مَنـازِلُ الكَـونِ فـي الوُجـودِ مَنـازِلٌ كُلُّهـا رُمـوزُ

لمـا أتَـى الطَّالِبـونَ قَصـدًا لنَيـلِ شَـيءٍ فـذاك جُـوزوا

فيـا عَبيـدَ الكَيـانِ حُـوزوا هـذا الـذي سـاقَكم وجُـوزوا

ويَشرَحُ الكَلِمةَ الأخيرةَ بقَولِه: «أي رُوحوا عنَّا، فإنَّكم ما جِئتمُ إلينا ولا بسَببِنا»[٢].

إن الدَّلالَةَ هنا، في الحَقيقةِ، دَلالةُ تَجَلٍّ لا دَلالةٌ عَقليَّةٌ، ولا مُجرَّدُ دَلالةِ الاسمِ على المُسمَّى، ولا قياسا؛ لأنَّ ابنَ عربي كما سنرَى من بعدُ يُدِينُ هذا كُلَّه، وتلك هي فَلسَفتُه في التَّجلِّي وفي المُطابَقةِ، وهو قانونُ الرَّمزيَّةِ، بين الحَقِّ والعالَمِ والإنسانِ، كما سنَعرِفُ على وَجهِ التَّفصيلِ في الأبوابِ الثَّلاثةِ الأخيرةِ.

وتلك الدَّلالةُ هي التي تُعمِّمُ شُعورَ الدَّهشةِ لدَى الصُّوفيِّ؛ لأنَّه لا يُصبِحُ هناك حِينئذٍ فَرقٌ بين المُعتادِ وغَيرِ المُعتادِ، بين العَجيبِ وغَيرِ العَجيبِ، بين ما يَدعُو للدَّهشةِ وما لا يَدعو؛ لأنَّ الكُلَّ سيَكتسِبُ دَلالةَ الرَّمزِ المُشيرةَ إلى الحَقائقِ العُليا، يَقولُ في شَرحِ عِبارتِه الغامِضةِ المُشيرةِ إلى قِصَّةِ الخِضرِ مع موسَى عليه السلام: «... ما في العالَمِ أمرٌ لا يُتعجَّبُ منه، فالوُجودُ كُلُّه عَجَبٌ،

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢١٥.

(٢) «كتاب الأسفار»: ٣٧، «الفتوحات»: ١/ ١٧٣ - ١٧٤، انظر: ٤/ ٢٠٤-٢٠٥، وانظر رمزية المعبر أو الكوبري في المأثورات المختلفة: جنيو في الرموز الأساسية: ٣٤٣-٣٤٥.

فلا بُدَّ أن يُحدِثَ اللهُ منه ذِكرًا للمُتعجِّبينَ، فالعارِفونَ أحدَثَ اللهُ لهم ذِكرًا منه في هذه الدَّارِ، فعرفوا لما خلقوا له ولما خلق لهم، والعامَّةُ تَعرِفُ حَقائقَ هذه الأُمورِ في الآخِرةِ، فلا بُدَّ من العِلمِ وهو إِحداثُ الذِّكرِ»[١].

«.. وقد جعَلَ اللهُ آياتِه في العالَمِ مُعتادةً وغَيرَ مُعتادةٍ، فالمُعتادةُ لا يَعتبِرُها إلَّا أَهلُ الفَهمِ عن اللهِ خاصَّةً... وقد مَلأَ اللهُ القُرآنَ من الآياتِ المُعتادةِ من اختِلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ، ونُزولِ الأَمطارِ...»[٢].

وعلى ضَوءِ ما سبَقَ يُمكِنُ إِجمالُ الفُروقِ بين المَجازِ والرَّمزِ: من جِهةِ دِقَّةِ المُناسَبةِ وخَفاءِ التَّشبيهِ والقَرينةِ، ودَلالةِ التَّجلِّي التي أَمكنَتنا من القَولِ بأنَّ دَلالاتِ اللُّغةِ ليست اختِياريَّةً، بل لها دَلالَتُها الرَّمزيَّةُ مع كُلِّ الكائناتِ الأُخرَى المُترامِزةِ. وقد أشارَ المُستشرِقُ الفَرنسيُّ «كوربان» إلى شَيءٍ من ذلك في قَولِه: «المَجازُ نَظرةٌ مُسالمةٌ في حينِ أنَّ المَعنَى الرُّوحيَّ يُمكِنُ أن يَكونَ ثَوريًّا، وعلى هذا فقد استمَرَّ التَّفسيرُ الرُّوحانيُّ وتَجدَّدَ على هامِشِ الكَنيسةِ في الصِّيغِ الرُّوحانيَّةِ، فثَمَّة أمرٌ مُشترَكٌ بين النَّمطِ الذي يَفهَمُ به واحِدٌ مثلُ «بوهم ▯▯▯▯▯» أو «سويدبرغ» التَّكوينَ والخُروجَ «السِّفرَ»، أو الرؤيا «الأبوكاليس»، والنَّمطُ الذي يَفهَمُ به الشِّيعةُ الإسماعيليُّونَ أو الاثنا عَشريونَ أو حُكماءُ الصُّوفيَّةِ الإلهيُّونَ من مَدرسةِ ابنِ عربي القُرآنَ ومُجمَلَ السُّنَنِ التي تُوضِحُ هذا النَّوعَ، وعلى هذا: الأمرُ المُشترَكُ هو تلك النَّظرةُ التي تَنتضِدُ فيها عِدَّةُ تَصاميمَ للكَونِ وكَثرةٌ من العَوالمِ التي يَتماثَلُ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ٣٧٢، وانظر: ١/ ٢٠٦، ٤٩٨، ٣/ ٣٣٨، ٤/ ٩٧.

بَعضُها مع البَعضِ الآخَرِ»[١]. وقَولُه: يَجِبُ أن نَضَعَ معنَى ووَظيفةَ قِصصِ السُّهرَوَرديِّ الرَّمزيَّةِ ذاتِ التَّعليمِ الرُّوحيِّ، حولَ فِكرةِ العالمِ المُعلَّقِ، إذ تَتِمُّ دِرايتُها في عالَمِ المِثالِ. ففي عالَمِ المِثالِ هذا يُعاوِدُ الصُّوفيُّ إدراكَ مَأساةِ تاريخِه الشَّخصيِّ في خُطَيطةِ عالَمٍ غَيبيٍّ هو عالمُ أَحداثِ الرُّوحِ، فعندَما يُعطِي المُؤلِّفُ رُموزَه هَيئةً ما، يَكشِفُ في نَفسِ الوَقتِ معنَى رُموزِ الايحاءاتِ الإلهيَّةِ، فالأمرُ هنا ليس مُعلَّقًا بمَجموعةٍ من المَجازاتِ، وإنَّما بالتَّاريخِ القُدسانيِّ السِّريِّ، الذي يَتِمُّ في المَلكوتِ، فلا تَراه الحَواسُّ الخارجيَّةُ، وإنَّما تَتماثَلُ معه الحَوادِثُ الخارِجيَّةُ العابِرةُ»[٢]. وإن كان لم يَنتَبِهْ إلى نَوعِ الدَّلالةِ الذي أشَرنا إليه.

أمَّا الإمامُ الغَزالي فيُوجِزُ الفَرقَ بين الباطِنيَّةِ وتَأويلِ المُتكلِّمينَ في قَولِه بعد مُناقَشتِهم في ادِّعائِهم الرَّمزَ في أُمورِ البَعثِ والجَنَّةِ والنَّارِ والثَّوابِ والعِقابِ: «... يَنبغِي أن يَعرِفَ الإنسانُ أن رُتبةَ هذه الفِرقةِ أَخَسُّ من رُتبةِ كُلِّ فِرقةٍ من فِرقِ الضَّلالِ، إذ لا نَجِدُ فِرقةً يَنقُضُ مَذهبُها بنَفسِ المَذهبِ سوى هذه؛ إذ مَذهبُها إبطالُ النَّظرِ وتَغييرُ الألفاظِ عن مَوضوعاتِها بدَعوَى الرُّموزِ. وكُلُّ ما يُتصوَّرُ أن يَنطلِقَ به لِسانُهم إمَّا نَظرٌ أو نَقلٌ، أمَّا النَّظرُ فقد أبطَلُوه، وأمَّا اللَّفظُ فقد جَوَّزوا أن يُرادَ باللَّفظِ غَيرُ مَوضوعِه، فلا يَبقَى لهم مُعتصِمٌ. فإن قيلَ: فهذا يَنقلِبُ عليكم، فأنتم تُجوِّزونَ أيضًا تَأويلَ الظَّواهِرِ، كما أَوَّلتم آيَةَ الاستِواءِ وخَبرَ النُّزولِ وغَيرَهما. قلنا: ما أبعدَ هذا القَلبَ!

(١) «تاريخ الفلسفة»: ٤١.

(٢) المرجع السابق: ٣٢١، انظر: ٥٣ - ٥٤، و«الفتوحات»: ٢/ ٤٨٥.

فإنَّ لنا مِعيارًا في التَّأويلِ، وهو أن ما دَلَّ عليه نَظرُ العَقلِ ودَليلُه على بُطلانِ ظاهِرِه عَلِمنا ضَرورةَ أن المُرادَ غَيرُ ذلك، بشَرطِ أن يَكونَ اللَّفظُ مُناسِبًا له بطَريقِ التَّجوُّزِ والاستِعارةِ، فقد دَلَّ الدَّليلُ على بُطلانِ الاستِواءِ والنُّزولِ، فإنَّ ذلك من صِفاتِ الحَوادثِ، فحُمِلَ على الاستِيلاءِ، وهو مُناسِبٌ للُّغةِ.

وأمَّا الحَشرُ والنَّشرُ والجَنَّةُ والنَّارُ فليس للعَقلِ دَليلٌ على إبطالِه، ولا مُناسبةَ بين الألفاظِ الوارِدةِ فيه وبين المَعنَى الذي أوَّلوه حتَّى يُقالَ إنَّه المُرادُ، بل التَّأويلُ فيه تكذيبٌ مَحضٌ، فأيُّ مُناسبةٍ بين قَولِه: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾﴾، وقَولِه: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾ إلى قَولِه: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ﴾، وبين ما اعتَقَدُوه من اتِّصالِ الجَواهِرِ بالأُمورِ الرُّوحانيَّةِ العَقليَّةِ التي لا مَدخلَ فيها للمَحسوساتِ؟!. فإن جازَ أن يُكذِّبَ صاحِبُ المُعجِزةِ بهذه التَّأويلاتِ التي لم تَخطُرْ قطُّ ببالِ مَن سَمِعَها، فلِمَ لا يَجوزُ تكذيبُ مَعصومِكم الذي لا مُعجِزةَ له بتَأويلِه على أُمورٍ ليست تَخطُرُ ببالِهم؟»[1].

ولكن إذا كانت هناك فُروقٌ بين طَريقةِ ابنِ عربي والمُتكلِّمينَ، ألا تُوجَدُ فُروقٌ بين ابنِ عربي والاتِّجاهِ الفاطِميِّ منذ «أفلاطونَ» الذي رَفَضَ «أرسطو» مَجازَه، و«فِيلونَ وأَفلوطينَ» ومَن تَلاهم، بل ومَن سبَقُوهم من هُنودٍ ويُونانٍ وغَيرِهم؟

أمَّا من جِهةِ نَتائجِ المَنهجِ الرَّمزيِّ العَقائديَّةِ، فلم نَجِدْ في المَواضِعِ التي عالَجنا فيها آراءَ ابنِ عربي، سواءٌ فيما يَتعلَّقُ بوَسيلةِ التَّصفيةِ، أو العِباداتِ،

(١) «فضائح الباطنية»: ٥٢ – ٥٤، وانظر: ٤٧–٥٤، ١٥٤ –١٥٥.

أو طَريقةِ المَعرِفةِ، أو القَضايَا المُتعلِّقةِ بالحَقِّ والعالَمِ، والإنسانِ ومَصيرِه -ما يُخالِفُ مَبادِئَ الإسلامِ الأساسيَّةِ، ووَجَدناه على الدَّوامِ مُوازِنًا بين المَعنَى الرَّمزيِّ والمَعنَى الباطِنيِّ. ومن جِهةِ استِخدامِه للطَّريقةِ المَجازيَّةِ أو الرَّمزيَّةِ، وَجَدناه كما سبَقَ أن أشَرنا لم يَصِلْ في مُعظَمِ نُصوصِه إلى الانقِطاعِ التَّامِّ في الاستِعمالاتِ، الذي لاحَظَه الغَزالي ونَقَضَ الإسماعيليَّةَ على أَساسِه، وعلى ضَوءِ انحِرافاتِهم العَقائديَّةِ التي رَأَينا ابنَ عربي مُتجنِّبًا لها، كما لم نَجِدْ أيضًا تلك الطَّريقةَ الغامِضةَ المُمعِنةَ في الغُموضِ أو السِّرياليَّةِ، التي نَجِدُها عندَهم وعندَ أمثالِ ابنِ سَبعينَ فيما يَتعَلَّقُ باللُّغةِ وغَيرِها من وَسائلِ الرَّمزِ. واستِعراضُ قَليلٍ من النَّماذِجِ يَكفِي لتَوضيحِ الأمرِ، بالإضافةِ إلى ما سيَأتِي في وَسائلِ الرَّمزِ، وذلك مِثلُ: الجَنَّةِ كرَمزٍ لدَعوةِ إمامِ العَصرِ، وهابِيلَ الشَّجرةِ المَنهيِّ عنها[١]. وتَفسيرِ الشَّهادةِ الثَّانيةِ بأنَّها محمَّدُ بنُ إسماعيلَ، والشَّمسِ للإمامِ[٢].

هذا بالإضافةِ إلى عَدَمِ ارتِباطِ التَّأويلِ للإمامِ وجَرَيانِه في النَّصبِ عندَ ابنِ عربي؛ لأنَّ الوُصولَ إليه بالعَملِ، ولا ارتِباطَ هناك بين الصُّوفيِّ وغَيرِه في مَعرِفةِ المَعانِي الرَّمزيَّةِ، بينما يُعتَبرُ الوَصيُّ أو «الأساسُ» ضَروريًّا في التَّفسيرِ واستِكمالِ فَيضِ النُّبوةِ[٣].

(١) «الحقائق الخفية»: ٤٦ وانظر: ٤٢-٥٢، و«الشموس الزاهرة على هامش المجالس المؤيدة»: ١/ ١٨.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١١٠-١١٤، ١٦٠-١٦٣.

(٣) «الأنوار اللطيفة»: ١٠٦-١٠٧، ١٥٣ - ١٥٧، ١٦٦ - ١٦٨، ١٧٠-١٧١، ١٧٥-١٧٦، «فضائح الباطنية»: ١١-١٧، ٥٦-٥٨، ٦٦-٧٢، وعن خطر التأويل الصوفي انظر «تنبيه

كما أَنَّنا عندَ ابنِ عربي لسنا أمامَ أدوارٍ للكَشفِ والسَّترِ فسوف نَجِدُ أن الرَّمزَ عندَ الرَّجلِ كَشفٌ للحَقيقةِ، يَصِلُ إليها مَن يَستَطيعُ على اختِلافِ الأزمِنةِ والأمكِنةِ بدونِ ما حاجَةٍ إلى إمامٍ غائِبٍ أو مَشهودٍ[1].

وأمَّا وَسيلةُ كَشفِ الجانِبِ الرَّمزيِّ عند المُتكلِّمينَ، أي: العَقلُ، وعندَ الباطِنيَّةِ، أي: الإمامُ، وعندَ الصُّوفيَّةِ، أي: القَلبُ، فلدَى ابنِ عربي أَسبابُه الوَجيهةُ لنَقضِ الوَسيلَتينِ الأُولَيينِ، وقد تَعرَّضنا لذلك في مَوضِعَينِ: عند المُقارَنةِ بين العَقلِ والقَلبِ كوَسيلةٍ للمَعرِفةِ، وعند الحَديثِ عن الصِّفاتِ. ولكن يُمكِنُ القَولُ الآن: أن ابنَ عربي يرَى عَدمَ التَّأويلِ كالاتِّجاهِ السَّلفيِّ عندَ ابنِ تَيميَّةَ وغَيرِه، ولكنَّه لا يَتعسَّفُ تَعسُّفَ ابنِ تَيميَّةَ فيُقفِلَ البابَ، ويَسُدَّ الطَّريقَ إلى مَعرِفةِ المُتشابِهِ وغَيرِ المُتشابِهِ، عن طَريقِ التَّصفيةِ والمَعرِفةِ الذَّوقيَّةِ المُباشِرةِ.

وقد بيَّنَّا مَوقِفَه الفَريدَ الذي يَجمَعُ بين التَّنزيهِ والتَّشبيهِ، وكيف أنَّه لم يَتعسَّفْ فيَحرِمُ بَعضَ أَصنافِ النَّاسِ ممَّن ليس له القُدرةُ على الإحساسِ بالتَّجلِّي وأنواعِه من الانتِفاعِ بالتَّأويلِ العَقليِّ. وأمَّا فيما يَختصُّ بمَوقِفِ الغَزالي السَّابقِ، فيَبدُو لنا أنَّه مَوقِفٌ جَدليٌّ يَشتغِلُ بمُحارَبةِ الخُصومِ، وإلَّا فقد نَهَجَ نَفسَ المَنهجِ الإشارِيِّ الرَّمزيِّ في «مِشكاةِ الأنوارِ» و«الإحياءِ»

الغبي»، للبقاعي: ٦٦-٦٨، و«تحذير العباد»: ٢٥١-٢٥٥، ٢٥٩، وانظر: «التفسير الإشاري»، و«مقارنة بين وظائف الإمام والقطب»، و«علاقة الحقيقة بالشريعة» من هذا البحث: ص٣٣٣-٢،٣٨٤/ ٢٧٤-٣/ ٢٣.

(١) المراجع السابقة.

و«المَضنونِ به على غَيرِ أَهلِه» الصَّغيرِ والكَبيرِ، واعترَفَ معه عَدُوٌّ ابنِ عربي اللَّدودُ ابنُ الأهدَلِ بمَبدأِ الباطِنِ أو البُعدِ الرَّمزيِّ[1].

وأخيرًا، لا بُدَّ لنا من القَولِ بأنَّ مُجرَّدَ التَّشابُهِ في الشَّكلِ كالتَّشابُهِ في استِخدامِ رَمزِ المِرآةِ والنُّورِ بين ابنِ عربي «وأَفلوطِينَ»، لا يَكفِي في الحُكمِ بأَخذِ ابنِ عربي الأُسلوبَ الرَّمزيَّ عنه أو عن الإسماعيليَّةِ، كما يَدَّعي «نيكلسون وجولد تسيهر» وعفيفي وغَيرُهم، وسوف تَزدادُ هذه الحَقيقةُ وُضوحًا كلَّما تَقدَّمنا في هذا البَحثِ، فإنَّ القَضيَّةَ مُتفرِّعةٌ ومُتشابِكةٌ تَتناوَلُ مُعظَمَ أَفكارِ الصُّوفيَّةِ.

ويَبدُو أن الحُجَّةَ الرَّئيسيَّةَ لهم هي القَولُ بعَدمِ صَلاحيةِ القُرآنِ، مَثلُه مَثلُ الكِتابَينِ السَّماوِيَّينِ الآخَرَينِ: التَّوراةِ والإنجيلِ، لأن يَحمِلَ المَعانيَ الرَّمزيَّةَ، بل لا يَنهَضُ كأَساسٍ للتَّصوُّفِ مُطلَقًا، ونُؤثِّرُ أن نُعالِجَ هذه القَضيَّةَ في إطارِ تَخطيطٍ للوَسائلِ التي استَخدَمَها ابنُ عربي في طَريقتِه الرَّمزيَّةِ (٢).

٥- وَسائلُ الرَّمزِ:

تَبيَّنَ لنا من قبلُ شِبهُ إجماعِ كُلِّ مَن أَرَّخَ لابنِ عربي، وتَناوَلَه بالنَّقضِ والدِّراسةِ، ومن بينِهم خُصومٌ أَلِدَّاءُ نَعَتوه بأَخطرِ التُّهمِ، على أَنَّه كان مُحيطًا بعُلومِ عَصرِه إلى جانِبِ تَميُّزِه في التَّصوُّفِ الذي دُعِي فيه بالشَّيخِ الأكبَرِ، وذلك كقَولِ صاحِبِ الأعلامِ عنه: «فَيلسوفٌ من أئمَّةِ المُتكلِّمينَ في كُلِّ

---

(١) انظر: «تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي»: ٦٦/ ٦٨، «كشف الغطاء»: ١٧٦-١٨١، والفقرتين الخاصتين بتقويم «ابن عربي» للغزالي، والتفسير الإشاري واتجاهاته، ورأي ابن مسرة في الاعتبار الفلسفي في الفقرة الخاصة بتقويم الغُنُوصِ: ١٩٦-١٠٨، ٤١٩-٤٣٢.

عِلمٍ». وقَولِ الذَّهبيِّ: «قَوِيُّ المُشارَكةِ في العُلومِ»(١).

وقَولِ ابنِ حَجَرٍ: «له سَعةٌ وتَصرُّفٌ في الفُنونِ من العِلمِ وتَقدُّمٌ في الكَلامِ والتَّصوُّفِ»(٢).

وقَولِ صاحِبِ «كَراماتِ الأولياءِ»: «وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع كَونِه من أكبَرِ الأولياءِ العارِفينَ، هو أيضًا من أكبَرِ العُلماءِ المُتبحِّرينَ»(٣)، وقد صرَّحَ بذلك كَثيرونَ مِثلُ: الشَّعرانيِّ، وصاحِبِ الدُّرِّ الثَّمينِ، والفَيروزآباديِّ وغَيرِهم ممَّن أشَرنا إليهم في المُقدِّمةِ(٤). بل ويَعترِفُ ابنُ الأهدَلِ عَدوُّه اللَّدودُ بأنَّه كان ذا باعٍ في «الرِّياضِي، والطَّبيعِي، والإلهِي»(٥).

ومن الواضِحِ أنَّه كان على عِلمٍ بالأعدادِ والحُروفِ والسِّحرِ والكِيمياءِ والفَلَكِ، وسائرِ العُلومِ التي يُطلَقُ عليها أَحيانًا العُلومُ المُهلِكةُ، لما لها من آثارٍ ضارَّةٍ(٦). ولكنَّ عِلمَه وأُفُقَه الواسِعَ واهتِمامَه بغايةِ الصُّوفيَّةِ الأُولَى، وهي الوُصولُ إلى الحَقِّ والمَلإِ الأعلَى، وكذلك سَعَةُ مَفهومِ الرَّمزيَّةِ عندَه الذي يَشمَلُ العالَمَ كُلَّه والإنسانَ؛ جعَلَ لهذه العُلومِ وغَيرِها طابَعًا رَمزيًّا

(١) «في التصوف»: ٣٧-٧٦، «تاريخ الفرس الأدبي»، لبراون: ٢٤١، «كشف الغطاء»: ١٨٩، ١٩٠، «العقيدة والشريعة»: ١٥٦-١٥٧، «الأعلام»، لخير الدين الزركلي: ٧/ ١٠، «معجم المؤلفين»: ١١/ ٤٠، ١٣/ ٤١٩، «ميزان الاعتدال»: ٣/ ١٠٨-١٠٩ ط الخانجي ١٣٢٥.

(٢) «لسان الميزان»: ٥/ ٣١٤-٣١٥.

(٣) ص: ٢٠٢.

(٤) وانظر: «الكبريت الأحمر»: ٣، «الدر الثمين»: ٦٤-٦٧.

(٥) «كشف الغطا»: ١٨٤.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٥٨٢، ٣/ ٣٠٧.

بَحتًا، أي: إنَّه اتَّخَذها وَسائلَ لبَيانِ مَذهَبِه الصُّوفيِّ الرَّمزيِّ، وربَّما كان إغفالُ هذه الحَقيقةِ عندَه من أهَمِّ الأسبابِ في خَطإِ نُقَّادِه لمدَى تَأثُّرِه بها[١].

وفيما يَلي نُعدِّدُ باختِصارٍ أهَمَّ تلك الوَسائلِ:

الشِّعرُ: يُجمِعُ نُقَّادُ الأدَبِ على أن الشِّعرَ هو أداةُ الرَّمزِ المُفضَّلةُ؛ لأنَّه أداةُ تَسجيلِ الأحادِيثِ الوِجدانيَّةِ الفَوَّارةِ، ويَحتلُّ شِعرُ الغَزلِ في ذلك المُقدِّمةَ؛ لأنَّه يَتعَلَّقُ بالمَرأةِ التي تُعتَبرُ أهَمَّ مُثيرٍ للعَواطفِ البَشريَّةِ، وما يَستَتبِعُه ذلك من وَصفٍ لمَجالسِ الشَّرابِ والنّدامة والكُؤوسِ؛ ولهذا كُلِّه كان الشِّعرُ كما قُلنا الوَسيلَةَ المُثلَى للتَّعبيرِ عن مَواجِدِ الصُّوفيَّةِ وأَحوالِهم على حَدِّ تَعبيرِ «نيكلسون»[٢].

وإن كان ابنُ عربي يُضيفُ مُلاحَظةً أُخرَى أَعمَقَ، وهو ما يُشيرُ إليه اسمُ الشِّعرُ من الشُّعورِ الذي يُوحِي لُغةً بما وَراءَه، أي: بالمَرموزِ إليه، ولذلك يَقولُ لنا: «إن الشِّعرَ مَحَلُّ الرَّمزِ»[٣].

وإن أَشعارَ الألغازِ هي مِثلُ الشِّعرِ الصُّوفيِّ، ولا سيما عندَما يرَى العالَمُ والإنسانُ لُغزًا أو رَمزًا للحَقيقةِ المُطلَقةِ، يَقولُ: «... فأنا لُغزُ ربِّي ورَمزُه، ومَن عرَفَ أَشعارَ الألغازِ عَرَف ما أَردناه»[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال «هانز هينرش شيدر» في «الإنسان الكامل في الإسلام»: ٣٥ وما بعدها، وانظر دراسات حول «ابن عربي» في المقدمة.

(٢) «في التصوف»: ٩٠، «شجرة الوجود»: ورقة ٥٣ ب.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٧٤، «تاج الرسائل»: ٦١١، «الرموز الأساسية»: ٧٥-٧٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٧٤.

وابنُ عربي، من وِجهَةِ نَظرٍ عامَّةٍ، له مَكانتُه في الأدَبِ والشِّعرِ، يَنقُلُ ابنُ حَجرٍ عن ابنِ الأبَّارِ قَولَه: «وأَصلُه من سَبتةَ، وأخَذَ عن مَشيخَةِ بَلدِه، ومالَ إلى الأدَبِ، وكتَبَ لبَعضِ الوُلاةِ...»، ويَنقُلُ عن ابنِ النَّجارِ: «وصَنَّفَ كُتبًا في عُلومِ القَومِ، وفي أَخبارِ زُهَّادِ المَغارِبةِ، وله أَشعارٌ حِسانٌ وكَلامٌ مَليحٌ»[1].

ويُعتَبرُ من الشُّعراءِ المُكثِرينَ، فله: دِيوانُ «تُرجمانِ الأشواقِ»، كما له دِيوانٌ صَغيرٌ، وكَبيرٌ، هذا بالإضافةِ إلى احتِواء كُتبِه على كَثيرٍ من الأشعارِ. ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي دَأَب في أوَّلِ أَبوابِ «الفُتوحاتِ» على وَضعِ مَقطوعةٍ من الشِّعرِ تُعتَبرُ من خَيرِ النَّماذجِ المُعبِّرةِ عن الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ الصُّوفيِّ وعُلومِ الصُّوفيَّةِ الدَّقيقةِ، وقد نَبَّهَنا ابنُ عربي إلى أنَّه لا يُعتَبرُ تَلخيصًا كامِلًا للبابِ المُصَدِّرِ له، فقد تُوجَدُ من الأفكارِ الرَّمزيَّةِ في الشِّعرِ ما لا يُوجَدُ في النَّثرِ، والعَكسُ صَحيحٌ، يَقولُ: «واجعَلْ بالَك في كُلِّ مَنظومٍ في أوَّلِ كُلِّ بابٍ من أَبوابِ هذا الكِتابِ، فإنَّه يَتضمَّنُ من عُلومِ ذلك البابِ على قَدرِ ما أَردتُ أن أُنبِّهَ فيه عليه- تَجِدْ في النَّظمِ ما ليس في الكَلامِ في ذلك البابِ، فتَزِدْ عِلمًا بما هو عليه ما ذَكَرتُه في النَّظمِ»[2].

ويُبيِّنُ لنا ابنُ عربي السِّمةَ العامَّةَ الرَّمزيَّةَ لشِعرِه، وهَدفُها في النِّهايةِ الرَّمزُ إلى الحَقِّ، أو إلى معنًى عُلوِيٍّ أسلم يَقولُ في قَصيدتِه الرَّائعةِ التي يَرُدُّ بها على مَنِ اتَّهمه بالغَزلِ الحِسيِّ[3].

---

(١) «لسان الميزان»: ٣١٣، ٣١٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢١، وانظر: ٢/ ٦٦٣، «لسان الميزان»: ٣١٥.

(٣) تناولنا هذه القضية بالتفصيل في الفصل الخاص بالحب الإلهي من باب الإنسان: ص ٥٦٤-٥٩٨.

كُــلُّ مَــا[١] أَذكُــرُه مِــنْ طَــلَل أو رُبـــوعٍ أو مَغـــانٍ كُــلَّما
وكَــذا إن قُــلتُ هــا أو قُــلتُ يــا وألَا إن جـــاءَ فـيــهِ أو أمَــا[٢]
وكَـذا إنْ قُلتُ هِـي أو قُلتُ هُـو أو هُمُـو أو هـنَّ جَمعًـا أو همـا
وكَـذَا إنْ قُـلتُ قـد أَنجَـدَ لـي قَــدَرٌ فـي شِعرِنــا أو أَتْهَمــا
وكَــذَا السُّحْبُ إذَا قُلــتُ بَكَت وكَــذَا الزَّهــرُ إذَا مَــا ابتَسَــما
أَوْ أُنـــادِي بحُـــداةٍ يَـمَّـمُـوا بـانَــةَ الحاجِـرِ أو وُرْقِ الحِمَى
أو بُـدورٍ فـي خُــدورٍ أفَـلَــت أو شُـموسٍ، أو نَبـاتٍ أَنجمـا
أو بُـروقٍ، أو رُعــودٍ، أو صَبَــا أو رِيـاحٍ، أو جَـنوبٍ، أو سَمـا
أو طَــريــقٍ أو عَـقيــقٍ أو نَقَــا أو جِبـالٍ أو تِــلالٍ أو رمــا
أو خَـليــلٍ أو رَحيــلٍ أو رُبَــا أو رِيــاضٍ أو غِيـاضٍ أو حِـمَـى
أو نِســاءٍ كــاعِــباتٍ نُــهَّــد طـالِعــاتٍ كشُـموسٍ أو دُمَـى
كُـــلُّ مـــا أَذكُــرُه ممَّــا جَـرَى ذِكــرُه أو مِـثلُــه أن تَـفـهَـمــا
مـنــه أَســرارٌ وأَنـــوارٌ جَـلَـت أوعَـلَـت جـاءَبهــا رَبُّ السَّمــا
لـفُــؤادِي أو فُــؤادِ مَــن لــه مِـثـلُ مـالي[٣] مـن شُـروطِ العُلَما
صِـفــةٌ قُـدسـيَّــةٌ عُـلـويَّــةٌ أَعــلَـمَــتْ أنَّ لـصِـدقِي قَدَمـا
فــاصـرِفِ الخـاطِرَعـن ظـاهِرِها واطـلُـبِ البـاطِنَ حـتَّى تَـعـلَما[٤]

(١) في الأصل: «كلما ما»، والمثبت من الديوان: ٢٥، طبعة دار المعرفة، بيروت.

(٢) في الأصل: «أو ما»، والمثبت من الديوان: ٢٥، طبعة دار المعرفة، بيروت.

(٣) في الأصل: «مال»، والمثبت من الديوان: ٢٦، طبعة دار المعرفة، بيروت.

(٤) «ترجمان الأشواق»: ١٠-١١، بيروت ١٩٦١م.

وممَّا لا شَكَّ فيه أن ابنَ عربي قد طَوَّعَ الشِّعرَ، بل واللُّغةَ العَربيَّةَ عُمومًا للتَّعبيرِ عن مَعانِيه الرَّمزيَّةِ، فقد كانَت له قُدرةٌ خارِقةٌ على صِياغةِ أدَقِّ المَعانِي الصُّوفيَّةِ والفَلسَفيَّةِ والكَلاميَّةِ في أَشعارٍ وقِطَعٍ نَثريَّةٍ آيَةٍ في سَلاسَةِ التَّعبيرِ وإعجازِه، وقد كان لنَظريَّتِه في التَّجلِّي وتَوابِعِها القِسطُ الأكبَرُ من ذلك التَّعبيرِ الرَّمزيِّ، فقد سارَ الكأسُ عَينَ المَظهَرِ، وشَرابُه الظَّاهِرَ، وشُربُه ما يَحصُلُ من المُتجلِّي للمُتجلَّى له[١].

ولكن هل أثَّرَت في أُسلوبِ الرَّجلِ الصَّنعةُ؟ هناك مَن يَمدَحُه كابنِ النَّجارِ، وهناك مَن يُعلِنُ عَدمَ إعجابِه، ويَبدُو ذلك راجِعًا إلى المَعانِي غَيرِ المَفهومةِ من النَّاقِدِ لا الصِّياغةِ، يَقولُ ابنُ حَجرٍ: «نَعَم قال ابنُ نُقطةَ: لا يُعجِبُني شِعرُه، وأنشَدَ له قَصيدةً منها:

لقد صارَ قَلبِي قابلًا كُلَّ صُورةٍ فمَرعًى لغُزلانٍ ودَيرٌ لرُهبانِ
وبَيتٌ لأَصنامٍ وكَعبةُ طائِفٍ وأَلواحُ تَوراةٍ ومُصحَفُ قُرآنِ[٢]

وهو نَفسُ المَعنَى الذي ذَكَرَه «نيكلسون» حين استَعرَضَ قَضيَّةَ استِغلالِ التَّصوُّفِ للشِّعرِ، وخاصَّةً الشِّعرَ الغَزليَّ الذي كان سِرَّ عَظمَةِ الشِّعرِ الفارِسيِّ والتُّركيِّ المُتأثِّرِ بالتَّصوُّفِ، كما يَتمثَّلُ في رُباعيَّاتِ: «أبي سعيدِ ابنِ أبي الخَيرِ»، و«العَطَّارِ»، و«الرُّوميِّ»، و«جامِي»، و«شَبَستَرِيِّ»، و«نَسيبي» التُّركيِّ المُعجَبِ بالحَلَّاجِ، فهو يَعُدُّ قَصائدَ ابنِ الفارِضِ في

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١١٤، وقارن كأس جامي في «الصوفية في الإسلام»: ١٠٧، «محيي الدين بن عربي»، لسرور: ٢٢٢، «الفتوحات»: ٣/ ٣٢١.

(٢) «لسان الميزان»: ٣١٤، وانظر: ٣١٢/ ٣١٣.

الطَّبَقةِ الأُولى ويَلِيها قَصائِدُ ابنِ عربي التي احتَوَت على كَثيرٍ من أَوجُهِ الجَمالِ، وإن كان فيها كَثيرٌ من الغُموضِ. وعلى وَجهِ العُمومِ نَستطِيعُ أن نُقَرِّرَ أن ابنَ عربي لم يَكُنْ من ذلك الصِّنفِ الذي يُعتَبرُ من شُعراءِ وكُتَّابِ الصَّنعةِ في بَلاطِ الخُلَفاءِ والأُمراءِ، ولا سيما بعدَ ما أشَرنا إليه من طَريقَتِه في الكِتابةِ التي تبَيَّنا منها أنَّه من أَصحابِ التَّجارُبِ الذَّاتيَّةِ الذين يُعبِّرونَ عن تَجارِبِهم بصِدقٍ فَنيٍّ رائِعٍ.

وتلك هي نَظرةُ «جب» الذي يَقولُ بأنَّه ليس للشِّعرِ الصُّوفيِّ صِلةٌ مُباشِرةٌ للفَلسَفةِ، بل يَدعُ الصُّوفيُّ قَلبَه يَفيضُ بالمَعانِي المُتعلِّقةِ بالوَحدةِ الوُجوديَّةِ الشَّامِلةِ، وبذلك الحُبِّ القاهِرِ الذي هو الأساسُ الحَقيقيُّ المَبنيُّ عليه كُلُّ شَيءٍ[١].

وابنُ عربي، كما نُلاحِظُ أيضًا لم يَبلُغْ مَرحَلةَ التَّعبيرِ الرَّمزيِّ السُّرياليِّ في الشِّعرِ أو غَيرِه، بالصُّورةِ التي نَجِدُها عندَ ابنِ سَبعينَ وعند بَعضِ الشِّيعةِ الذين استَخدَمُوا الأَشكالَ التَّصويريَّةَ وعندَ الغَربِيِّينَ[٢].

وفي النِّهايةِ لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى أن ابنَ عربي لم يَقتصِرْ في استِغلالِ مَلَكتِه الخاصَّةِ في التَّعبيرِ الرَّمزيِّ الشِّعريِّ، بل استغَلَّ شِعرَ غَيرِه ليُشيرَ به إلى مَعانِيه الصُّوفيَّةِ الدَّقيقةِ مع وَعيِه بأنَّ هذه المَعانيَ ربَّما لم تَخطُرْ لصانِعيه على بالٍ، كاستِشهادِه على انفِعالِ المَحبوبِ وهو الحَقُّ، عن طَريقِ الدُّعاةِ من العالَمِ، بهذه الأبياتِ التي تُنسَبُ إلى

(١) «في التصوف»: ٩١، «الرمزية في الأدب العربي»: ٢.

(٢) «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٧٢-٢٧٥.

هارُونَ الرَّشيدِ:

مَلَكَ الثَّلاثُ الآنِساتُ عِنانِي[١] وحَلَلنَ من قَلبِي بكُلِّ مَكانِ
ما لي تُطاوِعُنِي البَرِيَّةُ كُلُّها وأُطِيعُهُنَّ وهُنَّ في عِصيانِي
ما ذاك إلَّا أن سُلطانَ الهَوَى وبه قَوِينَ أعَزَّ من سُلطانِي[٢]

وكاستِشهادِه على فِكرتِه الخاصَّةِ في التَّوحيدِ بقَولِ أبي العَتاهيةِ:

وفي كُلِّ شَيءٍ له آيَةٌ تَدُلُّ على أنَّه الواحِدُ

والذي يُعلِّقُ عليه بقَولِه: «وما أَظُنُّه وقَعَ لقائلِه، وهو أبو العَتاهيةِ، إلا بحُكمِ الاتِّفاقِ»[٣].

ب) استِخدامُ أَقوالِ مَن سبَقَه من الصُّوفيَّةِ:

لقد قدَّمنا في الفَصلِ الأوَّلِ عندَما تَحدَّثنا عن الاتِّجاهِ الصُّوفيِّ قبل ابنِ عربي، كيف كان مُلِمًّا بالتَّجرِبةِ الصُّوفيَّةِ، أشخاصًا وآراءً، ولكن هل حوَّلَ ابنُ عربي عِباراتِ الصُّوفيَّةِ عن مَعناها وحَمَّلها مَعانيَ تَخدُمُ اتِّجاهَه الرَّمزيَّ وفَلسَفتَه على وَجهِ العُمومِ، ذلك ما يَراه الدُّكتورُ عفيفي، وابنُ الأهدَلِ، ويَسيرُ ابنُ تَيميَّةَ في نَفسِ الاتِّجاهِ، حين يُفرِّقُ مع الآخَرين بين التَّصوُّفِ الفَلسَفيِّ والتَّصوُّفِ المُعتَدِلِ، كما أشَرنا من قبلُ.

ويَبدُو الاتِّهامُ صادِقًا لأوَّلِ وَهلَةٍ، فقد حَفِلت نُصوصُ الشَّيخِ بمُصطلَحاتِ وآراءِ الصُّوفيَّةِ الذين سبَقُوه كما حَفِلت بشُروحٍ لها خَصَّصَ

(١) في الأصل: «عنان»:، والمُثبَتُ من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٣٦-٣٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٧١، وانظر «الحجب»: ورقة ١٥ أ - ب، ١٧ أ-ب.

لها بَعضَ كُتبِه. وإن كان الرَّجلُ لم يَقِفْ عندَ هذا، بل قوَّمَ تَجارِبَهم على ضَوءٍ من تَجرِبتِه الذَّاتيَّةِ. والأمثِلةُ على ذلك كَثيرةٌ: فـ «الشِّبليُّ وأبو مَدينَ» هما النُّقطَةُ التي تحتَ الباءِ التي تَرمُزُ لمَركزِ الكَونِ أو للحَقيقةِ المُحمَّديَّةِ أو مادَّةِ الخَلقِ في بَعضِ الأحيانِ[١]. والقُربُ من اللهِ، و«العريبي»، لكنَّه قُربُ الوُجودِ، فلا شَيءَ أقرَبُ من اللهِ[٢].

«والجُنيدُ» الذي غَرِقَ معه ابنُ عربي في «لُجَّةِ التَّوحيدِ»[٣]، فهو المُبَرِّزُ في فَلسَفةِ التَّوحيدِ بحَقٍّ، ويُفسِّرُ ابنُ عربي قَولَه: «إن المُحدَثَ إذا قُرِنَ بالقَديمِ لم يُحقِّقْ له أثَرٌ»، بوَحدةِ الفِعلِ أَحيانًا وبالوُجودِ الواحِدِ أحيانًا أُخرَى[٤].

كما يُفسِّرُ قَولَه حين سُئِلَ عن العارِفِ: «لَونُ الماءِ لَونُ إنائِه»، بالأخلاقِ حِينًا، وبالحَقِّ المَخلوقِ في الاعتِقاداتِ حِينًا آخَرَ، والرَّمزُ على أيَّةِ حالٍ سيُصادِفُنا كَثيرًا؛ لأنَّه واسِعُ الانتِشارِ عندَ ابنِ عربي[٥] والقُشيريِّ، الذي يُفسِّرُ قَولَه عن عِلمِ التَّصوُّفِ: «ما ظَنُّك بعِلمٍ عِلمُ العُلَماءِ فيه تُهمَةٌ»، بأنَّهم جَميعًا على غَيرِ بَصيرةٍ[٦]، لا في الأُصولِ ولا في الفُروعِ[٧]. و«رابِعةُ» التي

(١) «رسالة الفرقان»: ١٤٤، «كشف الغطا»: ١٩٩، ٢٠٠، «من أين استقى»: ١، ٢، ٦، «الفتوحات»: ١/ ٧٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥٣٢.

(٣) «التجليات»: ٥٤٣.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٦-٨.

(٥) «الفصوص»: ١/ ١٢٥.

(٦) كذا العبارة في الأصل، والذي في «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩: «لأن غيرهم من العلماء ما هم على بصيرة».

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩.

يُحلِّلُ رَأيَها في عِصيانِ اللهِ مع ادِّعاءِ مَحبَّتِه إلى كَونِ المُخالَفةِ من أَحكامِ المُحِبِّينَ، لكن في مَسألةِ الوِصالِ التي تَحتوِي على تَناقُضٍ كما سيَأتي[١].

وكما نَقَض ابنُ عربي «رابِعةَ» في قَضيَّةِ العِبادةِ الذَّاتيَّةِ، تَناوَلَ بالتَّحليلِ قَضيَّةَ الحلَّاجِ وأَقوالَه، ويَتَّهِمُه بأَنَّه الرَّجُلُ الذي لم يَظُنَّ أن وَراءَ «عبادانَ» قَريةً، وإن كُنَّا سنرَى أنَّه يُبرِّئُه من تُهمةِ الحُلولِ[٢].

أَضِفْ إلى ذلك كُلِّه أَمثِلةَ تَفسيرِه القَبضَ والبَسطَ على ضَوءٍ وُجودِيٍّ، وتَفسيرِ تَعريفِ الصُّوفيَّةِ للعِلَّةِ بأَنَّها تَنبيهٌ من الحَقِّ على ضَوءِ العَلاقةِ الرَّمزيَّةِ بين الحَقِّ والإنسانِ بخَلقِه على الصُّورةِ امتِحانًا وابتِلاءً، وتَبدُو تلك الأَمثِلةُ وغَيرُها واضِحةً في فُصولِ الأحوالِ والمَقاماتِ من «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»[٣].

ولكنَّنا يَنبغِي أن نَتحفَّظَ بناءً على بِضعِ مُلاحَظاتٍ؛ أُولاها: أن السِّمةَ الأساسيَّةَ للصُّوفيَّةِ هي سَترُ عُلومِهم واصطِناعِهم، لما صَرَّحوا به، اللُّغةَ الرَّامِزةَ. وثانِيتُها: خَطأُ التَّفرِقةِ بين ما يُسمَّى بالتَّصوُّفِ المُعتدِلِ والفَلسَفيِّ، فإذا كان الأمرُ أمرَ حُلولٍ واتِّحادٍ، فلِمَ نَجِدُ صُوفيًّا مُسلِمًا يَرضَى ذلك، وإذا كان الأمرُ أمرَ وَحدةِ وُجودٍ، وهي ثالِثةُ القَضايَا الفَلسَفيَّةِ الأساسيَّةِ، فسوف نَرَى أن ابنَ عربي قد فسَّرَها تَفسيرًا يَتلاءَمُ مع عَقيدتِه الإسلاميَّةِ. وثالِثتُها: اعتِرافُ ابنِ عربي بأَنَّه قد يَكونُ مَسبوقًا بآرائِه وإن لم يَعرِفْ أَنَّه سُبِقَ، وهذا يُسلِّمُنا إلى الرَّابِعةِ: وهي أن التِّجرِبةَ الصُّوفيَّةَ تَجرِبةٌ ذاتِيَّةٌ بَحتَةٌ. وأَخيرًا

(١) «الحجب»: ورقة ١٧ أ-ب، وانظر: «فصل الحب الإلهي»: ٧٩٨-٨٢٢.

(٢) «رسالة الانتصار»: ورقة ١٥ - ١٨ أ، «كشف الغطا»: ١٨٩-١٩.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١١٥، ٤٩٠، ٤/ ٢٢٣-٢٢٤.

تُطالِعُنا بَعضُ كُتبِه من أَمثالِ «التَّجلِّياتِ»، ونَقدِه لآراءِ الصُّوفيَّةِ، وتَصنيفِه الدَّقيقِ لهم بسُمُوٍّ تَجرِبتِه التي تُبيِّنُ بوُضوحٍ أنَّه كان يَنظُرُ إلى هذه التَّجارِبِ من عَلٍ، من الواضِحِ أن الفِكرةَ كُلَّها كانت تُكَأَةً لإرجاعِ ابنِ عربي إلى تَجرِبةٍ خارِجيَّةٍ مَنحولَةٍ[١].

جـ) الأَحداثُ الدِّينيَّةُ:

والنَّصُّ التَّالِي يُبيِّنُ لنا استِغلالَ ابنِ عربي الرَّمزيَّ الرَّائِعَ لِقِصَّةِ «بَلقيسَ»، وإحياءِ عيسى عليه السلام للمَوتَى، وتَلقِّي موسَى عليه السلام للألواحِ:

مِـن كُلِّ فاتِكـةِ الأَلحـاظِ مالِكـةٍ ... تَخالُهـا فـوقَ عَـرشِ الدُّرِّ بِلقيسَـا
إذا تَمشَّت على صَرحِ الزُّجاجِ تَرَى ... شَمسًـا على فَلَكٍ في حِجرِ إِدريسَا
يُحيِـي إذا قَتَلَـت باللَّحـظِ مَنطِقُها ... كأنَّهـا عندَمـا تُحيِـي بـه عيسَـى
تَوراتُهـا لَـوحُ سـاقِيها سَـنًا وأنـا ... أَتلُـو وأَدرُسُـها كأنَّنِي موسَـى[٢]

وحادِثةُ خَلقِ آدَمَ والشَّجرةِ، وهو استِخدامٌ رَمزيٌّ كَثيفٌ، عالَجناه في نَظريَّةِ الخَلقِ كفَيضٍ، والحَقيقةِ المُحمَّديَّةِ، وكرَمزٍ للخِلافِ من التَّشاجُرِ[٣]. وكيُونُسَ في بَطنِ الحُوتِ الذي يَرمُزُ إلى النَّفسِ النَّاطِقةِ مُنادِيةً رَبَّها في ظُلُماتِ الجِسمِ[٤].

(١) انظر على سبيل المثال: «التجليات»: ٥٤٣، «الفتوحات»: ٢/ ٤-١٦، ٤/ ٢٠٤-٢٠٥، في التصوف: ٢٧، ٩٢.

(٢) ترجمان الاشواق: ١٥.

(٣) «شجرة الكون»: ورقة ١١٦ ب، الرسالة كلها هامة.

(٤) «الفصوص»: ٢/ ٢٣١.

وكإبراهيمَ عليه السلام ووَلدِه الذي أمَرَ بذَبحِه، وكَبشِ فِدائِه الذي يَرمُزُ إلى التَّغلُّبِ على النَّفسِ، وكدَليلٍ على الصُّورةِ البَرزخيَّةِ(١)، وفِرارِ موسَى عليه السلام كفِرارٍ إلى اللهِ(٢).

والأمثِلةُ لا تَقتصِرُ على تلك الأسماءِ، بل وتَمتَدُّ إلى الحَوادِثِ المُستَقبليَّةِ التي تُعتَبرُ رَمزًا لِقيامةِ العارِفِ الرُّوحيَّةِ(٣).

وفي النِّهايةِ، لسنا نَدرِي في الحَقيقةِ لم يُسمِّي الدُّكتورُ زكي نجيب محمود هذا النَّوعَ بالرُّموزِ الأُسطوريَّةِ: هل هو المَعنَى؟ من الواضِحِ أنَّه ليس مُرادًا أم القِصصُ التَّاريخيَّةُ(٤)؟

ويَنبغِي علينا أيضًا أن نُلاحِظَ اختِلافَ ابنِ عربي مع الشِّيعةِ في الاستِعمالِ الرَّمزيِّ لِقصصِ الأنبياءِ، فالسِّمةُ الأساسيَّةُ عندَهم هي الدَّورانُ في فَلَكِ الدَّعوةِ، بالإضافةِ إلى غُنُوصٍ مُلفَّقٍ(٥).

د) مَسائلُ الفِقهِ والعِباداتِ:

وكان تَناوُلُ ابنِ عربي لهذه الزَّاويةِ من مَذهبِه الرَّمزيِّ خِصبًا، فقد تَناوَلَها من زَوايا مُتعدِّدةٍ، نَظرًا لأَهمِّيتِها التي تَرجِعُ بوَجهٍ عامٍّ إلى كَونِها مِفتاحَ الوُصولِ من عالَمِ الأَرضِ إلى عالَمِ السَّماءِ. وأهَمُّ تلك الزَّوايا:

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٥.

(٣) انظر الباب الخاص بالإنسان ونوعين من القيامة.

(٤) «الكتاب التذكاري»: ٩٦.

(٥) «فضائح الباطنية»: ٥٧ – ٥٨، مقدمة الحقائق الخفية: ٤٢–٥٥.

تَحديدُ اعتِبارِ خِطابِ الشَّرعِ من الباطِنِ إلى الظَّاهِرِ، ومِن الظَّاهِرِ إلى الباطِنِ[١]، والاعتِبارُ الرَّمزيُّ للأحكامِ الشَّرعيَّةِ الخَمسةِ، وأُصولُ الأَحكامِ من كِتابٍ وسُنَّةٍ وقِياسٍ.. إلخ[٢].

ومَوضوعُ الاجتِهادِ الذي يُقِرُّه ابنُ عربي بطَريقتِه الخاصَّةِ، ومَوقِفُ المَوازينِ الاجتِهاديَّةِ التي تَرُدُّ ظَواهِرَ مُعظَمِ عُلومِ الصُّوفيَّةِ، وإن كان يُقرِّرُ أن مِيزانَ عِلمِ أَهلِ اللهِ ليس فوق الفِقهِ؛ لأنَّه الفِقهُ الصَّحيحُ وعُلومُه كذلك[٣].

كما أنَّه استغَلَّ هذه الرَّمزيَّةَ في التِماسِ العِلَّةِ لبَعضِ العِباداتِ، وتَأييدِ آرائِه الصُّوفيَّةِ[٤].

وقد بدَا الرَّجلُ في ذلك كلِّه آخِذًا الاتِّجاهَ الاتِّباعيَّ لا الابتِداعيَّ، فالتَّصفيةُ هي سَبيلُ كَشفِ غُيوبِ ما ظهَرَ من عُلومِ الدِّينِ»[٥]، كما لم يَكُنْ كالشِّيعةِ الإسماعيليَّةِ مَفتونًا بهَوَسِ الدَّعوَى الإسماعيليَّةِ، مُفسِّرينَ كُلَّ شَيءٍ على ضَوئِها، كما لم يَكُنْ مِثلَهم ومِثلَ الاتِّجاهاتِ الباطِنيَّةِ كُلِّها يَسعَى لإبطالِ الشَّرعِ[٦].

ولأهميَّةِ هذه القَضيَّةِ القُصوَى تَناوَلناها في فقرةٍ خاصَّةٍ بها عندَ الحَديثِ عن أُسلوبِ الصُّوفيَّةِ كأُسلوبٍ للمَعرِفةِ، وبَيَّنا فيها بالإضافةِ إلى

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٧٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٩٠، ٢/ ١٦٢ وما بعدها.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٤-٦٤٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٥١٧-٥١٩.

(٥) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨٢ ب - ٢٨٣ ب.

(٦) «فضائح الباطنية»: ٥٥-٥٦.

ما سبَقَ أنَّه لم يَكُنْ ظاهِريَّ المَذهَبِ في العِباداتِ، كما اعتقَدَ الكَثيرونَ، كما أشَرنا إلى ما يَحتمِلُ من مَصادرَ، كابنِ قسِيٍّ في «خَلعِ النَّعلينِ»[١]، وأَساليبِ التَّصفيةِ المَسيحيَّةِ والهِنديَّةِ وغَيرِها، وصِلةِ ذلك كُلِّه بقَضيَّةِ الشَّرعيَّةِ والحَقيقيَّةِ.

هـ) الطَّبيعةُ:

نَستطِيعُ أن نُلاحِظَ من القَصيدةِ المَطلوبةِ السَّابِقةِ أنَّ ابنَ عربي قد استَخدَمَ مَظاهِرَ الطَّبيعةِ رُموزًا لحَقائقِه ومَعانِيه، وهذا ما انتشَرَ بالفِعلِ في ثَنايَا «تُرجمانِ الأشواقِ»: مِثلُ «الإبريقَينِ» اللَّذينِ يَرمُزانِ إلى مَشهَدينِ من مَشاهِدِ الذَّاتِ في عالَمِ الغَيبِ والشَّهاداتِ، و«الأراكِ» الذي يَرمُزُ به إلى مَقامِ التَّقديسِ والرِّضا، و«البانِ» للبُعدِ، و«البَرقِ» لمَشهَدِ الذَّاتِ، والبُستانِ لمَخلوقاتِ الحُسنِ، و«الجبالِ» للأوتادِ من التَّنظيمِ الصُّوفيِّ، و«الجَداولِ» لفُنونِ العُلومِ الكَونيَّةِ.

وعلى وَجهِ الإجمالِ نَستطِيعُ القَولَ بأنَّ ابنَ عربي استَخدَمَ رَمزيًّا جَميعَ المَظاهِرِ الجَماديَّةِ والحَيوانيَّةِ والنَّباتيَّةِ التي يَرمُزُ إليها أحيانًا بالدَّائرةِ، وظَواهِرَ الطَّبيعةِ الجَرداءِ والخَضراءِ، كما انعَكَسَت مَعانِيه الرَّمزيَّةُ على الظَّواهِرِ الحَضاريَّةِ كالطَّنافسِ والدِّمَقسِ، والمَظاهِرِ البَدويَّةِ كالقِبابِ والخِيامِ[٢].

---

(١) «نفح الطيب»: ١/ ٤٠٤، «الفتوحات»: ٤/ ١٢٩، ومن هذا البحث: ٢/ ٤٣-١٤٢.

(٢) انظر تصنيف الدكتور زكي نجيب محمود لمعاني بعض مفردات قصائد «ترجمان الأشواق»، «الكتاب التذكاري»: ٧٧ - ٨٧، «الفتوحات»: ٢/ ٢٧، ١٧٩، ٣/ ٥٦١، ٥٦٤، «كيمياء

وعلى خِلافٍ مما أرادَ الدُّكتورُ زكي نجيب محمود أن يُوحِيَ إلينا ضَحالةَ معنَى هذه المُفرَداتِ، وأنَّها تَرجِعُ إلى البِيئةِ، كان لابنِ عربي فَلسَفةٌ تَستغِلُّ الطَّبيعةَ وظَواهِرَها استِغلالًا عَميقًا كما كان على دِرايةٍ بالفَلسَفةِ الطَّبيعيَّةِ في زَمانِه، وقد لاحَظنا من قبلُ قَولَ ابنِ الأهدَلِ عَدُوِّه اللَّدودِ بسَعةِ باعِ الشَّيخِ في الطَّبيعيِّ؛ ولعلَّ ذلك يَرجِعُ إلى طَبيعةِ الدِّراسةِ التي قامَ بها الدُّكتورُ زكي نجيب محمود، والتي اقتصَرَت على بَعضِ قَصائدِ «تُرجمانِ الأَشواقِ» التي لا تُعطِي بطَبيعَتِها سوَى مُفرداتٍ، وإن كان الشَّيخُ قد قامَ بشَرحِها، ولكن بطَريقةٍ إشاريَّةٍ مُختصَرةٍ بالنِّسبةِ لما فصَّلَه في كُتبِه الأُخرَى، ونَجِدُ ذلك واضِحًا في «رَمزيَّةِ الماءِ الغَزيرةِ»، وخاصَّةً في صِلتِه بأَصلِ العالَمِ، فإلى جانِبِ مُشارَكتِه للآثارِ العالميَّةِ في رَمزيَّةِ الانفِعاليَّةِ العامَّةِ، يَستَخدِمُه ابنُ عربي في رَمزيَّتِه، لتَنوُّعِ المَعرِفةِ في المَعارِفِ وتَنوُّعِ المَعبودِ، فـ «لَونُ الماءِ لَونُ إنائِه»[١].

كما سنرَى أنَّه يَستخدِمُه في الرَّمزِ إلى الرَّحمةِ المَعنويَّةِ والوُجودِيَّةِ، وهو ما يُسمِّيه بـ «الماءِ المَعنوِيِّ». ويَبدُو أيضًا في استِخدامِه لعِلمِ البَصريَّاتِ، وخاصَّةً في فَلسَفتِه في المِرآةِ التي تَشترِكُ مع مُعظَمِ الآثارِ الرَّمزيَّةِ الأُخرَى، خاصَّةً الأفلاطُونيَّةَ المُحدَثةَ، وإن لم تُؤدِّ إلى نَفسِ نَتائجِها الوَثنيَّةِ، وهي الفَلسَفةُ التي شرَحَ ابنُ عربي على ضَوئِها الصِّلةَ بين الحَقِّ والخَلقِ، على ضَوءِ تَأمُّلِ الصُّورةِ في المِرآةِ، وهل هي عَينُ المِرآةِ أم لا؟

السعادة»: ورقة ٢ أ، «الرموز الأساسية»: ٣٦١ - ٣٦٤، بالفرنسية.

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١، «رمزية الصليب»: ٥٥، بالفرنسية.

وعلى ضَوئِها أيضًا اعتبَرَ العالَمَ ظِلًّا للحَقِّ، وفسَّرَ الكَثرةَ في العالَمِ، وغَيرَ ذلك من القَضايَا. ولا عَجَبَ في ذلك، فهي تُساعِدُه على شَرحِ لُبِّ فَلسَفتِه القائِمةِ على التَّجلِّي، وهو ما يُفسِّرُ لنا أيضًا اعتِبارَ القَمرِ كرَمزٍ للعالَمِ، فهو مِرآةٌ للشَّمسِ كرَمزٍ للحَقِّ، وتَبدُو أيضًا هذه الفَلسَفةُ الطَّبيعيَّةُ في فِكرتِه عن التصوفِ والرَّمزِ برَجْعِ الصَّدَى للعالَمِ، والحَركةِ والزَّمانِ اللَّذَين يَتناوَلُهما تَناوُلًا رَمزيًّا، بالإضافةِ إلى قَوانينِ الطَّبيعةِ كرَمزٍ للعِلمِ والحِكمةِ الإلهِيَّينِ، وما هي عليه الأَعيانُ الثَّابِتةُ، والطَّاقَةِ والنُّورِ إلى آخِرِ هذه القَضايَا الهامَّةِ التي سنُعالِجُها في الأبوابِ التَّالِيةِ، خاصَّةً في بابِ العالمِ، والتي سنُبيِّنُ فيها غَزارةَ تَناوُلِ ابنِ عربي لمَفهومِ الطَّبيعةِ التي سيَرتَفِعُ بها أَخيرًا إلى ما يُسمِّيه الطَّبيعةَ الذَّاتيةَ أو النَّفَسَ الرَّحمانيَّ، أو الأمَّ بلُغةٍ رَمزيَّةٍ، أو الوُجودَ بلُغةٍ صَريحةٍ، كما سنُبيِّنُ مَوقِفَه من نَظريَّةِ التَّطوُّرِ القَديمةِ[١].

و) الكيمياءُ:

يُجمِعُ الباحِثونَ في تاريخِ الكِيمياءِ على التَّفرِقةِ بين الكِيمياءِ القَديمةِ والحَديثةِ التي تَبدَأُ على يَدِ العالِمِ الكَبيرِ «لافوازييه»، وتَرجِعُ هذه التَّفرِقةُ إلى عِدَّةِ اعتِباراتٍ: الطَّابَعِ النَّظريِّ للأُولى في مُقابِلِ الطَّابَعِ العَمليِّ للثَّانيةِ: واهتِمامِ الأَوَّلِ بالبَحثِ عن عُنصُرٍ غَيبيٍّ هو «الإكسيرُ» لتَحويلِ المَعادِنِ إلى ذَهبٍ، واهتِمامِ الثَّانيةِ بالبَحثِ في العَناصرِ الأَوَّليةِ للمادَّةِ، واعتِمادِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٣٨ - ١٣٩، ٣/ ٣٩١ - ٣٩٣، ٥٦١، ٥٦٤، ٤/ ٢٠٢ - ٢٠٤، ٢٩١ - ٢٩٢، «عنقاء مغرب»: ٥٥، «ابن عربي»، لآسين بلاثيوس: ١٤٨، ومن هذا البحث: ٣/ ٢٨٣ - ٣٤٦.

الأُولَى على نَظريَّةِ العَناصرِ الأربَعةِ: الماءِ، والهواءِ، والتُّرابِ، والنَّارِ. والكَيفياتِ الأَربعِ: الرُّطوبةِ واليُبوسةِ، والحَرارةِ، والبُرودةِ. بينما كَشَفت الثَّانيةُ أنَّها ليست عَناصِرَ بَسيطةً، واجتَهَدت إلى كَشفِ تلك البَسائطِ كما أَشَرنا، وأخيرًا السِّمةِ الطَّبيعيَّةِ الرَّمزيَّةِ التي تُسيطِرُ على الكِيمياءِ القَديمةِ التي يُفرِّقُ الغَربيُّونَ بينها وبين الحَديثةِ بالمُصطَلَحَينِ:

وقد اختُلفَ في نَشأتِها: هل هي في اليُونانِ أو الِهندِ أو مِصرَ؟ ويَبدُو أنَّها قد بَلَغت شَأوًا كَبيرًا على يَدِ كَهنةِ مِصرَ التي كانت تُسمَّى أَيضًا «كيمي»، أو الأرضَ السَّوداءَ، وهي قَريبةٌ من المعنَى العَربيِّ الذي يُفيدُ الاستِطارَ، بدَليلِ الأصباغِ المِصريةِ التي ما زالَت زاهيةً أَلوانُها إلى اليَومِ، والتَّحنيطِ الذي لم يُعرَفْ سِرُّه بعدُ، ولكنَّها اندَثَرت لطَبيعتِها السِّريَّةِ الرَّمزيَّةِ، ولم يَبقَ منها إلا بَعضُ المَعلوماتِ في التُّراثِ الهُرمسِيِّ وصابئةِ حرَّانَ وبَعضِ النِّحلِ البَشريَّةِ الأُخرَى.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ، فهي تُعتَبرُ من الوِجهةِ العَمليةِ التَّجريبيَّةِ ابتِداعًا عَربيًّا، ابتِداءً من الأميرِ خالد الأُمويِّ، ومُرورًا بعالِميهما الكَبيرينِ: الإمامِ جعفرِ بنِ محمدٍ الصَّادِقِ وتِلميذِه جابرِ بنِ حيَّانَ، إلى جانِبِ الرَّازيِّ والفارابي وابنِ سِينا والكِنديِّ، والإسماعيليَّةِ على وَجهِ العُمومِ.

وهنا نرَى أن سِماتِها اقتَرَبت من سِماتِ الكيمياءِ الحَديثةِ، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بالجانِبِ العَمليِّ الذي يَقولُ عنه جابرٌ: «ومِلاكُ هذه الصَّنعةِ العَملُ، فمَن لم يَعمَلْ ومَن لم يُجرِّبْ لم يَظفَرْ بشَيءٍ أبدًا»[1].

(١) «الإمام الصادق ملهم الكيمياء»: ١٩٧، «الكيمياء عند العرب»: ٦.

ولكنَّها ظَلَّت مع ذلك ذاتَ صِلةٍ وَثيقةٍ بالأَسرارِ والرَّمزِ، كوَسيلةٍ للتَّعبيرِ عن وَسائِلِها، وكحَقائقَ تُفسَّرُ بها الظَّواهِرُ. وقد بَدَت هذه السِّمةُ واضِحةً كُلَّ الوُضوحِ في نُصوصِ ابنِ عربي، الذي لم يَشتغِلْ بالكِيمياءِ عَمليًّا، وكان هَدفُه بَيانَ حَقائقِه الصُّوفيَّةِ بكُلِّ الوَسائلِ الرَّمزيَّةِ، بالإضافةِ إلى الإدلاءِ برَأيِه في حَقائقِ العُلومِ كلَّما عنَّ له ذلك:

فهي عندَه من عُلومِ مَنزِلِ الرُّموزِ، كمَنزِلٍ من المنازِلِ التي تَتِمُّ فيها وَقائعُ الكَشفِ الصُّوفيِّ، يَقولُ «فسَقَطَت كَواكِبُ الأنوارِ على قُلوبِ العُلَماءِ، فأَمطَرت مَعارِفَ الكِيمياءِ والسِّيمياءِ»[١].

وهي المَعارِفُ المُتعلِّقةُ بأَسرارِ المَعادنِ والنَّباتاتِ والحَيواناتِ التي يَجِدُها الصُّوفيُّ في مِعراجِه، هذا المِعراجُ الذي تَبدُو فيه بوُضوحٍ عَمليَّةُ التَّحليلِ والتَّركيبِ المَعنويِّ[٢].

وأمَّا «حَجرُ البَهتِ»، أو حَجرُ الفَلاسِفةِ، فيَستخدِمُه استِخدامًا رَمزيًّا للمُشاهَدةِ ولَواحقِها، يَقولُ في مُشاهَدةِ الأَسرارِ: «اعلَمْ أن كُلَّ مُتكلِّمٍ في هذا الطَّريقِ إنَّما يَتكلَّمُ في مَقامِ المُكاشَفةِ بعد النُّزولِ من مَقامِ المُشاهَدةِ؛ لأنَّ المُشاهَدةَ للبَهتِ، وهو الحَجرُ الذي تكلَّمنا عليه في التَّدبيراتِ الإلهيَّةِ في بابِ خواصِّ الأَسرارِ[٣].

وإذا رَجَعنا إلى هذا البابِ من كِتابِ «التَّدبيراتِ الإلهيَّةِ» وَجَدنا عِدَّةَ

(١) «مواقع النجوم»: ٤٥، «الفتوحات»: ١/ ١٧٩.

(٢) «عنقاء مغرب»: ٥٥، «الفتوحات»: ٣/ ١٠٣.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٩ أ.

أَحجارٍ رَمزيَّةٍ، لا حَجرًا واحِدًا: البَهتُ والزُّمرُّدُ، والياقُوتُ بأَلوانِه والإكسيرُ والكِبريتُ الأحمَرُ؛ ولأَهميَّةِ النَّصِّ في بَيانِ فَلسَفتِه الكِيميائيَّةِ والرَّمزيَّةِ نُورِدُ مُعظَمَ فَقراتِه فيما يلي: «... فلنَذكُرْ خَواصَّ الأَحجارِ الإنسانيَّةِ: فمِن ذلك حَجرُ البَهتيِّ، وهو حَجرٌ عَزيزٌ فيه غَبرةٌ، مَحَلُّه بَحرُ الظُّلماتِ، وله أَسرارٌ عَجيبةٌ، وهو نُكتةٌ ذاتيَّةٌ في القَلبِ، كمِثلِ «الإنسانِ» في العَينِ الذي هو مَحَلُّ الرُّؤيةِ، وكالسَّاعةِ التي هي في الجُمعةِ... فإذا كان الرَّانُ على القَلبِ لم يَظهَرْ لهذا الحَجرُ.

وجَميعُ الأرواحِ التي في الإنسانِ من عَقلٍ وغَيرِه، إنَّما هو مُترقِّبٌ لمُشاهَدةِ تلك النُّقطةِ، فإن انصَقَل القَلبُ بالمُراقَبةِ والذِّكرِ والتِّلاوةِ بَدَت تلك النُّقطةُ، فإذا بَدَت... ما تُقابِلُ سوى حَضرةِ الحَقِّ الذَّاتيَّةِ، فيَنتشِرُ من ذلك الحَجرِ نُورٌ من أَجلِ التَّجلِّي، فيَسرِي في زَوايا الجِسمِ فيَبهَت العَقلَ وغَيرَه، ويُبهِرُهم ذلك النُّورُ المُنفَهِقُ من ذلك الحَجرِ وشَعْشَعانِه، فلا يَظهَرُ لهم تَصريفٌ ولا حَركةٌ، لا ظاهِرةٌ ولا باطِنةٌ، ولهذا سُمِّي الحَجرُ البَهتَ، فإذا أرادَ اللهُ أن يُبقِيَ هذا العَبدَ أَرسَلَ على القَلبِ سَحابة «كون ما»، تَحولُ بين النُّورِ المُنفَهِقِ من تلك النُّكتةِ وبين القَلبِ، فيَتشمَّرُ النُّورُ إليها مُنعكِسًا، وتشرَحُ الأرواح والجَوارِح، وذلك هو التَّثبيتُ، فيَبقَى العَبدُ مُشاهَدًا من وراءِ تلك السَّحابةِ لبَقاءِ الرَّسمِ، ويَبقَى التَّجلِّي دائمًا لا يَزولُ في ذلك الحَجرِ، ولهذا يَقولُ كَثيرٌ: إن اللهَ ما تَجلَّى لشَيءٍ قطُّ ثم انحَجَبَ عنه بعد ذلك، ولكن تَختلِفُ الصِّفاتُ... وكذلك من كَتَب اللهُ في قَلبِه إيمانا... فهذا هو الحَجرُ النَّافِعُ المَطلوبُ

الذي يُطلِعُك إلى مُشاهَدةِ المحجوب، فاعلَمْ ذلك. وآيةُ هذا السِّرِّ من القُرآنِ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ﴾[1].

وخاصيَّتُه أنَّه إذا قامَ بالعَبدِ في وَقتٍ ما، فإنَّه يَقهَرُ كُلَّ ما تَعرَّضَ له من غَيرِ التِفاتٍ ولا مَعرِفةٍ به. ومن ذلك: «حَجرُ الزُّمُردِ»، آيتُه من كِتابِ اللهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ٢٠١﴾[2].

فالقُوَّةُ المذكرةُ خاصِّيَّتُها أن تُعمِيَ إبليسَ عن مُلاحَظةِ كَيدِه، في الحالِ وتُدهِشَه، وأمَّا في حُضورٍ: فيَحترِقُ إن دَنا منه. وقد رَأَيتُه، لَعنَه اللهُ، لا يَجترِئُ على دُخولِ بَيتٍ فيه عارِفٌ باللهِ، سواءٌ نامَ العارِفُ أو كان مُستَيقظًا. ومن ذلك «حَجرُ الياقُوتِ الأحمرِ»، وآيتُه من كِتابِ اللهِ تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[3]، خاصِّيتُه إذا كان الإنسانُ مُشاهِدًا له من جِهةِ «رُوحِ قُدسٍ»، فإنَّه يَعلَمُ من العُلومِ المُتعلِّقةِ بذاتِ الحَقِّ ما لا يَطَّلِعُ على غَيرِه، فإن كان مُشاهِدًا له من جِهةِ نَفسِه الغَضبيَّةِ، وصادَفَ جبَّارًا من الجَبابِرةِ، فإنَّه يَذِلُّ له ويَخضَعُ، لما يَجِدُ له في نَفسِه من التَّعظيمِ، وإن كان تَوعَّدَه عَفَا عنه. ومن ذلك «حَجرُ الياقُوتِ الأزرَقِ»، آيتُه من كِتابِ اللهِ تعالى: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ﴾، هو الذي يُعطِي الرَّبانيَّةَ للإنسانِ، مَخصوصٌ بأَصحابِ الأَحوالِ والخَلقِ. «حَجرُ الياقُوتِ الأصفَرِ»: آيتُه من كِتابِ اللهِ

---

(١) سبأ: ٢٣.

(٢) الأعراف: ٢٠١.

(٣) الشورى: ١١.

تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾، مَخصوصٌ بأَصحابِ المَقاماتِ، وخاصِّيَّتُه العُبوديَّةُ، والذِّلةُ والافتِقارُ... مَن حَصَل له جَهِل حالَه. «الحَجرُ المُكرَّمُ»، آيتُه من كِتابِ اللهِ تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[1]. يَدورُ به فَلَكُ الحَياةِ، يُوجَدُ في كُلِّ مَوجودٍ وفي كُلِّ شَيءٍ، خاصِّيَّتُه قَلبُ الأَعيانِ إذا دُبِّر وأُحكِمَ، وأَلقيتَ منه على ما شِئتَ قَلبَ عَينِه؛ لما تُعطِيه حَقيقتُه ذلك الشَّيء، «كالإكسيريِّ» عند أَهلِ الكِيمياءِ، تَأخُذُه فتَحمِلُه على القَصديرِ والحَديدِ فيَقلِبُهما فِضَّةً، وعلى النُّحاسِ والرَّصاصِ فيَقلِبُهما ذَهبًا، هو واحِدٌ فاختَلَف القَبولُ لاختِلافِ الطَّبائعِ، «كذلك هذه الحَقيقةُ تُلقِيها على العاصِي فيَصيرَ طائعًا، وعلى الكافِرِ فيَصيرَ مُؤمِنًا. وهذا هو «الكِبريتُ الأحمرُ» العَزيزُ الوُجودِ الذي جَعَله اللهُ من ضَنائنِه، وأَودَعه في أَرفَعِ خَزائنِه، مَن وصَلَ إليه لا يُرَى أَثرُه عليه، فإنَّ الحاصِلَ به ضَنينٌ، لنا أَبياتٌ في مَعناه منها:

مُدَّعِي الصَّنعةِ من غَيرِ سَبَبْ — عِشتَ في زُورٍ ودَعوَى وكَذِبْ
فاستَمِعْ قَولَ مُحِبٍّ ناصِح — صادِقِ اللَّهجَةِ مَحفوظِ الطَّلَبْ
نَزِّلِ النَّيرَ من أَفلاكِه — واسْعَ في تَحصيلِ تَركيبِ النَّسبْ
وخُذِ الآبِقَ مِن مَعدِنِه — وأَمِطْ عنه الحذارَ المُكتَسَبْ
فإذا ما رُضْتَه واحتَمَلت — ذاته التَّركيب فيها ورَسَب
صَعد الفاضِل وانظُرْ حالَه — بامتِزاجِ النَّيِّراتِ في لَهَب
فإذا أَفنَاه يَبقَى سَبَب — يَقلِبُ الآنُكَ في العَينِ ذَهَب

(١) الأنبياء: ٣.

إِزالةُ الظِّلِّ وقَطعُ التَّصويرِ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾[1]. وإنَّما يَبقَى ظِلُّ العِلَّةِ في «الصَّنعةِ»، فما دامَ الظِّلُّ كان في الأَمرِ تَدليسٌ وحَرُم التَّصرُّفُ فيه... إن لم يَكُنْ عندَك سِرُّ «الحَجرِ المكرَّمِ» ولا نَتيجةُ الحَقائقِ الأربَعِ، فلا بُدَّ من طَلَبِ الإمامِ، فإن لم تَجِدْ فأخلِ بَيتًا من جَميعِ الأَشياءِ واتَّخِذْه خَلوةً، فليكنْ ذِكرُك اللهَ، اللهَ لا غَيرُ، ولتَتفرَّغْ من هَمِّ المَطعمِ والمَشربِ باستِعدادِك قبل ذلك...»[2].

وفي نَصٍّ ثَمينٍ آخَرَ، وهو هذا المرَّةَ من نُصوصِ «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»، بَيَّن جوانِبَ أُخرَى حين يَتحدَّثُ عن عِلمٍ من عُلوم قُطبٍ يُسمِّيه رَمزًا: «مُداويَ الكُلومِ»، وهو رَمزٌ من رُموزِ «الكَلِمةِ الأُولَى»، على ما سنَعرِفُ فيما بعدُ، يَقولُ: «وأوَّلُ فِعلٍ أُعطِي فِعلُ ما تَقتضِيه رُوحانيَّةُ السَّماءِ السَّابِعةِ، سَماءِ «كيوان»، فكان يُصيِّرُ الحَديدَ فِضَّةً بالتَّدبيرِ والصَّنعةِ، ويُصيِّر الحَديدَ ذَهبًا بالخاصِّيَّةِ، هو سِرٌّ عَجيبٌ، ولم يُقبِل على هذا رَغبةً في المالِ، لكن رَغبةً في حُسنِ المَالِ، ليَقِفَ من

(١) «الفرقان»: ٤٦.

(٢) «التدبيرات الإلهية»: ٢١٦ - ٢٢٠، انظر المزيد عن رمزية الألوان في «التجليات»، عن تجلي أبي بكر في النور الأبيض خلف سرادق الخطيب وعليه حلة من الذهب الإلهي: ٤٤ - ٤٥، وقارن الجوع الأبيض عند حاتم الأصم في التصوف: ٢٢، اللون الأسود والأبيض وعلاقتهم بمركز العالم ووحدة المتضادات: «الرمزية الأساسية»: ٣٠٦، عن اللون الأحمر: «الفتوحات»: ٢/ ١٩٤-١٩٥، «الخيال»: ١٠٩، عن النور الأخضر وعمره «التجليات»: ٥٤٥، عن اللون الأصفر يناسبه بقرة بني إسرائيل، «الفتوحات»: ٢/ ١٢٢، هي رمزية تقوم أساسا على الكشف والانطباع النفسي المتعلق بهذه الأنوار والألوان وانظر استعراض لأقوال عربية منظورة بهذا الخصوص: «ترجمان الاشواق»: ٢٢.

ذلك على رُتبةِ الكَمالِ، وأنَّه مُكتسَبٌ في التَّكوينِ: فإنَّ المَرتبةَ الأُولَى «تكون» من عُقدةِ الأَبخرةِ المَعدنيَّةِ بالحَركاتِ الفَلَكيَّةِ، والحَرارةِ الطَّبيعيَّةِ، زِئبقًا وكِبريتًا... وكُلُّ مُتكوِّنٍ في المَعدنِ فإنَّه يَطلُبُ الغايةَ التي هي حَدُّ الكَمالِ، وهو الذَّهبيَّةُ، لكن تَطرَأُ عليه في المَعدنِ عِللٌ وأَمراضٌ: مِن يُبسٍ مُفرِطٍ أو رُطوبةٍ مُفرِطةٍ، أو حَرارةٍ، أو بُرودةٍ تُخرِجُه عن الاعتِدالِ، فيُؤثِّرُ فيه ذلك المَرضُ صُورةً تُسمَّى الحَديدَ أو النُّحاسَ أو الأُسْرُبَّ -الرَّصاصَ- أو غَيرَ ذلك من المعادنِ. فأُعطِيَ هذا الحَكيمُ مَعرفةَ العَقاقيرِ والأدويةِ، المُزيلِ استِعمالُها تلك العِلَّةِ الطارئةِ على شَخصيَّةِ هذا الطالِبِ دَرجةَ الكَمالِ من المَعدنياتِ التي هي الذَّهبيَّةُ، فأَزالَها، فصَحَّ ومشَى حتَّى لحِق بدَرجةِ الكَمالِ، ولكن لا يَقوى في الكَماليةِ قُوَّةَ الصَّحيحِ... ولم يَكُنِ الغَرضُ إلَّا دَرجةَ الكَمالِ الإنسانيِّ في العُبوديَّةِ، فإنَّ اللهَ خَلَقه ﴿فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤﴾، ثم رَدَّه ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ٥﴾[١].

وذلك أنَّه «أي الإنسانَ في طَبيعتِه اكتَسَب عِللَ الأمراضِ، وأَمراضَ الأَغراضِ، فأرادَ هذا الحَكيمُ أن يَرُدَّه إلى ﴿أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤﴾ الذي خلَقَه اللهُ عليه، فهذا كان قَصدَ الشَّخصِ العاقِلِ بمَعرِفةِ هذه الصَّنعةِ المُسماةِ بالكِيمياءِ، وليست سوى مَعرِفةِ المَقاديرِ والأوزانِ»[٢].

وأخيرًا، ليس من شَكٍّ في أن ابنَ عربي كان على عِلمٍ دَقيقٍ بحَقائقِ

(١) التين: ٥.

(٢) «الفتوحات»، السفر الثاني: ٣٦٦- ٣٦٧، تحقيق يحيى.

الكِيمياءِ القَديمةِ[١]. وأنَّه كان مُقدَّرًا بدَورِ جعفرٍ الصَّادقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتِلميذِه جابرِ بنِ حيَّانَ في عُلومِه الرَّمزيَّةِ عُمومًا، كما أن هناك وُجوهًا شِبهَ واضِحةٍ بينه وبين ما وَرَد في رَسائلِ «إخوانِ الصَّفا الإسماعيليَّةِ»، وهو الاتِّهامُ الذي وَجَّهه إليه الدُّكتور «الشيبي»[٢].

لكنَّنا لا نرَى ذلك، بل نَذهَبُ إلى ما ذهَبَ إليه الدُّكتورُ «يحيى الهاشمي» في كِتابِه الثَّمينِ: «جَعفرٌ الصَّادِقُ مُلهِمُ الكِيمياءِ»، والذي أثبَت فيه وحَدَّد العَلاقةَ بين الإمامِ وتِلميذِه جابرِ بنِ حيَّانَ الصُّوفيِّ، من أن دَورَ الإمامِ لم يَتعدَّ دَورَ المُلهِمِ عن طَريقِ بَيانِ الحَقائقِ الكَونيَّةِ العامَّةِ، التي يُمكِنُ مَعرِفتُها عن طَريقِ الكَشفِ، ثم انتقَلَ ابنُ حيَّانَ إلى دَورِ العَملِ التَّجريبيِّ عن طَريقِ أَمثالِ الرَّاهبِ «مريانوس»[٣]. وهو الأمرُ الذي يُقرِّرُه ابنُ عربي عن نَفسِه كصاحِبِ تَجرِبةٍ كَشفيَّةٍ ذاتيَّةٍ حين يَقولُ بأنَّه عرَفَ الكِيمياءَ عن طَريقِ «المُنازَلةِ لا الكَسبِ»[٤].

ومهما كانت هناك من انتِقاداتٍ مُوجَّهةٍ إلى مَطالِبِ الكِيمياءِ القَديمةِ، فما زالَت لها تَقديرُها الخاصُّ عند بَعضِ العُلَماءِ، فبالإضافةِ إلى اكتِشافاتِ المُسلِمينَ في الكِيمياءِ الحَديثةِ، فإنَّ القَولَ بتَأثيرِ الكَواكبِ في تَكوُّنِ المَعادنِ

---

(١) انظر بالإضافة إلى النصوص السابقة علمه «بالفلاحة النبطية المنسوبة إلى الصابئة، محاولة تخليق الإنسان، «الفتوحات»: ٣/ ١٣٥. «كتاب الميم والواو والنون»: ٤.

(٢) «الفكر الشيعي»: ٩٤، انظر: «شفاء السائل لتهذيب المسائل» المنسوب لابن خلدون: ٥٧ - ٥٨، استانبول ١٩٥٧م.

(٣) ص: ١٩١ - ٢١٠، «التراث اليوناني»: ١٠، ١١، ١٣، ١١.

(٤) «شذرات الذهب»: ٥/ ١٠.

أَمرٌ مُقرَّرٌ، وكذلك تَخليقُ المَعادنِ في أَحشاءِ الأرضِ وانقِلابِها من طَورٍ إلى آخرَ، والقَولُ برُجوعِ العَناصرِ التي تَختلِفُ بالكِيفيَّاتِ المَذكورةِ هو قَولٌ أيضًا لبَعضِ العُلَماءِ المُعاصِرينَ في الكِيمياءِ، كذلك يَعتقِدُ الفَيلسوفُ «اسبينوزا» «١٦٣٢م – ١٦٦٧م» بإمكانِ استِحالةِ المَعادِنِ ووُجودِ الحَجرِ الكَريمِ.

وقد حاوَلَ البَعضُ أن يُفسِّرَ تَفسيرَ «الإكسيرِ» بالنَّظائرِ المُشِعَّةِ، وتَأثيرَ الطَّلسماتِ بالمَقصودِ منها، وتَأثيرَ الكَواكِبِ على المادَّةِ بالإشعاعاتِ الكَونيَّةِ المَجهولةِ، هذا بالإضافةِ إلى مُحاوَلاتِ العِلمِ الحَديثِ اكتِشافَ ما يُشبِهُ «الإكسيرَ»، وخاصَّةً في فِعلِه الطِّبيِّ الذي أشارَ إليه العَربُ من قبلُ، وأمَّا القَولُ بأنَّ للمَعادنِ رُوحًا، فلم يَكُنْ ببَعيدٍ عن الاتِّجاهِ الحَديثِ القائلِ بحَيويَّةِ المادَّةِ، الأمرُ الذي سنَتعرَّضُ له عند حَديثِنا عن العالمِ[1].

ر) الطِّبُّ:

وهو من العُلومِ الواضِحِ استِغلالُها الرَّمزيُّ عنده، فسنَجِدُ على سَبيلِ المِثالِ تَعريفَ المَرضِ بمعنَى المَيلِ، وتَعميمَ معنَى المَيلِ ليُصبِحَ مَيلًا للعالَمِ من العَدَمِ إلى الوُجودِ، وكَونَ العالَمِ مَعلولًا ناقِصًا في كُلِّ شَيءٍ عن الرُّتبةِ الإلهيَّةِ، وبناءَ فِكرةِ الصِّحَّةِ على فِكرةِ التَّوازُنِ بين الأَخلاطِ، وهو ما لا يُمكِنُ الوُصولُ إليه بدَوامِ التَّغيُّرِ، وهو نَفسُ فِكرةِ «المِيزانِ» «الشِّيعيَّةِ»، المَبنيَّةِ على تَعميمِها بمعنَى العَدلِ الإلهيِّ في كُلِّ شَيءٍ، لا بالمعنَى الأخلاقيِّ فحسبُ، وأَخيرًا فِكرةَ التَّشريحِ التي يَستغِلُّها في بَيانِ رَمزيَّةِ الإنسانِ والعالمِ للصُّورةِ الإلهيَّةِ، بمعنَى الأسماءِ، يَقولُ: «... فاعلَمْ أن هذا المَنزِلَ يَتضمَّنُ

---

(١) انظر الفقرة الخاصة بحياة العالم من باب العالم: ٦٧٧ وما بعدها.

تَقريرَ النِّعمِ على ما ذَكَرتُ لك، ويَتضمَّنُ عِلمَ التَّشريحِ الذي يَعرِفُه الأطباءُ من أَهلِ الحِكمةِ والتَّشريحِ، التي تَتضمَّنُه الصُّورةُ التي اختُصَّ بها الشَّخصُ الإنسانيُّ من كَونِه مَخلوقًا على صُورةِ العالَمِ والحَقِّ، ويُقسِّمُه إلى نَوعينِ: أوَّل وثانٍ على ما سنُشيرُ إليه في حِينِه[1].

ح) الحُروفُ:

وهنا نَأتِي إلى وَسيلةٍ من أهَمِّ الوَسائلِ الرَّمزيَّةِ التي استخدَمَها ابنُ عربي، وأكثَرِها غُموضًا وتَعرُّضًا للنَّقدِ، وفي البِدايةِ، ومن وِجهةِ نَظرٍ عامَّةٍ نَجِدُ أن نَظرةَ الصُّوفيَّةِ وتَناوُلَهم للحُروفِ تَختلِفُ عن غَيرِهم من طَوائفِ العُلَماءِ الذين تَناوَلُوها بالبَحثِ والدِّراسةِ، فاللُّغويون يَنظُرونَ إليها على أنَّها مُفرداتُ تَكوينِ الكَلِماتِ، ويُفرِّقون بين «الحَرفِ واسمِ الحَرفِ»، والمُهتمُّونَ بالنَّحوِ يرَونَ فيه كَلِمةً دلَّت على معنًى في غَيرِه، ويَرَى فيه عُلَماءُ الأصواتِ صَوتًا مُعتمِدًا على مَقطعٍ محقَّقٍ، ويَرَى فيه المَنطِقيونَ أداةً للرَّبطِ، فهو أعمُّ ممَّا نَجِدُه عند النُّحاةِ، ويَرَى فيه عُلَماءُ «الجفرِ» بناءً مُفردًا مُستقِلَّ الدَّلالةِ، وهي دَلالةٌ أوليَّةٌ بالمُقارَنةِ إلى دَلالةِ الكَلِمةِ الثانيةِ، وهو «مَوضوعُ عِلمِ الجَفرِ»، وبهذا صرَّح في بَعضِ «رَسائلِ الجَفرِ».

ويَرَى الصُّوفيَّةُ فيه الصُّورةَ المَعلومةَ في عَرصةِ العِلمِ الإلهيِّ قبل انصِباغِها بالوُجودِ العَينيِّ، ولكن يُلاحَظُ أن رُؤيةَ «التَّهانويِّ» هذه، قاصِرةٌ على جانِبٍ واحِدٍ من نَظرةِ الصُّوفيَّةِ، فقد تَناوَلوا الحُروفَ من زَوايا

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٩، انظر فكرة الميزان في: «جعفر الصادق ملهم الكيمياء»: ١٣٠، سوف نعرض لها في الفقرة الخاصة بالعدد بعد قليل.

مُتعدِّدةٍ، سوف نَنظُرُ إليها على ضَوءِ ابنِ عربي الذي شُهِد له بالبَراعةِ «في عِلمِ الأسماءِ والحُروفِ»[١].

وقد بَدَا اهتِمامُ ابنِ عربي واضِحًا بعِلمِ الحُروفِ في الكُتبِ التي عالَجَ فيها تَناوُلَه الرَّمزيَّ لها، فبالإضافةِ إلى أنَّه لا يَكادُ يَخلُو كِتابٌ من هذا التَّناوُلِ الرَّمزيِّ على وَجهِ التَّقريبِ، فقد خَصَّص لها كُتبًا هامَّةً، منها: كِتابُ «الباءِ»، وكِتابُ «الألفِ»، وكِتابُ «الميمِ والواوِ والنُّونِ»، وكِتابُ «الياءِ»، وكتابُ «المَبادِئِ والغايات فيما تحوي عليه حُروفُ المُعجَمِ من العَجائبِ والآيات»، ويَبدُو أنَّه جُزءٌ من كِتابِ «الفَتحِ الفاسي» على ما يَذكُرُه في «الميمِ والواوِ والنونِ»، طبعة حَيدر آباد الدكن، ولذلك يرَى الدُّكتور عثمان يحيى أنَّه من مُؤلَّفاتِ الفَترةِ المغربيَّةِ، ولكنَّنا نُلاحِظُ أنَّه يُصرِّحُ في النُّسخةِ الثَّانيةِ في «الفُتوحاتِ» بأنَّه يَعِدُ بتَأليفِ كِتابِ «المَبادئ» المَخصوصِ بعِلمِ الحُروفِ[٢].

كما يَقولُ في مَوضِعٍ آخَرَ عن تَقسيمِ الحُروفِ:

«ولكن قد ذَكَرناه حتَّى نُتمَّه في كِتابِ «المَبادِئ والغايات فيما تحوي عليه حُروفُ المُعجمِ من المبادئ والآيات»، وهو في أيدِينا ما كَمُل ولا قُيِّد منه إلَّا أوراقٌ مُتفرِّقةٌ يَسيرةٌ، ولكن سأذكُرُ منه في هذا البابِ لمحةَ بارِقٍ». ومن هذا يَبدُو لنا أنَّه: إما أنَّه لم يُتمَّه وأضافَه إلى «الفَتحِ الفاسي»، أو أنَّه أتمَّه وفُقِد ككتابٍ

(١) «لسان الميزان»: ٥/ ٣١٥، ط حيدر آباد الدكن ١٣٢١ هـ، «كشاف إصلاحات الفنون»: مادة الحرف.

(٢) انظر «الميم والواو والنون»: ٢، «الفتوحات»: ١/ ٥٣، ٥٨، ٦٥، ٧٧، انظر تعليق عثمان يحيى في السفر الثاني: ٥٣٤.

مُستقِلٍّ، ولكلٍّ ما يُؤيِّدُه من طَريقةِ تَأليفِ ابنِ عربي[١].

هذا بالإضافةِ إلى القِسمِ المُطوَّلِ عن الحُروفِ، الذي استغرَقَ جُزءًا كَبيرًا من الجُزءِ الأوَّلِ من «الفُتوحاتِ المَكِّيَّةِ»، ولكنَّه مع ذلك وعلى كَثرةِ ما كُتِبَ فيه من العُلومِ الغامِضةِ عند الرَّجل -ويرجعُ هذا إلى أسبابٍ متعدِّدةٍ- فحَقائقُه على حَدِّ تَعبيرِه «حَقائقُ عَسيرةُ المَدركِ»[٢]. ويُؤدِّي الحَديثُ فيه إلى التُّهمةِ في الدِّينِ، والنِّسبةِ إلى السِّحرِ والزَّندَقةِ؛ ولهذا كان حَديثُه عنه لمحةَ بارقٍ وإيماءً لأهلِه[٣]. ويُصرِّحُ بأنَّه لم يَعلَمْ بَعضَ قَضايا عِلمِ الحُروفِ الدَّقيقةِ[٤].

ولكنَّنا مع ذلك نَستطِيعُ أن نَتلمَّسَ طَريقَنا بين نُصوصِه، وعلى ضَوءِ الفَهمِ العَميقِ لقَضاياه، لنَعرِضَ طَريقتَه في تَناوُلِ رَمزيةِ الحُروفِ وسِماتِها وزَواياها الرَّئيسيَّةِ:

وأوَّلُ ما يُلاحِظُه الباحِثُ تَنوُّعُ طُرقِ ابنِ عربي في إكسابِ الحَرفِ دَلالةً رَمزيَّةً، منها الاقتِصارُ في الدَّلالةِ على حَرفٍ واحِدٍ من كَلِمةٍ ذاتِ معنًى، مِثلِ «هاءِ الهويةِ للرَّمزِ للآنيةِ، و«الحاءِ» للرُّوحِ، و«الخاءِ» للبَرزخِ، و«نونِ» النُّوريةِ والنِّعمةِ[٥]. وعلى هذا الضَّوءِ فسَّرَ الشُّراحُ «رُموزَ عنقاء مَغرب»؛ مِثلَ الفاءِ الدَّالَّةِ على الفَناءِ... وغَيرِها[٦].

ولكنَّها ليست قاعِدةً مُضطرِدةً، ويَظهَرُ ذلك في مِثلِ جَعْلِ الكَافِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٣، ٨٧، ١٩٠، انظر مقدمة هذا البحث.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٣.

(٣) «كتاب الميم والواو والنون»: ٧- ٨، «الفتوحات»: ١/ ٥٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ١١٥ عن الحرف «ج»، انظر حديثه عن الباء والدال والصاد في «الإسرى»: ٨ - ١١.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٦٦، ٦٧، «شجرة الكون»: ورقة ١١٧ أ.

(٦) «السر المكتوم»: ورقة ١٣ ب - ١٤ أ.

للرَّجاءِ، والضَّادِ للجَبروتِ، والرَّاءِ للمَحبَّةِ، والصَّادِ لنُورِ الشُّكرِ[١].

ومنها تَشابُهُ الحُروفِ، مِثلُ كَلِمتي «سِواك» بمعنَى الاستِثناءِ، و«سِواك» بمعنَى الأداةِ المُستخدَمةِ عند الوُضوءِ، ومن ثَم كانت الكافُ رَمزًا للحَقِّ في السِّواكِ بمعنَى التَّسبيحِ والتَّقديسِ[٢].

ومنها المعاني اللُّغويةُ لبَعضِ الحُروفِ: مِثلُ «رُوحانيَّةِ الإلصاقِ في الباءِ»، الذي «يُشبِهُ وَجهَ الأثرِ»، و«التَبعيضِ لغَيبِ الذَّاتِ وشَهاداتِها»، و«الاستِعانةِ» كرَمزٍ للدَّعوَى في نَفيِ الرَّسمِ، مثل قَولِك: «حمِدتُ اللهَ باللهِ». وكذلك «نونُ الوِقايةِ» كرَمزٍ للفُتوةِ والإيثارِ من بين الحُروفِ، وكذلك يَنظُرُ ابنُ عربي لحُروفِ الخَفضِ التي من بين رَمزيَّتِها المَيلُ من العَدَمِ إلى الوُجودِ[٣].

ومنها الإعلالُ والإبدالُ: مثلُ رَبطِه بين «الباهِ» و«الباءِ» من حيث فَلسَفتُه في الإنتاجِ والخَلقِ، ومثلُ كَونِ «تاءِ» الضَّميرِ يُمكِنُ أن تَكونَ بَدلًا من جُملةٍ إشارةً إلى حالةِ البَدليةِ الصُّوفيَّةِ[٤].

ومنها: الاستِنتاجُ القائمُ على شَكلِ الحَرفِ، مثلُ شَكلِ حُروفِ كَلِمةِ «محمد» كرَمزٍ للكَلِمةِ الأُولَى، و«النُّونِ» لعِلمِ الإجمالِ كالدَّواءِ[٥]، وفيها:

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٨، ٧٠، ٧٢.

(٢) «الباء»: ٧– ٨، «الفتوحات»: ١/ ٦٥٤.

(٣) انظر: «كتاب الباء»: ٧، ٨، ١٠، ومواضع أخرى كثيرة، «الفتوحات»: ١/ ٨٥، ٨٦، ٢/ ١٧٣، ٣/ ١٦٩، ٤/ ٢٢٦.

(٤) «كتاب الباء»: ٩، «الفتوحات»: ١/ ٧٨.

(٥) «الفصوص»: ١/ ١٦١، «الفتوحات»: ١/ ٧٠، ١٠٢، «اصطلاحات»: ٧٧٠ تعريف رمز

تُمثِّلُ النُّقطةُ نُقطةَ الباءِ الرَّامِزةِ للتَّوحيدِ أو المَركزِ[١]. ومنها: الحَركةُ مِثلُ الإمالةِ وغَيرِها، وهنا نُلاحِظُ أنَّه يُسمِّي الحَركاتِ بالحُروفِ الصِّغارِ، ويُركِّزُ عليها في قَولِه: «وقيل لي: في مبشرةٍ لا تَغفُلْ في كُلِّ بابٍ أن تُدرِجَ فيه الحُروفَ الصِّغارَ، وتُبيِّنَ أن بإشباعِها تكونُ الحُروفُ الثَّلاثةُ التي هي حُروفُ العِلةِ»[٢]، ويَبدُو أن ذلك يَرجِعُ إلى خُطورةِ فِكرةِ التَّغيُّرِ عنده، وإلى كَونِها، أي: الحَركاتِ رُوحَ الكَلِماتِ. والكَلِماتُ والحُروفُ عنده حيَّةٌ على ما سنَعرِفُ بعد قَليلٍ[٣]، ومنها: «البِناءُ» الذي يُعبِّرُ عنه بالتَّعبيرِ الصُّوفيِّ «التَّمكينِ» في مُقابلِ التَّلوينِ، كرَمزٍ للأحوالِ والأذواقِ، وهو الأَصلُ مِثلُ «الفِطرةِ» كما يرَى في بِناءِ الضَّمائرِ كـ «هو»، وغَيرِها رَمزًا للثَّباتِ وعَدَمِ التَّغيُّرِ، فلها عنده «الثَّباتُ وعَدَمُ التَّغيُّرِ، ولهذا استَحقَّتها الألوهيَّةُ»[٤].

ومن تلك الزَّوايا زاويةُ النَّظرِ إليها كـ «أسماءِ حُروفٍ للمُعجَمِ». وهنا تَأتِي دَلالاتُها عن طَريقِ بَسائطِها، يَقولُ: «اعلَمْ -أيَّدَنا اللهُ وإيَّاك- أنَّه لما كان الوُجودُ مُطلَقًا من غَيرِ تَقييدٍ يَتضمَّنُ المُكلِّفَ، وهو الحَقُّ تعالى، والمُكلَّفين وهم العالَمُ، والحُروفُ جامِعةً لما ذَكَرنا، أَرَدنا أن نُبيِّنَ مَقامَ المُكلِّفِ من هذه الحُروفِ من المُكلَّفين، من وَجهٍ دَقيقٍ مُحقَّقٍ، لا يَتبدَّلُ عند أَهلِ الكَشفِ إذا وَقَفوا عليه، وهو مُستخرَجٌ عن البَسائطِ التي عنها

النون.

(١) «كتاب الباء»: ٩-١٠، «الفتوحات»: ١/ ١٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٥.

(٣) انظر: «الفتوحات»: ١/ ٨٤، ٨٧، ٤/ ٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٨٧، «كتاب الياء»: ١- ١٥.

تَركَّبَت هذه الحُروفُ التي تُسمَّى حُروفَ المُعجَمِ بالاصطِلاحِ العَربيِّ في أسمائِها؛ لأنَّها عَجُمت على النَّاظِرينَ فيها»[١].

ولهذا نَراه يُبيِّنُ لنا الأسماءَ المُمدَّةَ لها عن طَريقِ البَسائطِ[٢] والأفرادِ والتَّراكيبِ، على أيَّةِ حالٍ يُكسِبُها خَواصَّ جَديدةً، سواءٌ من ناحيةِ التَّأثيرِ أو الدَّلالةِ، يَقولُ: «واعلَمْ أن الحُروفَ كالطَّبائعِ والعَقاقيرِ، بل كالأَشياءِ كُلِّها، لها خَواصُّ بانفِرادِها، ولها خَواصُّ بتَركيبِها، وليس خَواصُّها بالتَّركيبِ لأَعيانِها، ولكنَّ الخاصيَّةَ لأُحَديَّةِ الجَمعيةِ، فافهَمْ ذلك، حتَّى لا يَكونَ الفاعِلُ في العالَمِ إلَّا واحِدًا»[٣].

ومن هذا النَّوعِ نَوعٌ يُعطِيه ابنُ عربي أَهمِّيةً خاصَّةً، وهو ما يُسمِّيه بالحُروفِ المَعطوفِ أَعجازُها على صُدورِها، كالميمِ والواوِ والنونِ، يَقولُ: «والذي تَختَصُّ به الميمُ هو أنَّها مُنعطِفٌ أوَّلُها على آخرِها مِثلُ الواوِ والنونِ... وحِكمةُ هذا العَطفِ: وهي الدَّائرةُ»[٤]، أي: الرُّجوعُ إلى الأَصلِ، كما يَنظرُ[٥] ابنُ عربي إلى الحُروفِ من زاويةِ التَّقسيمِ الثُّلاثيِّ، إلى: لَفظيَّةٍ ورَقميَّةٍ، وفِكريَّةٍ، ويَعنِي ابنُ عربي بالأخيرةِ استِحضارَها في الخَيالِ، ولذلك يُسمِّيها أحيانًا بالمُستحضَرةِ، وهي أَكثرُ قُدرةٍ على التَّأثيرِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٢.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٧٥، انظر ١/ ٨٥، ١٩٠، ٣/ ١٦٩.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣١٠، ٣/ ١٦٤، انظر مقدمة «الميم والواو والنون».

(٤) «كتاب الباء»: ٥.

(٥) بعده في الأصل: «إلى».

الذي سنُشيرُ إليه بعد قَليلٍ، بالإضافةِ إلى اختِلافِ الدَّلالةِ الرَّمزيَّةِ[١].

وتَقودُنا قَضيَّةُ الخَيالِ هذه إلى نَظرةِ ابنِ عربي إلى الحُروفِ، من حيث تَقسيمُ العالَمِ إلى مَلكوتٍ وجَبروتٍ، أو بَرزخٍ وخَيالٍ ومَلكوتٍ. ونَستطِيعُ أن نُلاحِظَ أنَّه تَقسيمٌ يَرجِعُ في نُصوصِ الشَّيخِ إلى عِدَّةِ اعتِباراتٍ: المَخارجِ الصَّوتيةِ، يَقولُ: «إن اللهَ أَجرَى حِكمتَه في خَلقِه ألَّا تَأخُذُ العَربُ في أَوزانِ الكَلامِ إلَّا هذه الحُروفَ الثَّلاثةَ: الفاءَ، والعَينَ، واللَّامَ، ولها ثَلاثُ مَراتِبَ في النَّشأةِ: وأَخَذُوا من كُلِّ مَرتبةٍ حَرفًا: أَخَذُوا الفاءَ من حُروفِ الشَّفتينِ، «عالمِ المُلكِ والشَّهادةِ». وأَخَذُوا العَينَ من حُروفِ الحَلقِ «عالمِ الغَيبِ والمَلكوتِ»، وأَخَذُوا اللَّامَ من الوَسطِ «عالمِ البَرزخِ والجَبروتِ»، وهو من حُروفِ اللِّسانِ الذي له العِبارةُ والتَّلوُّنُ في الكَلامِ، فكان مَجموعُ هذه الحُروفِ التي جَعَلوها أُصولًا في أَوزانِ الكَلامِ مئةً وثمانين دَرجةً، وهو شطرُ الفَلَكِ الظَّاهرِ، وهو الذي يَكونُ له الأثَرُ في التَّكوينِ، والشطرُ الغائبُ لا أثَرَ له...»[٢].

وكذلك ما فيها من قُوَّةٍ رُوحانيةٍ، كما يَبدُو من قَولِه «عن الميمِ والواوِ والنُّونِ» بأنَّها حَرفُ وصلةٍ واتِّصالٍ بهذه العَوالمِ، ونَظرتُه إلى الحُروفِ على أنَّها مَخلوقاتٌ يَشمَلُها عُمومُ الحَياةِ عنده، ومن ثَم يُمكِنُ اعتِبارُ هذه الأُمورِ التي تُشبِهُ الأشياءَ الجامِدةَ أُمَّةً حيَّةً لها كُلُّ اعتِباراتِ الأُمَمِ الحَيَّةِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٩٠، ٢/ ١٢٢، «الجلالة»: ورقة ٢٧ أ.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٧٣٢، انظر التطبيق على اسم الجلالة، كتاب «الجلالة»: ورقة ٢٦ ب، مجاميع ٣٣٢ دار الكتب المصرية.

المَخلوقةِ، أي: إنَّها عالَمٌ مَحكومٌ بمِثلِ هذه القَوانينِ التي تَحكُمُ تلك العَوالمَ الأُخرَى. وهي عنده صادِرةٌ عن فَلَكِ الكَواكبِ الثَّابتةِ عنده، ويَبدُو أن هذا هو رَأيُ «المكِّيِّ»، فتَأثيرُ الفَلَكِ في العالمِ بالتَّكوينِ يَعترِفُ به ابنُ عربي والعِلمُ الحَديثُ، كما سبَقَت الإشارةُ.

ولذلك تَظهَرُ في الإنسانِ في حِينِها، على هَيئةِ حُروفٍ ثَمانيةٍ وعِشرينَ تُقابِلُ مَنازِلَ القَمرِ، وذلك راجِعٌ إلى التَّطابُقِ، بحُكمِ العَلاقاتِ، وهو قانونٌ عامٌّ للرَّمزيَّةِ[١].

وعلى هذا الضَّوءِ تُصبِحُ الحُروفُ إذًا مَخلوقًا من المَخلوقاتِ الحَيَّةِ، لعُمومِ الحَياةِ المَنفوخةِ في أيِّ صُورةٍ كانت عند الشَّيخِ، على ما سنَرَى في بابِ العالَمِ: «فليس المَطلوبُ عند المُحقِّقينَ الصُّورةَ المَحسوسةَ لفظًا ورَسمًا ورَقمًا، وإنَّما المَطلوبُ المَعانِي التي تَضمَّنَها هذا الرَّقمُ أو هذا اللَّفظُ»[٢].

ويَقولُ: «واعلَمْ أنَّه ما قسَّمنا الحُروفَ تَقسيمَ مَن يَعقِلُ على طَريقِ التَّجوُّزِ، بل ذلك على الحَقيقةِ، فإنَّ الحُروفَ عندنا وعند أَهلِ الكَشفِ والإيمانِ حُروفُ اللَّفظِ، وحُروفُ الرَّقمِ، وحُروفُ التَّخيُّلِ، أُمَّةٌ من جُملةِ الأُمَمِ، لصُوَرِها أَرواحٌ مُدبِرةٌ، فهي حَيَّةٌ ناطِقةٌ تُسبِّحُ اللهَ بحَمدِه، طائعةٌ لرَبِّها، فمنها ما يَلحَقُ بعالَمِ الجَبروتِ، ومنها ما يَلحَقُ بعالَمِ المَلكوتِ،

(١) «عقلة المستوفز»: ٦٧، «الفتوحات»: ١/ ٨٧، ١١٥، ١٢٣، ٧٣٢، انظر تطبيقات متعددة في الفلك والفصول وساعات النهار. إلخ خلال اعتبار حروفي رمزي لكلمة شهادة في «كيمياء السعادة»: ورقة ٢ أ- ٥ أ، مقال ممتاز عن علم الحروف لجينوفي: «الرموز الأساسية»: ٦٨- ٧٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٧٩.

ومنها ما يَلحَقُ بعالَمِ المُلكِ، فما الحُروفُ عندنا كما هي عند أَهلِ الحِجابِ، الذين أَعماهم اللهُ وجعَلَ على بَصرِهم غِشاوةً وهم يَنظُرونَ، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ۝١٩٨﴾[1].

فإذا قال العَبدُ: لا إلهَ إلَّا اللهُ. كان خَلَّاقًا لهذه الكَلِماتِ، فتُسبِّحُ خالِقَها، ويَحِقُّ لها ذلك، والحَقُّ مُنزَّهٌ بالأَصالةِ لا بتَنزيهِ المُنزِّهِ»[2].

ولهذا يَعتبِرُ صُورةَ الحُروفِ كسائرِ الأجسامِ، هي كمِزاجٍ مُعيَّنٍ يَتطلَّبُ رُوحًا مُعيَّنةً، ويَرَى كَلامَ العالِمِ لا يعدمُ، بل يَملأُ العالَمَ، وذلك ما يَراه أَهلُ الكَشفِ ويَفترِضُه بَعضُ العُلَماءِ المُحدثينَ على ضَوءِ المَوجاتِ الصَّوتيَّةِ التي يَتسَبَّبُ فيها الصَّوتُ المَنطوقُ[3].

وتلك الحَياةُ بطَبيعةِ الحالِ تَأتِي عن طَريقِ الأَسماءِ المُمَدَّةِ لها، أو عن طَريقِ التَّجلِّي، وهو عامٌّ في الأشياءِ[4]، فكان لا عَجبَ إذًا أن تَكونَ أُمَّةً مُكلَّفةً، وأقطابًا وأَبدالًا، وإن لم يَكُنْ ذلك كتَكليفِ الآدَميِّينَ[5]، وأن يرَى أن لكُلِّ إنسانٍ من جِسمِه نَصيبًا، وإن خَفِي هذا الوَجهُ أحيانًا كَثيرةً[6].

فالعالِمُ «جينو» يَعتبِرُ العالمَ لُغةَ المُطلَقِ، التي تُعتَبرُ أَشكالُها التَّعبيريَّةُ المُتنوِّعةُ تَعبيرًا عن اللُّغةِ الأصليَّةِ، أو الكُلِّيةِ، كما يَرَى ابنُ عربي، وهنا

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٩٠، «الميم والواو النون»: ١ انظر «الفتوحات»: ١/ ١٠٤، ٤/ ٢٩١.

(٢) المراجع السابقة، الأعراف: ١٩٨.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٦١، انظر ١/ ١٦٨، ١٩٠-١٩١.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٧٥، ٢/ ١٧٣، انظر من هذا البحث: ٣/ ٦٥-٨٤.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٥٢، ٧٨، انظر رمز الألف للقدرة: ١/ ١٠٦.

(٦) «الفتوحات»: ٤/ ١٥٥، ٢/ ١٩٣.

تَنمحِي الفُروقُ بين اللُّغةِ وبين أيِّ شَكلٍ رَمزيٍّ آخَرَ[١].

ومن بين الزَّوايا الأساسيَّةِ في عِلاجِ الرَّجلِ للحُروفِ زاويتانِ أَساسيَّتانِ، كان لهما صَداهما في الفِكرِ الإسلاميِّ الصُّوفيِّ والشِّيعيِّ:

الأُولى: هي القِيمةُ العَدديَّةُ للحُروفِ بحِسابِ الجُمَّلِ الصَّغيرِ والكَبيرِ، وهي تَبدَأُ بتَرتيبِ «أبجد هوز» من ١ : ٩، ثم بالعَشراتِ إلى المئةِ، ثم بالمِئاتِ إلى النِّهايةِ (٢)، ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي يَذكُرُ لنا قِيمًا عَدديَّةً خاصَّةً به في مُقابِلِ الجُمَّلِ الكَبيرِ، الشَّائعِ الذِّكرِ في نُصوصِه، والذي يُسنِدُ استِخدامَه إلى أَهلِ الأنوارِ، وهم طائفةٌ مَخصوصةٌ من الصُّوفيَّةِ عنده، إلى جانِبِ أَهلِ الأُنسِ وغَيرِهم، مِثلِ جَعلِه قِيمةَ الغَينِ ٩٠٠ بدلًا من ١٠٠٠، وهي مُرونةٌ في العِلمِ لا نَدرِي تَبريرَها عنده، وإن كان يُمكِنُ القَولُ بأَنَّ هذا يَجعَلُ من قِيمةِ عِلمِ الحُروفِ قِيمةً كَشفيَّةً وذاتيَّةً، كما سنرَى في الجانبِ التَّأثيريِّ للحُروفِ[٢].

ويُنبِّهُنا ابنُ عربي إلى تَفاوُتِ القِيمةِ في حالةِ استِخدامِ الحُروفِ، عند التَّغيُّرِ من التَّعريفِ إلى التَّنكيرِ، ومن الأُلوهيَّةِ إلى الإنسانِ، ويَتخِذُه رَمزًا لتَبايُنِ حَقائقِ العَبدِ والرَّبِّ، «فلو وقَعَ الاشتِراكُ في الحَقائقِ لكان إلهًا واحِدًا، أو عَبدًا واحِدًا، أعنِي عَينًا واحِدةً، وهذا لا يَصِحُّ، فلا بُدَّ أن تَكونَ الحَقائقُ مُتبايِنةً ولو نُسِبت إلى عَينٍ واحِدةٍ»[٣].

وهذه القِيمةُ تَقومُ بوَظيفةٍ تَنبؤيَّةٍ، مِثلِ التَّنبؤِ بفَتحِ قِلاعِ «رباح، والأركو،

(١) انظر مقالته التي يستشهد فيها كثيرًا بابن عربي، علم الحروف في الرموز الأساسية: ٦٨-٧٤، انظر له الكلمة والرمز في نفس المرجع: ٣٣-٣٨، «الفتوحات»: ٢/ ٣٣١-٣٣٢، تعريف ابن عربي للغة في الإصلاحات: ٧٦٩.

(٢) وتختلف القيمة بالنسبة للصغير.

(٣) انظر على وجه العموم الجزء الأول من «الفتوحات المكية»، على سبيل المثال: ٦٥-٧٦، ٤/ ٢٢٠، «كتاب الياء»: ٥، انظر «الفتوحات»: ١/ ٥٣، ٢/ ١٩٣.

وكركوس» سنةَ ٥٩١هـ، وفَتحِ بَيتِ المَقدسِ[١]، واستِنتاجِ صاحِبِ «السِّرِّ المَكتومِ» من مُقدمةِ «عنقاء مغرب» لابنِ عربي ظُهورَ المَهديِّ وعيسى والدَّجَّالِ سنةَ ١٤٥٠ إلى ١٤٧٠[٢]، واستِنتاجِ يحيى رَمزيةَ «ألف» للقُطبِ برَقمِ إحدَى عشرَ ومئةٍ.

وسوف تَزيدُ القَضيَّةُ وُضوحًا إذا أَشَرنا إلى مُلاحَظةِ يحيى في التَّفرقةِ بين اللُّغةِ المُقدَّسةِ التي لها صِلةٌ بالوَحيِ الإلهيِّ، واللُّغةِ التي ليست لها هذه السِّمَةُ، فالأخيرةُ لا تَملِكُ هذه القِيمةَ الرَّمزيَّةَ على وَجهِ العُمومِ، وهي نَفسُ الفِكرةِ التي يُشيرُ إليها ابنُ عربي في قَولِه في أَحدِ أبوابِ «الفُتوحاتِ»: «وفيه عِلمُ خَواصِّ الأسماءِ الإلهيَّةِ، من حيث تَركيبُ حُروفِ ذلك الاسمِ، حتَّى إذا تُرجِمَ بلِسانٍ آخَرَ لم يَكُنْ له تلك الخاصِّيَّةُ، فإنَّه لا فَرقَ بين مِزاجِ حُروفِ الكَلِمةِ إذا تَركَّبَت، ومِزاجِ أَجسامِ المَعدنِ أو النَّباتِ أو جِسمِ الحَيوانِ...»[٣].

ولذلك يُدينُ يحيى المُحاولاتِ الغَربيَّةَ الحَديثةَ لتَذوُّقِ لُغاتِ العربِ على هذا النَّحوِ. والسِّمةُ الثَّانيةُ هي قُوَّةُ الحُروفِ التَّأثيريَّةُ، يَقولُ في بِدايةِ كِتابِ «الميمِ والواوِ والنونِ»: «الحَمدُ للهِ فاتِحِ الغُيوبِ وشارِحِ الصُّدورِ، وعاطِفِ الأَعجازِ على الصُّدورِ،... وواهِبِ العُقولِ أَنواعَ المَعارِفِ عند الوُرودِ، ومُحلِّيه بها عند الصُّدورِ، فخَصَّص أَهلَ المَعروفِ بخَصائصِ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٢٠، انظر مثلا أكثر تعقيدا في «كتاب الباء».

(٢) «السر المكتوم»: ورقة ١٤ أ.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٦١، انظر: ١/ ١٦٨ - ١٦٩، ٢/ ١٩٣، وقارن يحيى: في «الرموز الأساسية»: ٩٣، «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ١٣٤.

الأسماءِ وخَواصِّ الحُروفِ، جاعِلِ الحُروفِ أُمَّةً من الأُمَمِ، مُودِعِها ما تُعطِيه ذَواتها من الحِكَمِ، عند تَرتيبِها وانفِرادِها مع الهِممِ كـ «ف ش غ»، فهذه حُروفٌ مُفردةٌ، وهي من جُملةِ ما تُفيدُ من الكَلِمِ»[١].

وعن عَملِ الحُروفِ المُركَّبةِ والمُفرَدةِ يَقولُ: «واعلَمْ أن الحُروفَ كالطَّبائعِ والعَقاقيرِ، لا بل كالأشياءِ كُلِّها، لها خَواصٌّ بانفِرادِها، ولها خَواصٌّ بتَركيبِها، وليس خَواصُّها بالتَّركيبِ لأَعيانِها، ولكنَّ الخاصِّيَةَ لأُحَديَّةِ الجَمعيةِ، فافهَمْ ذلك حتَّى لا يَكونَ الفاعِلُ في العالمِ إلَّا الواحِدَ؛ لأنَّه دَليلٌ على تَوحيدِ الإلهِ، فكما أنَّه واحِدٌ لا شَريكَ له في فِعلِ الأشياءِ، كذلك سَرَت الحَقيقةُ في الأفعالِ المَنسوبةِ إلى الأكوانِ، أنَّها لا تَصدُرُ منها إذا كانت مُركَّبةً إلَّا لأُحديةِ ذلك التَّركيبِ، وكُلُّ جُزءٍ على انفِرادِه له خاصِّيةٌ تُناقِدُ خاصِّيةَ المَجموعِ، فإذا اجتمَعَ اثنانِ فصاعِدًا أعطَى أثرًا لا يَكونُ لكُلِّ جُزءٍ من ذلك المَجموعِ على انفِرادِه، كسَوادِ المِدادِ، حَدَث السَّوادُ عن المَجموعِ لأُحَديةِ الجَمعِ، ومن هنا تَعلَمُ أن الحَرفَ الواحِدَ له عَملٌ ولكن بالقَصدِ، كما عَمِل «ش» في لُغةِ العَربِ.

وأمَّا ﴿كُن﴾ فهو من فِعلِ الكَلِمةِ الواحِدةِ «لا من فِعلِ الحَرفِ وخاصِّيتِه في الإيجادِ، وله شُروطٌ» مع هذا يَتأدَّبُ أَهلُ اللهِ مع اللهِ[٢].

ويَحسِمُ ابنُ عربي، بتَمكُّنِه من أُسسِ هذا العِلمِ، قَضيَّةَ الخِلافِ حولَ عَملِ الحَرفِ الواحِدِ على ضَوءِ الاستِحضارِ الخَياليِّ الذي أَشَرنا

(١) ص١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠.

إليه فيما سبَقَ، وعَملُ الأخيرِ أقوَى من الحُروفِ اللَّفظيةِ والرَّقميةِ، أو الشَّكليةِ المَوضوعةِ في جَدولٍ كالجَدولِ الذي وَضَعه أحَدُ تَلاميذِ جَعفرٍ الصَّادِقِ وخطَّأه ابنُ عربي[١]، وهنا نرَى ابنَ عربي يَعتبرُ الهِمَّةَ رُوحًا للحَرفِ المُستحضِرِ للشَّكلِ، يَقولُ: «وهذا الفِعلُ بالحَرفِ يُعبِّرُ عنه بَعضُ مَن لا عِلمَ له بالهِمَّةِ والصِّدقِ، وليس كذلك، وإن كانت الهِمَّةُ رُوحًا للحَرفِ المُستحضِرِ... وهذه الحَضرةُ تَعُمُّ الحُروفَ جَميعَها كُلَّها، لَفظَها ورَقمَها»[٢].

ولكنَّه يَبدُو في نُصوصٍ أُخرَى قائمًا بالفِعلِ لمُجرَّدِ الخاصِّيةِ، يَقولُ عن الآيةِ التي نزَلَت في «بِلعامَ بنِ باعُوراءَ»: ﴿ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا﴾: «فدلَّ أنَّها كانت عليه كالثَّوبِ، فإنَّه أُعطِي الحُروفَ فكان يَفعَلُ بالخاصِّيةِ لا بالصِّدقِ»[٣].

ولكنَّ ابنَ عربي يُخالِفُ الاتِّجاهاتِ الحُروفيةَ التي سنُشيرُ إليها بعد قَليلٍ، بإدانةِ هذه النَّاحيةِ العَمليَّةِ التي تَنحطُّ إلى مَرحلةِ الانحِطاطِ السِّحريِّ للرُّموزِ، على حدِّ تَعبيرِ تِلميذِه عبدِ الواحِدِ يحيى، إذ إنَّها تَنقطِعُ عن المُستوَى الرَّمزيِّ الأعلى بالنَّظرِ إلى العَملِ المَمقوتِ، ولذلك نَراه يَقولُ: «وهو عِلمٌ مَمقوتٌ عَقلًا وشَرعًا».

ويَقولُ عن الطَّائفتينِ اللَّتينِ اختَلَفَتا حَولَ عَملِ الحَرفِ الواحِدِ: «ولو لا أنِّي آلَيتُ عَقدًا ألَّا يَظهرَ منِّي أثَرٌ عن حَرفٍ لأَريتُهم من ذلك عَجبًا».

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٩٠-١٩١، وقارن جداول البوني في «شمس المعارف».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩١.

(٣) «أيام الشأن»: ٥٦، الأعراف: ١٧٥.

ويَقولُ عن الانفِعالاتِ عن الحُروفِ الشَّكليةِ السَّابِقِ ذِكرُها: «وقد رَأَينا مَن قرَأَ آيةً من القُرآنِ وما عنده خَبرٌ، فرَأَى أثرًا غَريبًا حَدَث، وكان ذا فِطنةٍ فرَجَع في تِلاوتِه من قَريبٍ ليَنظُرَ ذلك الأثرَ بأيِّ آيةٍ يَختصُّ، فجَعَل يَقرأُ ويَنظُرُ، فمَرَّ بالآيةِ التي لها ذلك الأثَرُ، فرَأَى الفِعلَ فتَعدَّاها فلم يرَ ذلك الأثَرَ، وهو عِلمٌ شَريفٌ في نَفسِه، إلَّا أن السَّلامةَ منه عَزيزةٌ، فأَولَى تَركُ طَلَبِه»[١].

ولذلك يَجعَلُ ابنُ عربي كَلامَه في الحُروفِ على الأَسرارِ والرُّموزِ، لا الخَواصِّ العَمليَّةِ: «فإنَّ الكَلامَ على خَواصِّ الأشياءِ يُؤدِّي إلى تُهمةِ صاحِبِه وإلى تَكذيبِه في أَكثرِ الأوقاتِ. أمَّا تُهمتُه في دِينِه: فهو أن يَكونَ من أَهلِ الكَشفِ والوُجودِ، فيُلحَقَ بأَهلِ السِّحرِ والزَّندقةِ، وربَّما يُكفَّرُ، فهو يَتكلَّمُ على الأَسرارِ التي أَودَعَها اللهُ في مَوجوداتِه، وجَعَلها أُمَناءَ عليها، والنَّاسُ يَنسبونَه إلى أن يَقولَ بنِسبةِ الأَفعالِ إليها، فيُكفِّرونَه بذلك، فيَأثَمونَ عند اللهِ، حيث لم يُوفُّوا من النَّظرِ في حَقِّنا ما يَجِبُ عليه.

وأمَّا وَجهُ تَكذيبِهم: فإنَّ المُجرِّبين لهذه الأشياءِ يَنبغِي أن يَكونُوا عارِفينَ بصُوَرِ التَّركيبِ وأَوقاتِه... وغَيرِ ذلك، فمتى نَقَصَه دَقيقةً من ذلك بَطَل العَملُ المَقصودُ، فيَقولُ: «إنَّه أَخطأَ في التَّركيبِ، أو لم يُحسِنْ، وإنَّما يُزكِّي نَفسَه ويَقولُ: إن فُلانًا يَكذِبُ؛ فإنِّي جَرَّبتُ ما قال وما وَجدتُ له أَثرًا، فالسُّكوتُ عن العُلومِ العَمليَّةِ بأَهلِ طَريقتِنا أَولَى من كُلِّ وَجهٍ، بل هو حَرامٌ عليهم بَسطُها، بحيث يُدرِكُها الخاصُّ والعامُّ، فيَستعينُ بها المُفسِدونَ على فَسادِهم، وغايَتُه أن وَضَعنا نحن منها في كُتبِنا إيماءً لأَصحابِنا، حيث وَثِقنا

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٩٠-١٩١.

أنَّه لا يَعرِفُ مَن أشَرنا إليه سواهم، فلا يَصِلُ إليها مَن ليس منهم، ولا أُبالي من تَكذيبه إيَّايَ إذا سَلِمَ لي دِيني والحَمدُ للهِ»[١].

وقد انعَكَس هذا في مَوقِفِه من قَضيَّةِ الاسمِ الأعظَمِ، يَقولُ مُعلِّقًا على حالةِ ابنِ باعوراءَ وأَمثالِه: «فمِثلُ هذا لا يَغترُّ به المُحقِّقُ، وإنَّما فَرَحُه بما تَحقَّقَ به، كما قِيل لأبي يزيدَ: ما اسمُ اللهِ الأعظَمُ؟ قال[٢]: اصدُقْ وخُذْ أيَّ اسمٍ شِئتَ. وأَحالَه على التَّحقيقِ لا على النُّطقِ واللَّفظِ، فقال تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَـٰنَ﴾[٣].

وأخيرًا لا بُدَّ لنا من الإشارةِ إلى أن وَسيلةَ الحُروفِ الرَّمزيَّةِ قد طُبِّقت في جَميعِ قَضايا الرَّجلِ الهامَّةِ، فسوف نَراها في مَعرِفةِ الحَقِّ وتَنزيلِه، كما لا تَتصِلُ بَعضُ الحُروفِ، وعَدمِ مَعرِفةِ الذَّاتِ ومُشاهَدتِها، وهو ما يُسمِّيه أَلِفَ الذَّاتِ، والعَلاقةِ بين الحَقِّ والخَلقِ مَرموزًا لها بـ «لا»، وخَلقِ العالَمِ والوَحدةِ والكَثرةِ مَرموزًا لها بالألِفِ المُساوِي للواحِدِ، فالألِفُ تَنشَأُ عنه الحُروفُ كما تَنشَأُ الأعدادُ عن الواحِدِ، ونَظريَّةِ الكَلِمةِ المَرموزِ إليها بالباءِ، وتَحقُّقِ الإنسانِ الكامِلِ بالصِّفاتِ.. إلى آخِرِ هذه القَضايا الهامَّةِ التي سنَعرِضُ لها في هذا البَحثِ.

ولكن لا بُدَّ لنا من التَّساؤُلِ بوَجهٍ عامٍّ عن مَدَى العَلاقةِ في هذه الوَسيلةِ

---

(١) «الميم والواو والنون»: ٧-٨، انظر موقفه من العلوم المهلكة في «الفتوحات»: ٢/ ٥٨٢، عبدالواحد يحيى في «الرموز الأساسية»: ٣٩٣، وهامش ٤، بالفرنسية.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) «الفناء في المشاهدة»: ٧، انظر «الفتوحات»: ٢/ ١٢١-١٢٢، ٣٠٠، «الأمر المحكم»: ورقة ١٣٠ أ، «شذرات الذهب»: ٥/ ٢٠٠، المجادلة: ٣٢.

الرَّمزيَّةِ بين ابنِ عربي والاتِّجاهاتِ الغُنُوصِيَّةِ الأُخرَى، التي اصطَنَعَتها فِرقُ الحُروفيَّةِ كأَتباعِ «الفيثاغورية» واليَهوديةِ، وابنِ مَسرَّةَ وابنِ قَسِيٍّ وابنِ بَرَّجانَ، وجَعفرٍ الصَّادِقِ، وجابرِ بنِ حيَّانَ، والحلَّاجِ، ونسيمي التُّركيِّ، والتِّرمذيِّ، والإسماعيليَّةِ على وَجهِ العُمومِ[١].

الواقِعُ أن ابنَ عربي يَذكُرُ مُعظَمَ هذه الاتِّجاهاتِ والشَّخصياتِ صَراحةً، ويَذكُرُ نِقاطَ الالتِقاءِ والاختِلافِ، ويَقومُ بتَصحيحِ حَقائقِ عِلمِ الحُروفِ أَحيانًا:

أمَّا «الفيثاغورية» واليَهوديةُ فلم يَذكُرِ اتِّجاههما صَراحةً، وإن ذَكَرهما في مَواقِفَ مُعيَّنةٍ، وخاصَّةً فيما يَتصِلُ بوَسيلةِ الأَعدادِ الرَّمزيَّةِ فيما يَتعَلَّقُ بالأُولى كما سنَرَى بعد قَليلٍ، وكذلك ابنُ سِينا الذي شارَكَ جابرًا في الاتِّجاهِ الحُروفيِّ الذي أَخَذَ طابَعًا مُوسَّعًا عند ابنِ عربي فيما يرَى «كوربان».

وأمَّا الحلَّاجُ فيَحكِي عنه رُؤيتَه للاسمِ الأعظَمِ وكِسوتَه المُسفرةَ بـ «ورسٍ أو زَعفرانٍ»، فـ «هكذا رآه الحُسينُ بنُ مَنصورٍ»[٢]، ويَعترِفُ بأنَّه قد أَخَذَ عنه اصطِلاحَه الذي وَضَعه عن طُولِ الحَرفِ وعَرضِه، وإن كان يُعمِّمُ المعنَى بالنِّسبةِ لبُعدَي العالمِ المادِّيِّ والرُّوحيِّ، لا الفِعلِ في الأَرواحِ وهو الطُّولُ، وفي الأَجسامِ وهو العَرضُ، هذا الفِعلُ الذي تَمكَّنَ منه عيسى

(١) «الفكر الشيعي»: ٢٠٧.

(٢) انظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ٣/ ٣٥٨، «كتاب الميم والواو والنون»، «تاريخ الفلسفة»، لكوربان ١٣٤، «الرموز الأساسية»: ١٥٠، «في التصوف»: ٩١، انظر «الفتوحات»: ١/ ١٦٩، ٢/ ١٢٢، ٣٠.

عليه السلام بصُورةٍ واضِحةٍ؛ ولذلك يُسمِّيه بالعِلمِ العيسويِّ، فيَقولُ: «فمِن نَفسِ الرَّحمنِ جاءَ العِلمُ العيسويُّ إلى عيسى، فكان يُحيي الموتَى... وهذا العِلمُ هو المُتعلِّقُ بطُولِ العالمِ، أعنِي العالَمَ الرُّوحانيَّ، وهو عالمُ المَعانِي والأَمر، ويَتعلَّقُ بعَرضِ العالَمِ، وهو عالمُ الخَلقِ والطَّبيعةِ والأَجسامِ، والكُلُّ للهِ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾(١)، ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾... وهذا كان من «عِلمِ الحُسينِ بنِ مَنصورٍ» رحمه الله، فإذا سَمِعتَ أَحدًا من أَهلِ طَريقتِنا يَتكلَّمُ في الحَرفِ فيَقولُ: «إن الحَرفَ الفُلاني طُولُه كذا ذِراعًا، أو شِبرًا، وعَرضُه كذا، كالحلَّاجِ وغَيرِه، فإنَّه يُريدُ بالطُّولِ فِعلَه في عالَمِ الأَرواحِ، وبالعَرضِ فِعلَه في عالمِ الأَجسامِ، ذلك المِقدارُ المَذكورُ الذي يُميِّزُه به. وهذا الاصطِلاحُ من وَضعِ الحلَّاجِ»(٢).

وأمَّا ابنُ مَسرَّةَ الذي أَشَرنا إلى صِلةِ ابنِ عربي به، فقد قَرأ ابنُ عربي كِتابَه في الحُروفِ، وهو ما يَذكُرُه عند حَديثِه عن رَمزيَّةِ أَركانِ البَيتِ، ورَمزيَّةِ الحَجرِ الأَسودِ، لما يُمكِنُ مُشاهَدتُه من الذَّاتِ(٣).

ولكنَّه يُبعِدُه، على عَكسِ «كوربان»، عن التَّيارِ الحُروفيِّ الباطِنيِّ المُنحرِفِ، فيَقولُ: «فكلامُنا على أَسرارِه «عِلمَ الحُروفِ» كطَريقةِ ابنِ مَسرَّةَ الجَبليِّ وغَيرِه، لا على خَواصِّه»(٤).

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٦٩، ٢/ ١٢٢، ٣٠٠، «في التصوف»: ٩١.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٨١، انظر بلاثيوس في «ابن مسرة»: ٩١، «الخيال الخلاق»، لكوربان: ٢٥٦ - ٢٥٨، و«تاريخ الفلسفة» له: ٣٢٩ - ٣٣٥.

(٤) «الميم والواو والنون»: ٧.

والواضِحُ من النصِّ أن ابنَ عربي يُفرِّقُ بين الاتِّجاهِ الحُروفيِّ المُنحرِفِ المُعتَمِدِ على الخَواصِّ العَمليَّةِ، وبينه عند مَشايخِه من الصُّوفيَّةِ، من أَمثالِ ابنِ مَسرَّةَ وابنِ قَسِيٍّ في «خَلعِ النَّعلينِ»، «وابنِ بَرَّجانَ»؛ لأنَّ التَّجرِبةَ الصُّوفيَّةَ تَجرِبةُ كَشفٍ ذاتيٍّ مُلتزِمٍ بقَواعِدِ الشَّرعِ.

ولذلك نَراه يَقولُ بأنَّه على عِلمٍ بعُلومِ ابنِ قَسِيٍّ بغَيرِ واسِطةٍ، ولكن يَنبغِي علينا أن نُشيرَ إلى نَقدِه لابنِ برَّجانَ لمُحاوَلتِه أَخذَ هذا العِلمِ عن طَريقٍ تَعليميٍّ، يَقولُ: «وهذا العِلمُ من هذه الحَضرةِ «حَضرةِ الفَتحِ»، ولكن عبدُ السَّلامِ أبو الحَكمِ بنُ بَرَّجانَ ما أَخَذَه من هذا، فوقَعَ له غَلطٌ وما شَعَر به النَّاسُ، وقد بَيَّناه لبَعضِ أَصحابِنا حين جاءَنا بكِتابِه، فتَبيَّن له أنَّه غَلِط في ذلك، ولكن قارَبَ الأمرَ، وسَبَبُ ذلك أنَّه أدخَلَ عليه عِلمًا آخَرَ فأَفسدَه، وهذا كُلُّه من سورة الفَتحِ»[(١)].

وأمَّا جَعفرٌ الصَّادِقُ، وتِلميذُه جابرُ بنُ حيَّانَ، فيَذكُرُ لنا ابنُ عربي أنَّه كان له اتِّصالٌ بأَحَدِ تَلاميذِ جَعفرٍ الصَّادِقِ، يَقولُ عن فَلَكِ الكَواكبِ الثَّابتةِ: «وهذا الفَلَكُ هو فلَكُ الحُروفِ، من هنا انتَشأت في عالمِ الأَجسامِ على الثَّمانيةِ والعِشرينَ مَنزِلةً، ثَمانيةٌ وعِشرونَ حَرفًا على المَخارِجِ المُستَقيمةِ، ثم حُروفٌ خَرَجت عن حَدِّ الاستِقامةِ في الإنسانِ وغَيرِه من الحَيواناتِ، كالحُروفِ بين الباءِ والفاءِ، وكالحُروفِ بين السِّينِ والشِّينِ، وكحُروفِ الخَيشومِ.. وهكذا في الحَيواناتِ، وأخبَرَني بَعضُ العُلَماءِ من تلاميذِ جَعفرٍ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٢٠، انظر: ٤/ ١٢٩، «الميم والواو والنون»: ١.

الصَّادِقِ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّه أَوصَلَها إلى سَبعةٍ وسَبعينَ حَرفًا في الحَيواناتِ»[١]. وربَّما كان هذا التِّلميذُ هو الذي صَنَع الجَدولَ الحُروفيَّ المَبنيَّ على الحَرارةِ والبُرودةِ، والرُّطوبةِ واليُبوسةِ المُشارِ إليها في «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»[٢].

ويَذكُرُ لنا جَعفرٌ الصَّادِقُ نَفسُه، فيُشيرُ في التَّجلِّياتِ إلى معنَى الطِّلسمِ عنده، وهو «المُسلَّطُ على مَن وُكِّل به»، كما يَذكُرُ لنا رَأيَه في الأشكالِ والحُروفِ، ويَعزو قَولَه بالأَشكالِ الحَيوانيَّةِ إلى أَحَدِ تَلاميذِه، أعنِي جَعفرًا الصَّادِقَ، ويَعتبِرُ نَفسَه رُوحيًّا حَسنةً من حَسناتِه، يَقولُ: «وهذه طَريقةُ الإمامِ جعفرٍ الصَّادِقِ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغَيرِه، كان يَقولُ بصُوَرِ الحَيواناتِ والأَشكالِ، ووَضعِ الحُروفِ عليها، ونحن لا نَقولُ بصُوَرِ الحَيواناتِ، لكن نَقولُ بالأشكالِ، وما أظُنُّ -واللهُ أَعلَمُ- إلَّا أنَّه مَكذوبٌ عليه في ذلك من حيث إنَّه صَوَّرها أو أمَرَ بها، وأمَّا إن كان نَبَّه عليها فصَوَّرها التِّلميذُ من غَيرِ مَعرِفةٍ منه - فهو الذي يَليقُ بمَقامِه وبرُتبتِه، فإنَّه أجَلُّ من أن يَجريَ عليه لِسانُ ذَنبٍ، فإنِّي وإن كُنتُ من بَعضِ حَسناتِه لا أَقولُ بهذا، فأَحرَى مِثلُ ذلك السَّيِّدِ المُجتبَى نَسبًا وعِلمًا»[٣].

ولكنَّ هذا الاعتِرافَ من ابنِ عربي لا يَعدو في مَجالِ الحُروفِ سوى: إدانةِ ما قامَ به الإسماعيليَّةُ، والاتِّجاهُ الباطِنيُّ الحُروفيُّ على وَجهِ العُمومِ، وخاصَّةً إلصاقَ مَجموعةِ «الجَفرِ» إلى جعفرٍ الصَّادِقِ وتِلميذِه جابرٍ

(١) «عقلة المستوفز»: ٦٧.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩.

(٣) «الميم والواو النون»: ٥-٦، «التجليات»: ٥١٨، مخطوط دار الكتب المصرية مجاميع ٣١.

الصُّوفيِّ، الذي لم يَكُنْ شِيعيًّا كما يرَى ابنُ خلدونَ، إلَّا بالمعنَى السُّنِّيِّ المُعتدلِ الذي يَنتمِي إليه الأئمَّةُ أنفُسُهم، وهذا ما أشَرنا إليه في الوَسيلةِ الرَّمزيَّةِ السَّالِفةِ[١]، فالعِلمُ بالحُروفِ عند الصُّوفيَّةِ كما أَشَرنا تَجرِبةٌ ذاتيَّةٌ يَشترِكُ فيها مع الإمامِ وغَيرِه، فعن طَريقِ المُنازَلةِ الكَشفيَّةِ يَأتي هذا العِلمُ مع رِفاقِه من عُلومِ الرَّمزِ لرِجالِ الرُّموزِ، يَقولُ: «وأَخصُّ صِفاتِ مَنزلِ الرُّموزِ تَعلُّقُ العِلمِ بخَواصِّ الأَعدادِ والأَسماءِ، وهي الكَلِماتُ والحُروفُ، وفيه عِلمُ السِّيمياءِ»[٢]. ويَقولُ: «عِلمُ هذا مَوقوفٌ على الكَشفِ، فابحَثْ عليه بالخَلوةِ والذِّكرِ والهِمَّةِ»[٣].

ومن ثَم يُمكِنُ أن نَفهمَ رَمزيَّةَ رُؤيتِه ناكِحًا للنُّجومِ والحُروفِ[٤]، وقَولَه مع التِّرمذيِّ الحَكيمِ بأنَّ هذا العِلمَ من عُلومِ الأَولياءِ، يَقولُ: «وهذا العِلمُ عِلمُ الأَولياءِ، وبه تَظهَرُ أَعيانُ المُمكِناتِ، ألا ترَى تَنبيهَ الحَقِّ على ذلك بقَولِه: ﴿كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾. فظهَرَ الكَونُ على الحُروفِ، ومن هنا جَعَله التِّرمذيُّ عِلمَ الأَولياءِ[٥]، وتلك السِّمَةُ الكَشفيَّةُ واضِحةٌ في تَفسيرِه بحُروفِ

(١) «ملهم الكيمياء»: ٥١، «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ٢٠٢ - ٢٠٩، فيه يحاول كوربان الرد على «راسكا» الذي ينفي التأثير المباشر لجعفر في المؤلفات المعزوة إليه، و«بول كراوس» الذي يعزو هذه المؤلفات إلى تاريخ متأخر لكنه يعتب إلا على كلمات عائمة.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٧٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٧٨.

(٤) «كتاب الباء»: ١.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٩٠، ١٩١، وانظر: ١/ ٥٢-٥٣، ١٨٨، ٢/ ١١٥، ١٤٤ - ١٤٥، ٣٠٠، ٣/ ٦٩، ٢٦١، «الخيال الخلاق»: ١٧٤-١٧٥.

أوائلِ السُّورِ بأنَّها أَسماءٌ لمَلائكةٍ خاصَّةٍ[١].

وإذا حاوَلنا تَأييدَ هذه الفُروقِ بشَيءٍ من التَّطبيقِ، لوَجَدنا ابنَ عربي على سَبيلِ المِثالِ: يَرمُزُ بالهَمزةِ للذَّاتِ، بينما هي رَمزٌ لأسماءِ المُبدعِ الأوَّلِ عند الإسماعيليَّةِ، وكذلك الألِفُ، بينما هي عندهم رَمزٌ للعَقلِ العاشِرِ، والواوُ للرُّوحِ الكامِلِ والبَيتِ المُقدَّسِ والسِّدرةِ، بينما هي عندهم للنُّطقاءِ السِّتَّةِ.

والياءُ عنده للرِّسالةِ المُنقطِعةِ، وعندهم للقائمِ محمدِ بنِ إسماعيلَ الذي يَختِمُ الرُّسلَ بعد أن يَأتيَ. وكذلك تَرمُزُ الشَّهادةُ الثَّانيةُ عندهم لمحمدِ بنِ إسماعيلَ، بينما تَتصِلُ عند ابنِ عربي برَمزيَّةِ الحُروفِ من النَّاحيةِ الصُّوفيَّةِ والكَونيَّةِ.

وهذا ما نُلاحِظُه أيضًا في رَمزيَّةِ كَلِمةِ «محمد»، فبينما نَجِدُ رَمزيَّةً تَتعلَّقُ بالحَقائقِ الكَونيَّةِ في كِتابِه «الشَّجرةُ الكَونيَّةُ»، لا يَتورَّعُ الآخَرونَ عن استِخدامِها في شَكلِ حَيواناتٍ، ولا نَجِدُ عنده مُغالاةَ «المُغيرةِ» و«ماركوس» في اعتِبارِ جِسمِ الحَقيقةِ مُكوَّنًا من الحُروفِ الهِجائيَّةِ. هذا بالإضافةِ إلى ما سبَقَ أن أَشَرنا إليه من أن السِّمةَ العامَّةَ لعِلاجِ ابنِ عربي لرَمزيَّةِ الحُروفِ هي عِرفانيَّةٌ خالِصةٌ، لا شِيعيَّةٌ مُرتبِطةٌ بتَنظيمِ الدُّعاةِ، ولا مُرتبِطةٌ بالأشكالِ ذاتِ الهَدفِ العَمليِّ كما يَبدُو في مَجموعاتِ «الجَفرِ». وبهذا كُلِّه نَستطِيعُ أن نَقولَ ببُطلانِ اتِّهامِ «كوربان والشيبي» بأنَّ ابنَ عربي،

---

(١) «الفتوحات»: باب ١٩٨، انظر: ١/ ١٠١ وما بعدها، ٤/ ٢٢٠، «الإسرى»: ٧٦- ٨٠، «الميم والواو والنون»: ١.

والصُّوفيَّةَ السُّنِّيينَ على وَجهِ العُمومِ، أَخَذُوا عِلمَ الحُروفِ عن الشِّيعةِ[١].

ط) الأعــدادُ:

تَقدَّمَت الإشارةُ إلى قَولِ ابنِ الأهدَلِ بسَعةِ باعِ ابنِ عربي في العِلمِ الرِّياضيِّ إلى جانِبِ الطَّبيعيِّ والإلهيِّ[٢]، كما تَقدَّمت الإشارةُ إلى أن مَعرِفةَ خَواصِّ الأَعدادِ من خَواصِّ رِجالِ مَنزِلِ الرُّموزِ من الصُّوفيَّةِ، وفي الحَقيقةِ إن فَلسَفةَ ابنِ عربي لا تَقتصِرُ على ما قدَّمناه من قِيَمٍ عَدديَّةٍ للحُروفِ، بل يُقدِّمُ لنا فَلسَفةً مُستقِلَّةً بها، سَيطَرت على كِتاباتِه إلى حَدِّ نَظمِها شِعرًا.

وفيما يَلي نَتعرَّفُ على السِّماتِ العامَّةِ لفَلسَفتِه في الأعدادِ، باذِلِينَ الجُهدَ في استِخلاصِها من نُصوصِه المُتفرِّقةِ، فإنَّنا لم نَستطِعِ الحُصولَ على كِتابٍ له خاصٍّ بالعَددِ كالحُروفِ: وإذا بَدَأنا بالعَددِ واحِد، وَجَدنا نَظريَّةً من أَخصَبِ نَظريَّاتِه، فالواحِدُ كالألِفِ تَتكوَّنُ منه جَميعُ الأَعدادِ، كما تَتكوَّنُ الحُروفُ من الألِفِ كعُودٍ صَوتيٍّ واحِدٍ، ولكنَّه مع ذلك ليس من العَددِ، «فإنَّ الواحِدَ لا يُقالُ فيه عَددٌ»؛ لأنَّ الكَثرةَ والعَددَ يَبدآنِ من الاثنينِ، وبذلك يُصبِحُ صالِحًا للرَّمزِ للوُجودِ الواحِدِ أو الحَقِّ، «فهو لا هو»، وابنُ عربي هنا، وإن كان يَتَّفقُ مع «إخوانِ الصَّفا» والاتِّجاهِ الإسماعيليِّ الفيثاغوريِّ، إلَّا أنَّه يَختلِفُ عنهم في أَمرَينِ: تَفسيرِ الكَثرةِ تَفسيرًا واضِحًا، فهو وُجودٌ مَعنويٌّ مُتكرِّرٌ في مَراتِبَ وَهميَّةٍ، وهي تَرجِعُ إلى أَحكامِ المُمكِناتِ أو الأَعيانِ الثَّابِتةِ. والثَّاني القَولُ بالوُجودِ الواحِدِ بدونِ الوُقوعِ في مَحظورٍ

(١) «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ١٣٤، «الفكر الشيعي»: ٩٤.

(٢) «كشف الغطا»: ١٨٤.

إسلاميٍّ أَساسيٍّ. وعلى هذا الضَّوءِ يُمكِنُ فَهمُ أَقوالِه التَّاليةِ: «الباءُ اختصَّت بالأَوَّليَّةِ، وليس لأحَدٍ ذلك المَقامُ؛ لأنَّها في المَرتبةِ الثَّانيةِ من وُجودِ خالقٍ، والأَوَّليةُ على خالِقٍ مُحالٌ، فبَقِيت الأوليَّةُ لها؛ ولهذا يَنشَأُ العَددُ منها، فإنَّ الواحِدَ لا يُقالُ فيه عَددٌ»[1]. وَقولُه: «والواحِدُ لم يُثَنَّ بغَيرِه أَصلاً، وإنَّما ظهَرَ العَددُ والكَثرةُ في تعرفه في مَراتِبَ مَعقولةٍ غَيـرِ مَجهولةٍ، فكُلُّ ما في الوُجودِ واحِدٌ»[2].

وقَولِه: «والمَعدوداتُ ليست سوى صُوَرِ المَوجوداتِ»[3]. وقَولِه: «العَددُ حُكمُه مُقدَّمٌ على حُكمِ كُلِّ حاكِمٍ»[4].

وأمَّا الاثنين فنُلاحِظُ أن ابنَ عربي لا يَرمُزُ بها إلى العَقلِ الأوَّلِ كما يَفعَلُ «إِخوانُ الصَّفا»، بل يَرمُزُ بها إلى مُقدِّمتَي الإنتاجِ في القِياسِ وغَيرِه من أَلوانِ الخَلقِ، وفي بَعضِ الأَحيانِ نَرَاها تَرمُزُ للبَرزخِ في جَمعِه بين المَحسوسِ والمَعقولِ، في مُقابِلِ رَمزِ الإفرادِ للبَحرِ الأَزَليِّ والجَمعِ للبَحرِ الأبَديِّ، كرَمزَينِ لوَحدةِ الأَصلِ والمُنتهَى، بمعنَى رُجوعِ الوُجودِ الحَقِّ إلى اللهِ»[5].

---

(١) «كتاب الباء»: ٥.

(٢) «كتاب الألف»: ٤١، ٤٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥، ٤١٤ - ٤١٥، ٤٦٠-٤٦١، ٥٩٣، ٢/ ٢١٤، ٤٩٠، ٣/ ٣٢١، ٤٩٣-٥٠٠، ٤/ ١٥٥، وعن كون «الآس» هو الأصل، انظر «التجليات»: ٥٤٢، «الفصوص»: ١/ ٧٧، «كتاب الباء»: ١٩، «الياء»: ٨، عن إخوان الصفا والفيثاغوريين، «رسائل إخوان الصفا»: ١/ ٢٨، «الرموز الأساسية»: ١٢٥-١٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢١٤.

(٥) «الإسرى»: ٧٦ - ٨٠ عن مناجاة أسرار مبادئ الصور.

كما يُلاحَظُ أن الاثنَينِ تَتحوَّلُ إلى مَقولةٍ عامَّةٍ، أي: إلى زَوجيَّةٍ أو شَفعيَّةٍ، رامِزةٍ لكُلِّ ما عدا الحَقَّ، يَقولُ: «فالوَحدانيَّةُ سارِيةٌ، ما ثَم غَيرُها، والتَّثنيةُ مِثلُ الحالِ لا مَوجودةٌ، فإنَّ الحَقيقةَ تَنفيها، ولا مَعدومةٌ، فإنَّ الحَقَّ يُثبِتُها»[١]. ولا نَجِدُ بطَبيعةِ الحالِ عند ابنِ عربي كمُسلمٍ تَركيزَ الثَّنويَّةَ على فَلسَفةِ الاثنَينِ، تَأييدًا للقَولِ بإلهَينِ اثنَينِ[٢]، وعندما نَصِلُ إلى رَمزيَّةِ الثَّلاثةِ الهامَّةِ عند ابنِ عربي: نَجِدُها رامِزةً للحُدودِ المَنطقيَّةِ الثَّلاثةِ، فهي رَمزٌ للإنتاجِ على وَجهِ العُمومِ.

ويَستغِلِ ابنُ عربي في ذلك الكَلِمةَ الإلهيَّةَ ﴿كُن﴾ في الإيجابِ، ليَرى فيها أَصلًا لوُجودِ العَددِ، يَقولُ: «ولما كان الفَردُ لا يَكونُ إلَّا بعد ثُبوتِ الاثنينِ ضَعُف عن عِزَّةِ الوَحدانيَّةِ، فيَقولُ: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا﴾، فلا تَقُلْ طلَبَ الرُّجوعَ إلى الوَحدانيَّةِ، فإنَّ ذلك لا يصِحُّ لأمرَينِ: الأمرُ الواحِدُ أنَّه فَردٌ لا واحِدٌ، والثَّاني أن اللهَ استَجابَ دُعاءَه، فقال: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ﴾[٣]. ويَقولُ: «فأوَّلُ كلِمةٍ تَركَّبت كَلِمةُ: ﴿كُن﴾، وهي مُركَّبةٌ من ثَلاثةِ أَحرُفٍ... فظهَرَت التِّسعةُ التي جَذرُها الثَّلاثةُ، وهي أوَّلُ الإفرادِ، وانتهَت بَسائطُ العَددِ بوُجودِ التِّسعةِ من ﴿كُن﴾، فظهَرَ بـ ﴿كُن﴾ عَينُ المَعدودِ والعَددِ، ومن هنا كان أَصلُ تَركيبِ المُقدِّماتِ من

---

(١) «الألف»: ٤٣-٤٤.

(٢) المرجع السابق، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٤٦٠-٤٦١، ٥٩٢، ٢/ ٢١٤، ٣/ ٤٦٣، ٤/ ١٥٨، «رسائل إخوان الصفا»: ٣/ ١٨٤، ٢٠٣ وما بعدها.

(٣) الأنبياء: ٩٠، «الألف»: ٤٦، «الفتوحات»: ١/ ٤٦٠-٤٦١.

ثَلاثةٍ»[١].

وهنا لا نَجِدُ أيضًا تَركيزَ المَسيحيَّةِ على الثَّلاثةِ، كما يُلاحِظُ إخوانُ الصَّفا، وسوف نرَى فيما بعدُ أن ابنَ عربي بَعيدٌ عن تَثليثِ المَسيحيَّةِ، ولا نَجِدُ رَمزيَّةَ هذا العَددِ للنَّفسِ الكُلِّيةِ[٢]، أمَّا الأربَعةُ فهي أَكمَلُ عَددٍ عنده وعند «الفيثاغوريين» وإخوانِ الصَّفا، ومن ثَم فهي عندَه رَمزٌ للكَمالِ، ورَمزٌ للوُجودِ الواحِدِ، يَقولُ: «والكَمالُ في الأربَعةِ... والأربَعةُ أوَّلُ عَددٍ كامِلٍ؛ ولهذا يَتضمَّنُ العَشرةَ»[٣]، وهي كذلك رَمزٌ لظُهورِ العالمِ كما يُلاحِظُ الشَّيخُ «عبد الواحد يحيى»، ولذلك نَراه عند إخوانِ الصَّفا رَمزًا «للهَيُولَى» بعد النَّفسِ الكُلِّيةِ[٤].

وهنا نَجِدُ تَطبيقاتٍ رَمزيَّةً خِصبةً ومُتنوِّعةً، لقَولِ ابنِ عربي: «إن الوُجودَ على التَّربيعِ قامَ من غَيرِ مَزيدٍ»[٥]، أي: عن الذَّاتِ والنِّسبةِ والتَّوجُّهِ والقَولِ؛ لأنَّ العالمَ رَمزٌ لما كان هناك في البِدايةِ، تَبعًا لقاعِدةِ الرَّمزيَّةِ العامَّةِ: «كُلُّ شيءٍ في الأكوانِ لا بُدَّ أن يَكونَ مُستنِدًا إلى حَقائقَ إلهيَّةٍ»، وعلى هذا الضَّوءِ يَذكرُ لنا ابنُ عربي رُباعيَّاتِ الإرادةِ المُنفعِلةِ عن العِلمِ والقُدرةِ،

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٦٨، «الفصوص»: ١/ ١١٥، «الياء»: ٢٠-٢١، «الألف»: ٤٤.

(٢) «رسائل إخوان الصفا»: ١/ ٢٨، ٣/ ١٨٤، وعن رمزية العدد عند الفيثاغورية انظر من هذا البحث: ٢٢-٢٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٨، ٥٩٣، «الرموز الأساسية»: ١٢٥-١٣٠، بالفرنسية، «كتاب الياء»: ٧، «رسائل إخوان الصفا»: ١/ ٢٦-٢٧.

(٤) «رسائل إخوان الصفا»: ١/ ٢٨، «الرموز الأساسية»: ١٢٥-١٣.

(٥) «الفتوحات»: ٣/ ٢٠٩.

ثم العَقلَ الأوَّلَ والنَّفس من النِّسبةِ الحَياة والعِلم، وعن العَقلِ والنَّفسِ الهَباءَ والجِسمَ الكُلَّ، وعن الأربَعةِ ظهَرَت صُوَرُ العالمِ والطَّبيعةِ كمَرتبةٍ بين النَّفسِ والهَباءِ، مُكوَّنةً من أربَعِ حَقائقَ، فاعِلانِ ومُنفعِلانِ: الحَرارةُ والبُرودةُ، والرُّطوبةُ واليُبوسةُ، ثم الأخلاطُ الأربَعةُ، ونَشأةُ الإنسانِ منها على أربَعٍ، والأربَعُ نَغَماتٌ في المُوسيقَى: «البم والزير والمُثنَّى والمُثلَّث»، والفُصولُ الأربَعةُ والطُّيورُ الأربَعةُ والأوتادُ الأربَعةُ[١].

ويُلاحَظُ تَركيزُ الإسماعيليَّةِ على التَّنظيمِ الرُّباعيِّ في الدَّعوةِ الشِّيعيَّةِ: السَّابِقِ والتَّالي، والنَّاطِقِ والأساسِ[٢].

والخَمسةُ هي العَددُ الذي يَحفَظُ نَفسَه ويَحفظُ غَيرَه، ولذلك كانت رَمزًا للحَقِّ الذي يَحفَظُ كُلَّ شَيءٍ، يَقولُ: «الخَمسةُ من الأعدادِ تَحفَظُ نَفسَها وتَحفَظُ العِشرينَ، وما ثَم عَددٌ له هذه المَرتبةُ ولا هذه القُوَّةُ إلَّا هذه الخَمسةُ، ومَن حفِظَ نَفسَه وغَيرَه كان أقوَى شَبهًا بما تَطلُبُه العُقولُ من التَّشبُّهِ بمَن له هذه الصِّفةُ، قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾[٣]، وهناك تَطبيقاتٌ رَمزيَّةٌ مُتعدِّدةٌ مِثلُ أُصولِ الإسلامِ الخَمسةِ... إلخ[٤]، ولا نَجِدُ

(١) انظر في ذلك كله «الفتوحات»: ١/ ٢٩٢، وما بعدها، ٦٤٤، ٢/ ٧، ٤٩، ٣٦٦-٣٦٧، ٦٦٨، ٣/ ٢١٠، «كيمياء السعادة»: ٢أ- ٥ أ.

(٢) «فضائح الباطنية»: ٦٧.

(٣) البقرة: ٢٥٥، «الفتوحات»: ٦٤٤/ ١-٦٤٥، ٢، ٣١٨ عن كون العارف له مقام الخمسة، ٣/ ٣٢١.

(٤) «الشجرة الكونية»: ١١٩ ب-١٢٠ أ، «شجرة الوجود» ورقة ٥٢ ب، «كيمياء السعادة»: ٩٢، «الفتوحات»: ١/ ١٨٠، ٢/ ١٠-١١.

عند ابنِ عربيِ ما تُشيرُ إليه الإسماعيليَّةُ من رُتبةِ الطَّبيعةِ بعد الهَيُولَى، ولا دَلالةِ أَوقاتِ الصَّلاةِ الخَمسةِ على السَّابِقِ والتَّالي والأَساسِ والنَّاطِقِ والإمامِ، كما لا نَجِدُ رَمزَ الخَمسةِ ذا السِّيادةِ في الفِكرِ المانَويِّ[١].

والسَّبعةُ رَمزٌ خِصبٌ عند ابنِ عربي والإسماعيليَّةِ: فعند ابنِ عربي نَجِدُ الصِّفاتِ السَّبعةَ التي تَرمُزُ لها كُلُّ التَّطبيقاتِ بعد ذلك: الأبدالُ السَّبعةُ، والسَّبعةُ الدَّرارِيُّ، والسَّمواتُ السَّبعُ، والأيَّامُ السَّبعةُ، وحُكمُ السُّنبلةِ الفَلَكيُّ الذي يُقدَّرُ بسَبعةِ آلافِ سَنةٍ... إلخ، يَقولُ: «وإنَّما أَجمَعنا على السَّبعِ؛ لأنَّه غايَةُ الكَمالِ في العِلمِ الإلهيِّ بكَونِه إلهًا، ولهذا ربَط اللهُ الحِكمةَ في وُجودِ الآثارِ في العالَمِ العُنصريِّ عن سَيرِ السَّبعةِ الدَّراريِّ في الاثني عشرَ بُرجًا، فجعَل السَّائِرين سَبعةً، فعَلِمنا أنَّه غايةُ كمالِ الوُجودِ»[٢]، ولذلك اهتمَّ ابنُ عربي بالمُسبَّعاتِ الوارِدةِ في القُرآنِ ومَعانِيها الرَّمزيَّةِ، فكتَب عنها كتابًا لم نَستطعِ العُثورَ عليه[٣]، ويُخالِفُ الإسماعيليَّةَ في فَلسَفتِهم التي تَقومُ على السَّبعةِ ابتداءً من الإمامِ السَّابعِ إلى القائِمِ الذي تَقومُ عليه القِيامةُ، وهي فَلسَفةٌ سُمُّوا على ضَوئِها بالسَّبعيَّةِ[٤].

والثَّمانيةُ تَرمُزُ أكثَرَ ما تَرمُزُ عند الشَّيخِ إلى العِباداتِ، وخاصَّةً الزَّكاةَ، وُصولًا بها إلى أعلى، إلى حامِلي العَرشِ الثَّمانيةِ، يَقولُ:

---

(١) «فضائح الباطنية»: ٥٦، «الأنوار اللطيفة»: ١٦٠ -١٦٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢، ٣٢٦.

(٣) «الدر الثمين»: ٤٨، «الفتوحات»: ١/ ١٨٠، ٢٩٢ - ٢٩٧، ٢/ ٧.

(٤) «فضائح الباطنية»: ٦٦ - ٦٧، «رسائل إخوان الصفا»: ٣/ ١٨٤، ٢٠٣ وما بعدها.

قامَـت علـى التَّثميـنِ نَشـأتُها لـذا　　　حمَلَت على التَّقسيمِ عَرشَ الاستوَى[١]

وكذلك الأعضاءُ الإنسانيَّةُ الثَّمانيةُ بما فيها القَلبُ، ولها تَطبيقاتٌ مُفصَّلةٌ دقيقةٌ، لا مَجالَ لعَرضِها الآن[٢].

وأمَّا التِّسعةُ التي أشَرنا إلى نُشوئِها من ﴿كُن﴾ الثَّلاثيةِ فصارَت التِّسعةُ بَسائطَ للعَددِ، فهي رَمزٌ للأفلاكِ التِّسعةِ التي بتكرارِها صارَت الأرقامُ الفَلَكيَّةُ، كالدَّرجاتِ الثَّلاثِ مئةٍ والسِّتِّينَ، انعِكاسًا رَمزيًّا لها[٣]. ويُلاحَظُ أن بَسائطَ العَددِ عند «الفِيثاغوريين» سِتَّةَ عَشرَ[٤].

والعَشرةُ رَأسُ العَشراتِ، ولذلك أشبَهت الواحِدَ واكتسَبَت دَلالةً رَمزيةً، فمن ضَربِ العَشرةِ في نَفسِها يَكونُ نَفسُ النَّاتجِ من ضَربِ الواحِدِ في نَفسِه، كأنَّه يَقولُ: «اضرِبْ في ذاتِك ذاتَ مُوجِبك، فإنَّك مَخلوقٌ على صُورتِه[٥]، وهي تَرمُزُ عند «إخوانِ الصَّفا»، في تَرتيبِهم، إلى المَعدِنِ[٦].

والأحدَ عشرَ عنده: أوَّلُ تَركيبِ الأعدادِ، تَركيبَ البَسائِطِ مع العُقدِ، وأكثَر ما يَستخدِمُه في رَمزيَّةِ الوترِ»، بمَعنَى الثَّأرِ من الكَثرةِ التي لا يُحبُّها الصُّوفيُّ على الدَّوامِ[٧].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٤٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٩، ٥٩٢، ٤/ ١٦٩، «السعدي»: ورقة ١٣أ.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٦٨، ٢٩٢-٢٩٧، «الرموز الأساسية»: ١٢٥ - ١٣.

(٤) «رسائل إخوان الصفا»: ١/ ٢٦، ٣/ ١٥٠، ١٥٦، ١٨٤، ٢٠٤.

(٥) «كتاب الباء»: ٥-٧، «الفتوحات»: ١/ ٥٩٣، ٦٣٦، شرح السعدي لـ«عنقاء مغرب»: ورقة ٥.

(٦) «رسائل إخوان الصفا»: ٣/ ١٨٤ وما بعدها، ٢٠٣ وما بعدها.

(٧) «الفتوحات»: ١/ ٦٣٦، ٣/ ٤٩٣-٤٩٤.

وتُمثِّلُ الاثنا عشرَ عندَه وعندَ «إخوانِ الصَّفا» آخِرَ مَراتِبِ العَددِ، وتَرمُزُ لسَيرِ الدَّراريِّ السَّبعةِ في الاثني عشرَ بُرجًا، يَقولُ: «وجعَلَ كَمالَ السَّيرِ في اثني عشرَ؛ لأنَّه غايةُ مَراتِبِ العَددِ، من واحِدٍ إلى تِسعةٍ»، ثم العَشراتُ، ثم المِئونَ، ثم الآلافُ:[1] ولها تَطبيقاتُها المُتعدِّدةُ: النُّقباءُ الاثنا عشَرَ، والشُّهورُ الاثنا عشَرَ، وحُروفُ لا إله إلا الله... إلخ[2].

ويَختلِف ابنُ عربي عن الإسماعيليةِ في رَمزيَّتِه للحُجَجِ الاثني عشرَ الإسماعيليَّةِ، والذين يَختلِفون في طَبيعةِ وَظائفِهم عن النُّقباءِ الاثنَي عشرَ[3].

وعندَما نَأتِي إلى الخمسةَ عشرَ، نَجِدُه يُشيرُ إليها في «الفُتوحاتِ» إشارةً عابِرةً بقَولِه في أحدِ أبوابِه: وفيه عِلمُ الخَمسةَ عشرَ»[4]. ويُفسِّرُها «السَّعديُّ» بأنَّها الطَّبائعُ الأربَعُ والجَسدُ والحواسُّ الخَمسُ الظَّاهِرةُ والخَمسُ الباطِنةُ[5].

والتِّسعةَ عشرَ لها اهتِمامٌ خاصٌّ من الشَّيخِ، ربَّما لوُرودِها في القُرآنِ وكَثرةِ نَظائرِها الرَّمزيَّةِ، إلى الحَدِّ الذي جعَله يَعقِد لها وَصلًا خاصًّا في «الفُتوحاتِ المكِّية»، يَقولُ فيه: «وَصلٌ في نَظائرِ المَنازِلِ التِّسعةَ عشرَ: نَظائرُها من القُرآنِ حُروفُ الهِجاءِ التي في أوَّلِ السُّورِ، وهي أربَعةَ عشرَ في خَمسِ مَراتِبَ: أُحديَّةٍ وثُنائيةٍ وثُلاثيةٍ ورُباعيَّةٍ وخُماسيةٍ. ونَظائرُها من النَّارِ الخَزَنةُ التِّسعةَ عَشرَ ملَكًا،

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٢٦.

(٢) انظر «الفتوحات»: ١/ ١٨٠، ٢٩٢ - ٢٩٧، ٤٦١، ٦٤٤ - ٦٤٥، ٧٣٢.

(٣) «فضائح الباطنية»: ٤٦، و«إخوان الصفا» في المرجع السابق، وهذا البحث: ٢/ ٢٧٤-٣٠٨.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٣٦٧.

(٥) «شرح عنقاء مغرب»: ورقة ١١٣أ.

ونَظائرُها في التَّأثيرِ اثنا عشرَ بُرجًا، والسَّبعةُ الدَّراريُّ، ونَظائرُها من القُرآنِ حُروفُ البَسملةِ، ونَظائرُها من الرِّجالِ النُّقَباءُ الاثنا عشرَ والأبدالُ السَّبعةُ... والنَّظائرُ لهذه المَنازِلِ من الحَضرةِ الإلهيَّةِ ومن الأكوانِ كَثيرٌ»[١].

بعد ذلك نَجِدُ من الأعدادِ التي اهتَمَّ بها ابنُ عربي: التِّسعةَ والعِشرينَ كرَمزٍ للإنسانِ الكامِلِ المَرموزِ له بالشَّهرِ القَمَريِّ، والثَّلاثينَ والأربَعينَ للخَلوةِ، وتَمامُها الذي يَأتِي بعدَه الفَتحُ، كما يَرمُزُ الواحِدُ في هذا المَجالِ للخَلوةِ المُطلَقةِ المُنتِجةِ للفَتحِ المُطلَقِ[٢].

وغَيرُ ذلك من الأعدادِ كَثيرٌ، وليست غايَتُنا هنا الإحصاءَ كي نَتبيَّنَ السِّماتِ الأساسيَّةَ لفَلسَفتِه في رَمزيَّةِ الأعدادِ، والتي يُمكِنُ إجمالُها فيما يلي:

١- قِيامُ فَلسفةِ الأعدادِ والحُروفِ وغَيرِها على الكَشفِ، وهذا يُخالِفُ الاتِّجاهَ الباطِنيَّ في الإسلامِ المُعتمِدَ على التَّعلُّمِ والسِّمةِ السِّياسيَّةِ[٣].

٢- لم تَكُن الصِّلةُ بين الرُّموزِ والمَرموزِ إليه مَقطوعَةَ الصِّلةِ عن الاستِدلالِ النَّقليِّ، بالإضافةِ إلى النَّتائجِ العَمليَّةِ والعِرفانيَّة التي يُؤيِّدُها الواقِعُ، فهناك اختيارُ الحقِّ للتِّسعةِ والتِّسعينَ لتكونَ عددَ أسمائِه[٤]، واعتِبارُ الشَّرعِ للمُسبعات والسَّبعينَ، والأعدادُ الوارِدةُ في العِباداتِ التي يَنبغِي التَّأدُّب معها بمُراعاتها وقَسمُه تعالى بالشَّفعِ والوَترِ، وغيرُ ذلك ممَّا يَطولُ

---

(١) «الفتوحات»: ١٨٠/ ١.

(٢) «الفتوحات»: ٤٦٠/ ١ – ٤٦١، «الإسرى»: ٧٦–٨.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٧٩.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ١٧٣، «الباء»: ٦ –٧.

استِعراضُه[١]. أضِفْ إلى ذلك جَريانَ الْأُمورِ كُلِّها عندَه على الحِكمةِ، أوِ الوَفقِ الوُجوديِّ في كُلِّ شيءٍ على حَدِّ تَعبيرِ السَّعديِّ شارِحه، وإن كان هذا الاصطِلاحُ لا يُوجَد عنده في هذا المَقام[٢].

٣- القضيَّة، في الواقِع، ليست قضيَّةَ نَظائرَ أو «تَوافُقاتٍ»، بل فَلسفةً عَميقةً تتَّصلُ بمُستوياتِ التَّفسيرِ الأعلَى للوُجودِ، «فنحن فيها أمامَ الأعدادِ المِيتافِيزيقيَّةِ لا الرِّياضيَّةِ أو الطَّبيعيَّةِ، أي أمامَ تَفسيرٍ للوُجودِ وطَبيعتِه على ضَوءِ الفَلسَفةِ العَدديَّةِ»، وذلك هو لُبُّ النَّظريةِ «الفِيثاغوريةِ»، «وعبَّر الصُّوفيَّة عن ذلك خيرَ تَعبيرٍ بقَولِهم، بعد أن شرَحُوا بِناء العُلومِ والكَونِ على الوَحداتِ والنِّسبِ العَدديَّةِ المُختلِفةِ، يَقولُ الإسماعيليةُ: «وعلى هذا المِثال: فقد بانَ أن عِلمَ نِسبةِ العَددِ عِلمٌ شَريفٌ جَليلٌ، وأنَّ الحُكماءَ جميع ما وضَعوه من تَأليفِ حِكمتِهم، فعلى هذا الأصل أسَّسوه وأَحكَموه، وقَضَوا لهذا العِلمِ بالفَضلِ على سائِرِ العُلومِ إذا كانت كلُّها مُحتاجةً أن تَكونَ مَبنيةً عليه[٣]. وقد عرَفَ ابنُ عربي، كما أشَرنا في غيرِ مَوضِعٍ، «الفيثاغورية»[٤]. ومع ذلك فإنَّنا لسنا عندَه أمامَ وَحداتٍ تُشبِه الوَحداتِ الذَّريةَ، ونَظريَّته في تَفسيرِ الكَثرةِ بإرجاعِها إلى الكَونِ، ووَحدةِ الطَّبيعة الذَّاتيَّة لا الجَواهرِ يُؤيِّدُ

(١) «الألف»: ٤٦، ١/ ٦٥٤ ـ ٢/ ٢١٤، ٤٨١ ـ ٣/ ٤٦٣، ٤/ ١٥٨.

(٢) «شرح السعدي»: ورقة٥.

(٣) «رسائل إخوان الصفا»: ٣/ ١٩٤، ٢٠١، وانظر «فجر الفلسفة اليونانية»: ٧، وخاصة فقرة ٤٩، ٢٢٩ – ٢٤٦، «الفتوحات»: ٣/ ٢٠١، ٣٢١، ٣٥٨، «اليمن»: ٨.

(٤) «كتاب الميم والواو والنون»: ٨، «الفتوحات»: ٢/ ٣٥٨.

ذلك خَيرَ تأييدٍ[١].

٤- عَدمُ انزِلاقِه إلى ما انزَلَقت إليه الاتِّجاهاتُ الباطِنيَّةُ المُنحرِفةُ و«الفيثاغورية والإسماعيلية والحروفية» من مَيلٍ إلى الاتِّجاهِ السِّحريِّ الذي ليست له دِقَّةُ الكَشفِ، وقد ذَكَرنا أنَّه رفَض الجانِبَ العَمليَّ ذا التَّأثيرِ الضَّارِّ الذي يُلحِقُ هذا العِلمَ وأمثالَه بالعُلومِ المُهلِكةِ على حَدِّ تَعبيرِه[٢]. إنَّنا إذا نظَرنا إلى ذلك كلِّه، وإلى الفُروقِ التَّفصيليةِ في مَعانِي الرُّموزِ، لراجَعنا أنفُسنا كَثيرًا قبل القَولِ مع الشِّيبي وغَيرِه بأنَّه استَعارَ تلك الوَسيلةَ الرَّمزيَّة الهامَّة من الإسماعيليةِ الذين أخَذوه من الاتِّجاهِ «الفِيثاغوريِّ» صَراحةً[٣].

١٠- الأشكالُ الهندسيَّةُ:

يَبرُز اهتِمامُ ابنِ عربي بهذا النَّوعِ من الرَّمزِ في كِتابِه «إنشاءُ الجَداوِلِ والدَّوائرِ» و«الفُتوحاتُ المَكِّيةُ»، وفي كَثيرٍ من كُتبِه بدَرجةٍ أقلّ، وله كِتابٌ عن «المُثلَّثاتِ» لم نَستطِعِ الحُصولَ عليه، وهو يُبيِّنُ لنا أن هَدفَه منها هو ضَربُ الأمثالِ للنَّاسِ، أي: إنَّه هَدفٌ رَمزيٌّ بَحتٌ، يَقولُ: «قد أوضَحتُ لك في هذا الكِتابِ الذي سَمَّيته إنشاءَ الدَّوائرِ الإحاطيَّةِ على مُضاهاةِ الإنسانِ للخالِقِ والخَلائقِ، فنَصَبت الأشكالَ، وضَرَبت الأمثالَ»، ويَقولُ: «وإنَّما ذَكَرنا هذا لما تُظهِرُه من الأشكالِ لضَربِ الأمثالِ للتَّقريبِ على

(١) «فجر الفلسفة اليونانية» في المواضع السابقة، وعن الأعداد والمثل الأفلاطونية في «الخصوبة والخلود لأفلاطون»: ١٢٧.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢١.

(٣) «إنشاء الدوائر»: ٥، ٦، وانظر: ٢- ٣، «الفكر الشيعي»: ٩٤.

الأفهامِ القاصِرةِ عن إدراكِ المَعاني من غَيرِ مَثلٍ»[١] وفيما يلي نُشيرُ إلى أهَمِّ رُموزِه الهَندسيَّةِ:

وأهَمُّ هذه الرُّموزِ على الإطلاقِ الدَّائرةُ والنُّقطةُ أو المَركزُ، ويَتَّفِقُ مع «الفِيثاغوريةِ»، و«أَفلاطونَ» المُتأثِّرِ بها أشَدَّ التَّأثُّرِ في أنَّها أكملُ الأشكالِ الهَندسيَّةِ لإمكانِ احتِوائها على كُلِّ الأشكالِ، ومهما يَكُنْ فإنَّنا نستطِيعُ أن نَستَنتِجَ من استِخدامِه الواسِعِ لها أنَّها أكثَرُ الرُّموزِ تأدِيةً للمَعارفِ العُليا[٢].

وإذا بدَأنا بالنُّقطةِ التي تَخرُج منها الدَّائرةُ بالفِرجارِ لألفَيناها تَرمُزُ إلى الحَقِّ، كما تَرمزُ إلى المَركزِ مَحَلِّ العُنصرِ الأعظَمِ عند قُدامَى عُلماءِ الكِيمياءِ، وابنِ عربي وإن خالَفَهم؛ لأنه يَهدِفُ إلى غايَةٍ رَمزيةٍ بحتةٍ، فإنَّه يَقولُ به تَوصُّلًا إلى التَّصويرِ الرَّمزيِّ للمَعنَى الذي يُريدُه، يَقولُ: «ونحن لا نَقولُ بالَمركزِ، وإنَّما نَقولُ بنِهايةِ الأركانِ، وقد بيَّنَّا هذا في كِتابِ المركز لنا، وهو جُزءٌ لَطيفٌ، فإذا ذَكَرناه في بَعضِ كُتبِنا فإنَّما نَسوقُه على جِهةِ مِثالِ النُّقطةِ من «الأُكرةِ»[٣] التي عنها يَحدُثُ المُحيطُ لما لنا في ذلك من الغَرضِ المُتعلِّقِ بالمَعارفِ الإلهيَّةِ والنِّسبِ، لكَونِ الخُطوطِ الخارِجةِ من النُّقطةِ إلى المُحيطِ على السَّواءِ، لتَساوِي النِّسبِ، حتَّى لا يَقعَ هناك تَفاضُلٌ[٤].

ورَمزيَّةُ النُّقطةِ رَمزيةٌ غزيرةٌ نُعدِّدُ الآن مَظاهِرَها؛ لأنَّنا سنَعودُ إليها بالتَّفصيلِ،

(١) «الفتوحات»: ٤١٩، ٤٢٠، ١/ ١٤٠، ٣/ ٣٩٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٦١، وانظر: ١/ ١٢٢.

(٣) الأُكْرةُ: حفرة تحفر إلى جنب الغدير والحوض ليصفى فيها الماء. «العين»: ٥/ ٤٠٤.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٤.

ومنها: رُجوعُ كُلِّ شيءٍ إليها خَلقًا وعِنايةً، ولها يَرمُز ابنُ عربي بحبة ﴿كُن﴾ أو نقطتها[١]، ودَلالةُ كُلِّ شيءٍ على الحَقِّ كما تَعودُ خُطوطُ الدَّائرةِ إلى النُّقطةِ، ومن ثَم يُخطِئ ابنُ سينا في قَصرِه الوُصولَ إلى الحَقِّ على الواحِد بعد الواحِد، فكُلُّ عِلمٍ وطَريقٍ يُؤدِّي إليه[٢]، ورُؤيتُه في المُنازَلةِ في مَركزِ قابَ قَوسينِ[٣].

والنَّقطةُ البارِزةُ من الذَّات التي يُمكِنُ مُشاهدتُها لا عِلمُها[٤]، كما تَرمُز للحَقِّ في مُقابلةِ المُمكِن الذي هو الفَراغُ وبين المُحيطِ الذي هو العَدمُ[٥]، وللأوَّلِ في مُقابلةِ الآخِرِ بالنَّظرِ إلى الوُجودِ[٦]، ولوُصولِ الإنسانِ الكامِلِ فيَصيرُ بلا جِهاتٍ لا يَعقلُ نَفسَه إلَّا بالقَرضِ[٧]، وحِينئذٍ يُمكِنُ القَولُ بأنَّه صارَ مَركزًا للدَّائرةِ، والرَّمزُ هنا وَثيقُ الصِّلةِ بالقَلبِ كمَركزٍ[٨].

ويَتفِقُ ابنُ عربي مع «فِيثاغورسَ» كما أشَرنا في أن الدَّائرةَ أكمَلُ الأشكالِ، ولذلك خلَقَ العالَمَ دائرِيَّ الشَّكلِ، وهو رَمزٌ مُنتشِرٌ عند اليُونانِ وعندَ الهُنودِ عندَما نَنظُر إلى تَعبيرِ «بَيضةِ العالَمِ»، وكَثيرًا ما رَسَم لنا ابنُ عربي العالَمَ وأَجزاءَه على هَيئةِ دَوائرَ في «إنشاءِ الجَداولِ والدَّوائرِ»،

(١) «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٧أ.

(٢) «القطب والإمامين»: ٢٩٣ ب - ٢٩٤ أ، «الفتوحات»: ٤/ ٤٠٧، وانظر: ٣/ ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٥٨.

(٤) «أوراد الأيام والليالي»: ٢٥٨.

(٥) «الفتوحات»: ٣/ ٢٧٤.

(٦) «الفتوحات»: ٤/ ١٤.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨٦.

(٨) «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٣ ب، وقارن «الأنوار اللطيفة»: ١٦٤ - ١٦٦.

و«الفُتوحاتِ المَكيَّةِ» وغَيرِهما[١].

ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي يُقدِّمُ لنا مَفهومًا عامًّا للدَّائرةِ، لتُصبِحَ دائرةً مَعنويةً لها تَطبيقاتُها الكَثيرةُ، ونَظائرُها التي تَضعُ أمامَنا مَنظورًا واسِعًا لنُطِلَّ منه على كَثيرٍ من القَضايا: فـ ﴿كُن﴾ دائرةٌ لأنَّها البِدايةُ والنِّهايةُ، وشَجرةُ الكَونِ دائرةٌ لأن أَصلَها حبَّةُ ﴿كُن﴾ ونِهايتُها ﴿كُن﴾[٢]، والقُطبُ مَركزُ الحَياةِ الرُّوحيةِ كما سبَقَت الإشارةُ، ومحمدٌ ﷺ ابتداءُ الدَّائرةِ، وبه كَمالُها[٣]، وضَعفُ الإنسانِ ثم قُوَّتُه ثم ضَعفُه دائرةٌ[٤]، والمِيمُ والواوُ والنُّونُ دوائرُ، وعالَمُ الغَيبِ والشَّهادةِ دائرةٌ مَرموزٌ إليها بالنُّونِ؛ لأنَّ النُّونَ دائرةٌ غابَ نِصفُها[٥]، ولا إله إلا الله دائِرتانِ: دائِرةُ نَفيٍ، ودائرةُ إثباتٍ[٦].

ويلي ذلك البُعدان «الرَّأسي والأُفقي»، اللَّذين نَجِدُ لهما تَطبيقًا هامًّا في تَناوُلِه الرَّمزيِّ للعالَمِ حين يَتحدَّثُ عن طُولِ العالَمِ وعَرضِه، أو عالَمِ الصُّورةِ، أو عالَمِ المَعنَى، أو عالَمِ الخَلقِ وعالَمِ الأمرِ، أو اتِّجاهِ الوَحيِ والفَيضِ والمُتلقِّي لهما كما يَجِدُ تَطبيقًا في الحَركةِ الأُفقيَّةِ والرَّأسيَّةِ[٧].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٦٥، ٦٦١، ٣/ ٤٢١ - ٤٢٩، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٨ أ، وانظر: «الرموز الأساسية»، لجينو: ٢٢٧ - ٢٣٠، ٢٦٦ - ٢٦٩، «مشكاة الألوهية»: ٣٩.

(٢) «الشجرة الكونية»، ورقة: ١١٨ أ، «كتاب الباء»: ٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٤٤، وانظر في هذا البحث: ٣/ ٢٩٥-٣٠٤.

(٤) الشواهد ج: ورقة ٥٨ أ.

(٥) «الجلالة»: ورقة ١٢٧ أ - ١٢٨ أ.

(٦) «كيمياء السعادة»: ورقة ٢ أ.

(٧) «الفتوحات»: ١/ ١٢٣، ١٦٩، ٣/ ٤١٦، ٤/ ٣١٠ - ٣١١، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٧ ب،

ثم المُثلَّث الذي يَبدُو أن ابنَ عربي اهتَمَّ به غايةَ الاهتِمامِ، إذ يُشيرُ في أحدِ أبوابِ «الفُتوحاتِ المكِّيةِ» إلى «عِلمِ المُثلَّثاتِ الواقِعةِ في الوُجودِ»[1]، كما يُحدِّثنا في التَّجلِّياتِ عن مُثلَّثٍ يَبرُز في بَرزخِ التَّخيُّلِ بالمَعنَى الوُجوديِّ، على شَكلِ مُثلَّثٍ يَرمُز إلى مدَى المَعرِفةِ بالحَقِّ والقَدَر وطَريقِ السَّعادةِ، وإن كان يَغمُض إلى حَدٍّ ما، يَقولُ في «تَجلِّي الإشارةِ من طَريقِ السِّرِّ: اعلَمْ أن الرَّقمَ المُشارَ إليه ليس يُشارُ إليه من حيث هو مَوجودٌ، لكن من حيث هو حامِلٌ لمَحمولٍ، والإشارةُ للمَحمولِ لا عليه، وهو من بعضِ السُّنةِ الفهوانيةِ «فصُورتُه في هذا المَقامِ من طَريقِ الشَّكلِ صُورةُ المُثلَّثِ، إذا نزَلَ إلى عالَمِ البَرزخِ عالَم التَّمثل، كنُزولِ العِلمِ في صُورةِ اللَّبنِ، فزاوِيةٌ منه تُعطِي رَفعَ المُناسبةِ بين اللهِ وخَلقِه، والزَّاوِيةُ الثَّانيةُ تُعطِي رَفعَ الالتِباسِ عن مَداركِ الكَشفِ والنَّظرِ، وهو بابٌ من أبوابِ العَظمةِ، والزَّاويةُ الثَّالِثةُ تُوضِحُ طَريقَ السَّعادةِ إلى مَحَلِّ النَّجاةِ في الفِعلِ والقَولِ والاعتِقادِ، وأَضلاعُه مُتساوِية في حَضرةِ التَّمثيلِ: فالضِّلعُ الواحِدُ يُعطِي من المُناسَبةِ ما تَقَعُ به المَعرِفةُ بين اللهِ وبين العَبدِ، فمَن شاهَدَ هذا المَشهدَ عرَفَ عِلمَ اللهِ بنا: كيف تَعلُّقُه بنا، ومَعرِفتُنا به: ماذا نَعرِفُ، فإنَّ مَعرِفتَنا جُزءٌ لا يَصِحُّ أن يَكونَ مُتعلَّقَها كلا. والضِّلعُ الآخَرُ ضِلعُ النُّورِ يُرِيك ما في هذا الرَّقيمِ، وفيه تُبصِرُ ما رَقمُ دَرجتِك؟ وما هناك من قُرَّةِ عَينٍ في دَرَجتِك، والضِّلعُ الثَّالثُ يُعطيك الأُمورَ التي تَتقِي

ودراسة عبد الواحد يحيى: «رمزية الصليب»، وبحثنا: ٦١١.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٦٦.

بها حَوادثَ الأقدارِ، وما تَجرِي به الأَدوارُ والأَكوارُ...»[١].

وهي نَفسُ المَعانِي التي يُحدِّثنا عنها عندَما يَتكلَّم عن أركان الحجِّ الأربَعة، وعَلاقتها الرَّمزيَّة بأركان البيت الأربَعة، مُستخدِمًا رَمزية المثلَّث المُتساوِي السَّاقين: وهي رَمزيةٌ تُعيدُ للأذهانِ رَمزيةَ «البنَّائين»، وخاصَّةً إذا أضَفنا رمزية المُكعَّب، وهي رمزية مُنتشِرة في كلِّ المَأثورات العالمية على أيَّة حالٍ، ويَبدُو أنَّها قد لجَأت إليها وإلى الأشكالِ الهَندسيةِ عُمومًا لخُصوبةِ الرُّموزِ التَّصويريةِ، وضِيقِ اللُّغةِ كما سبَقَت الإشارةُ.

ولكنَّنا مع ذلك لسنا من هُواةِ الإرجاعِ إلى هنا أو هناك؛ لأن ابنَ عربي يَعتمِدُ في مِثلِ هذه العُلومِ على الكَشفِ، ويَرفُض الجانِب التَّطبيقيَّ السِّحريَّ الذي وَقَع فيه التَّيارُ العالَمي الباطِني في كَثيرٍ من الأحيانِ، «وهو ما رُفِضَ على أساسِه من قبلُ تَصويرُ الحَيواناتِ إلى جانِبِ الحُروفِ والأعدادِ»، وهذا ما يُلخِّصه في قَولِه، في أحدِ مَشاهِده الرُّوحيةِ: «فرَأَيت عُلومًا مُهلِكة ما اشتغَلَ بها أحَدٌ إلا هلَكَ فيها من عُلومِ البَراهِمةِ كَثير، ومن عُلومِ السِّحرِ وغَيرِ ذلك، فحصَّلتُ جَميعَ ما فيها من العُلومِ لنَجتنِبها، وهي أسرارٌ لا يُمكِنُ إظهارُها، وتسمَّى عُلومَ السِّرِّ... فمَن عَلِمها ليَحظُرَها فقد سَعِدَ، ومَن عَلِمها ليَعتقِدها ويَعمَل عليها فقد شَقِي، فلمَّا حَصَّلتُها وأَحطتُ بها عِلمًا ونزَّهتُ نَفسي بما عَصَمني الله به من العِنايةِ الإلهيَّةِ، وعن العَملِ بها والاتِّصافِ بأثرِها، شَكرتُ اللهَ على ذلك، وفي هذا المَقامِ هَلَك كَثيرٌ من سالِكي هذه الطَّريقةِ؛ لأنَّهم يَرَون عُلومًا تَتعشَّقُ بها النُّفوسُ، ويَكونونَ

---

(١) «التجليات»: ٣، الهند، وعن شكل السور انظر: «القطب والإمامين»، ورقة: ٢٨٦ أ.

بها أربابًا، ويَكونونَ بها أَشياخًا...»[١]. ولهذا يَرفُض ابنُ عربي، ولا نَجِدُ عندَه، أن يَكونَ تَعلُّمُ الرِّياضةِ أو غَيرِها من العُلومِ الحكميةِ مُقدِّمةً للعِلمِ الإلهيِّ[٢].

ك) الفلَكُ:

ونَصِلُ الآنَ إلى عِلمٍ من أَهَمِّ العُلومِ التي اهتَمَّ بها المُسلِمونَ «فبعدَ أن وَرِثوا فلَكَ «بَطليموسَ»، والهِندِ، وصابئةِ حرَّانَ»، درَسُوا ونَقَّحوا وتَقدَّموا بالعِلمِ خُطواتٍ نَظريةً وعَمليةً، فقد ظَلَّ «زيجُ البتانيِّ» يَدرُس في أوروبا ويُعتمَدُ عليه إلى عَصرِ النَّهضةِ، إلى أن جاءَ الفلَكُ الجَديدُ على يَدِ «كوبر نيكس، وكبلر، وجليليو».

وهو عند القُدماءِ من العُلومِ ذاتِ الصِّبغةِ العِرفانيَّة الرَّمزيَّة إلى جانبِ العَددِ والهَندسةِ والحُروفِ، «تلك الصِّبغةُ التي رَفَضها الاتِّجاهُ الحَديثُ، لانصِباغِ العُلومِ كلِّها بصِبغةٍ تَجريبيةٍ بَحتةٍ، كما رَفَض من قبل كَثيرٌ من عُلماءِ المُسلِمينَ صِبغتَها السِّحريةَ التَّنبؤيةَ، والتِصاقَها بعُلومِ الفَلاسِفةِ.

فقد نهَى رَسولُ الله ﷺ عن القَولِ: «مُطِرنا بنَوءِ كذا». ولذلك اشتغَلَ المُعتزِلةُ من أمثالِ «النُّوبختيِّ» في «الرَّدِّ على المُنجِّمين، و«الجُبَّائيِّ» الذي يُلاحَظُ أنَّه وقَفَ مَوقِفًا مائعًا، والأشاعرةِ الذين أَلَّفَ مُؤسِّسُ مَذهبِهم

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٨٤.

(٢) قام بنشره «نلينو» الذي يعتبر أشهر المستشرقين في دراسة الفلك العربي والجغرافيا، وخاصة بعد كتابه «علم الفلك عند العرب» الذي نشر بروما ١٩١١م. وانظر: «تطبيقات رمزية عالمية في الرموز».

كتابًا في الردِّ على القائلين بـ «إضافةِ الأحداثِ إلى النُّجومِ وتَعليقِ أَحكامِ السَّعادةِ بها»، وكذلك الشَّافعيُّ الذي ذمَّ عِلمَ النُّجومِ بعد أن اشتغَلَ به فَترةً في شَبابِه، كُلٌّ أولئك اشتَغلُوا بمُحارَبةِ هذا التيارِ المُنحرفِ في علمِ الفَلَكِ، ويَبدُو أن العِلمَ كان مُلتصقًا بالتيارِ الإلحاديِّ في الفِكرِ الإسلاميِّ، كما هو واضِحٌ من إلحادِ أبي مَعشرٍ البَلخيِّ بعد أن كان مُؤمنًا، وإن كان هناك على الدَّوامِ مَن يُحاوِلُ التَّفرقةَ بين العِلمِ وتَطبيقِه السِّحريِّ كالفَخرِ الرازي، ومَن سبَقَ الإشارةُ إليهم[1]، وإذا كان الأمرُ كذلك، فأين يَقِفُ ابنُ عربي: هل يَقِفُ مَوقِفَ إخوانِ الصَّفا والتَّيارِ الباطِنيِّ على وَجهِ العُمومِ؟[2] أو مَوقِفَ الَمدينِ مُطلقًا؟ أم هو مَوقِفُ النَّاقدِ المُعتدلِ؟ فيما يلي سنُحاوِلُ الإجابةَ.

يَبدُو اهتِمامُ ابنِ عربي وتأثُّرُه بالفَلَك والحَقائقِ الفَلكيةِ، في تَصنيفِه لـ «مَواقعِ النُّجومِ»، و«التَّنزُّلاتِ المَوصليةِ»، ويُلاحَظُ أن تَأثُّرَه من النَّاحيتينِ الشَّكليةِ التَّصويريةِ، وحَقائقِ العِلمِ[3]، وقد تَناولتْ هذه النُّصوصُ مُعظمَ النَّظرياتِ والجَوانبِ الأساسيةِ في الفَلَك القَديمِ مَصبوغةً بصِبغةِ الرَّمزيَّةِ العِرفانيَّةِ، فهو صُوفيٌّ عِرفانيٌّ ذو مَنهجٍ رَمزيٍّ قبل أن يَكونَ شيئًا آخرَ.

---

(١) «مفاتيح الغيب»: ٦/ ١٤٩، بولاق ١٢٨٩م، «القفطي»: ١٥٣، «طبقات الشافعية»، للسبكي: ١/ ٢٤٣، ٢/ ٢٣٥، «المقابسات»، للتوحيدي: ١٢٤، السندوبي القاهرة ١٩٢٩م، وانظر: بحث جولد تسيهر في التراث اليوناني في «الحضارة الإسلامية»: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل: ١٢٣ - ١٧٢.

(٢) وهو رأي الشيعي في «الفكر الشيعي وصلته بالتصوف»: ٩٤، وعفيفي في تعليقاته على «الفصوص» ٢/ ٢٤٣.

(٣) ويبدو هذا واضحًا من خلال التصنيف الموضوعي لهذا الكتب.

وأوَّلُ ما يَسترعي الانتباهَ عنده هو مَصدرُ المَعرفةِ بهذا العِلمِ، فهو يرَى أن مَصدرَ المَعرفةِ الدَّقيقةِ التي لا تُخطِئ بالأفلاكِ وتَكوينِها، وعَددِها، وتَركيبِ صُورِها، وما يَنتجُ عنها، إنما هو الكَشفُ، وبهذا يُبرِّرُ وُجوهَ الاختِلافِ بينه وبين عُلماءِ الفَلكِ التَّجريبيينَ، أو النَّظريينَ، والتي سنَعرِضُ لبَعضِها في عَرضِ آرائِه في نُشوءِ العالَمِ وتَرتيبِه، يَقولُ في «عَقلِه المُستوفزِ» وهو من الكُتبِ ذاتِ السِّمةِ الفَلَكيةِ الواضِحةِ: «وهذا التَّركيبُ «تَركيبُ الأفلاكِ» لا يُمكِنُ إدراكُه إلا بالكَشفِ والاطِّلاعِ، أو بخَبرِ الصَّادقِ، وكذلك المُنجِّمونَ، وأهلُ الأرصادِ، وأَصحابُ عِلمِ الهَيئةِ، لم يَعرِفوا ما عَرَفوا من ذلك، إلا بطَريقِ الكَشفِ الحِسيِّ، فأبصَرُوا حَركاتِ الكَواكبِ، فاستدَلُّوا على كَيفيةِ الصَّنعةِ الإلهيَّةِ وتَرتيبِ الهَيئةِ، فأَخطَؤوا في بَعضٍ، وأصابُوا في بَعضٍ، واختلَفَت آراؤُهم في ذلك اختِلافًا مَعروفًا، مُتداوَلًا بين أهلِ هذا الشَّأنِ»[١]، ويَقولُ في «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»: «... ولو ذَكَرنا على التَّفصيلِ ما في كُلِّ سَماءٍ من الأَمرِ الذي أوحَى اللهُ سبحانه فيها لأبرَزنا من ذلك عَجائبَ، ربَّما يُنكِرُ بَعضَها مَن يَنظرُ في ذلك العِلمِ من طَريقِ الرَّصدِ والتَّسييرِ من أهلِ التَّعاليمِ، ويَحارُ المُنصِفُ منهم فيه إذا سَمِعه»[٢]، وهو نَفسُ مَوقِفِ الفَخرِ الرازي، إذ يَقولُ مع اعتِرافِه بعِلمِ التَّنجيمِ: «والحقُّ أنَّه لا سَبيلَ إلى مَعرِفةِ السَّمواتِ إلا بالخَبرِ»[٣].

---

(١) «عقلة المستوفز»: ٦٦.

(٢) «الفتوحات»: ١٤٥، وانظر هذا النص الجامع من «الفتوحات»: ٢/ ٦٧٤ -٦٧٩.

(٣) «مفاتيح الغيب»: ٦/ ١٤٩.

ويَتضِحُ هذا بَعضَ الشَّيءِ إذا عَرَفنا أن ابنَ عربي يَقترِبُ من النَّظريةِ الحَديثةِ التي تَقولُ بتَأثيراتِ الكَواكبِ والأفلاكِ المادِّيةِ في التَّكويناتِ المُختلِفةِ، ولكن حسب القَوائلِ، ولذلك يَتخِذُ هذا رَمزًا لوَحدةِ الأصلِ ودَليلًا على الأعيانِ الثَّابتةِ[١].

وتَأخُذُ الدَّراريُّ السَّبعةُ وسَيرُها في الاثني عشرَ بُرجًا أَهميةً خاصَّةً، إذ بيدِها أماناتٌ تُؤدِّيها، ولكنَّنا لسنا أمامَ رَمزيةِ السَّبعيةِ الإسماعيليةِ، كما أَشَرنا من قبلُ، كما أنَّنا لسنا أمامَ مَثنويةٍ قَديمةٍ قائِلةٍ بالنُّورِ والظُّلَمِ، كما اتَّهم الغَزالي الإسماعيليةَ، إذ إن ابنَ عربي مُوحِّدٌ ولا يَقولُ بأَصلَينِ[٢].

ويَختلفُ ابنُ عربي عن النَّظرةِ العِلميةِ الماديةِ الحَديثةِ في الفَلَكِ بالقَولِ بمَلائكةٍ تُدبِّر هذه الأفلاك، فقد «أوجَدَ اللهُ الأرواحَ الملَكيةَ في الأشخاصِ الفلَكيةِ[٣]»، وإن كان لا يَصِفُها بالعُقولِ كما يَفعَلُ الفَلاسِفةُ، وكما سنُبيِّنُ بوُضوحٍ فيما بعدُ. وإذا عُدنا إلى نِقاطِ الاتِّفاقِ وَجَدنا: القَولَ بنَغماتِ الأفلاكِ المُستديرةِ كنَتيجةٍ عن سَيرِ الكَواكبِ والنُّجومِ فيها، ولكنَّ النَّغمةَ والاستِدارةَ انعِكاسٌ لحَقيقتَينِ عَميقتَينِ: فالأُولى انعِكاسٌ رَمزيٌّ لسَماعِ الكائناتِ من الحَقِّ ﴿كُن﴾، والثَّانيةُ أيضًا تَعبيرٌ رَمزيٌّ عن الحَقيقةِ العُليا، إذ الاستِدارةُ تَعنِي الحُنوَّ بمَعنى الحِفظِ، وحَركتُها كذلك مُعبِّرةٌ عن

---

(١) «عقلة المستوفز»: ٦٥ - ٧٠، ٨٧ - ٩٤، «الفتوحات»: ٢/ ٦٧٤ - ٦٧٩، ٣/ ٤١٧ -٤٣٧.

(٢) «فضائح الباطنية»: ١٦، ومن هذا البحث: ٣/ ١٩٧-٢٠٤.

(٣) «عقلة المستوفز»: ٦٩-٧.

فِكرةٍ عِرفانيةٍ رَمزيةٍ سنتحَدَّث عنها فيما بعدُ، وهي طَلَبُ كُلِّ شَيءٍ الحَق[١].

ولكن أهَمَّ فِكرةٍ يَتفِقُ فيها مع جابرٍ الصُّوفيِّ والإسماعيليةِ هي فِكرةُ «المِيزانِ»، وتَعميمُه ليَشمَلَ كُلَّ العُلومِ، والكَونَ كُلَّه، وهي الفِكرةُ التي تُتيحُ تَناوُلَ الفَلَك تَناولًا رَمزيًّا، انطِلاقًا من قَولِه تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧﴾، والتَّعميمُ الذي اشتهَرَ به ابنُ عربي يُمكِنُ القَولُ معه بأَصالةِ الفِكرةِ عندَه، وتَجعَلُ من المِيزانِ مُفيدًا لمعنَى العَدلِ الإلهيِّ، أو التَّوازنِ الكلِّي في كُلِّ شيءٍ، رُجوعًا إلى صِفَتي الحِكمةِ والعَدلِ الإلهيَّينِ، كما يَستغِلُّ ابنُ عربي بالإضافةِ إلى آياتِ المِيزانِ قَولَه ﷺ: «إن الزَّمانَ قد استدارَ إلى هَيئَتِه يومَ خَلقَ اللهُ السَّماواتِ والأرضَ»[٢]. يَقولُ مُعبِّرًا عن هذه الفِكرةِ في إطارِ نَظريتِه عن الرُّوحِ المُحمَّدي: «... وقَولُه: الزَّمانُ، ولم يَقُل الدَّهر ولا غَيرَه تَنزيهٌ على وُجودِ المِيزانِ، فإنَّه ما خرَجَ عن الحُروفِ التي في المِيزانِ بذِكرِ الزَّمانِ، وجعَلَ ياءَ المِيزانِ ممَّا يلي الزايَ، وضعَّفَ الزَّايَ وعدَّدها في الزَّمانِ إشعارًا بأنَّ في هذه الزاي حَرفًا مُضغمًا، فكان أوَّلُ وُجودِ الزَّمانِ في المِيزانِ للعَدلِ الرُّوحانيِّ، وفي الاسمِ الباطِنِ لمحمدٍ ﷺ بقَولِه: «كُنتُ نَبيًّا وآدَمُ بين الماءِ والطِّينِ...». واتصَلَ الحُكمُ بالآخِرةِ، فقال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[٣]، فبالمِيزانِ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١١٩، ٤٣٧، وانظر: ١/ ٦٧٧ -٦٧٩، «الفصوص»: ٢/ ٤٣.

(٢) «صحيح البخاري»، باب التفسير: ٩، ٨، باب بدأ الخلق: ٢، باب المغازي: ٧٧، باب الأضاحي: ٥، باب التوحيد: ٢٤، «صحيح مسلم»: باب القسامة: ١٩، «أبو داود»: باب المناسك: ٦٧، «مسند بن حنبل»: جـ٥/ ٥، ٣٧، ٧٣، ولفظه: «ألا وإن».

(٣) قال عنه ابن تيمية موضوع، انظر «تنزيه الشريعة»: المناقب والمثالب.

أوحَى في كُلِّ سماءٍ أمرَها، وبه قدَّرَ في الأرضِ أقواتَها، ونصبَه الحَقُّ في العالَمِ في كُلِّ شَيءٍ. فمِيزانٌ مَعنويٌّ، ومِيزانٌ حسيٌّ لا يُخطِئُ أبدًا، فدخَلَ المِيزانُ في الكَلامِ، وفي جَميعِ الصَّنائعِ المَحسوسةِ، وكذلك في المَعاني، إذ كان أصلُ وُجودِ الأجسامِ والأجرامِ وما تَحمِلُه من المَعاني عند حُكمِ المِيزانِ «كفَلَكٍ». وكان وُجودُ المِيزانِ، وما فوق الزَّمانِ عن الوَزنِ الإلهيِّ الذي يَطلُبُه الاسم «الحكيم»، ويُظهِره «الحَكمُ العَدلُ لا إله إلا هو»، وعن المِيزانِ ظهَرَ العَقربُ وما أوحَى اللهُ فيه من الأمرِ الإلهيِّ، والقَوسُ والجَديُ، والدَّلو، والحُوتُ، والحَملُ، والثَّورُ، والجَوزاءُ، والسَّرطانُ، والعَقربُ[1]، والسُّنبلةُ، وانتَهَت الدَّورةُ الزَّمنيةُ إلى المِيزانِ بتكرارِ الدَّورِ، فظهَرَ محمدٌ ﷺ... وهذه الأسماءُ أسماءُ مَلائكةٍ خلَقَهم اللهُ، وهم الاثنا عشرَ مَلَكًا[2].

ولابنِ عربي استِعمالاتٌ رَمزيةٌ أُخرَى تَتعلَّقُ بالفلَكِ والجُغرافيا: الشُّروقُ والغُروبُ على وَجهِ الخُصوصِ، وتَقسيمُ التَّقويمِ إلى سِنينَ وشُهورٍ وأيَّامٍ وساعاتٍ، وعَلاقةُ الشَّمسِ بالقَمرِ، وغَيرُ ذلك. والأولى مُتعدِّدةٌ، فمنها الجِهاتُ التي يَأتي منها الشَّيطانُ بالشَّكِّ والاغتِرارِ بالقُوَّةِ

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٤٦، «عقلة المستوفز»: ٨٧-٩٤، وفيه تفصيلات لاستخدامات رمزية أخرى، وعن الاستخدام الرمزي لمصطلح آرين، انظر: «الفتوحات»: ٢/ ١٢٩، وانظر: «جعفر الصادق ملهم الكيمياء»: ١٣٠ ‍ ١٣٢، ومن الغريب أن نجده يقول بأخذ المعتزلة مبدأ العدل من الشيعة.

والتَّعطيلِ... إلخ، وهي الجِهاتُ الأساسيةُ المَعروفةُ ما عدا البُعدَ الرَّأسيَّ وامتدادَه؛ لأنَّه رَمزٌ للإلهامِ والمَعرِفةِ المُباشِرةِ من الحَقِّ، أي: الإنزالُ، ومنها الشَّرقُ والغَربُ كرَمزَينِ للكَشفِ وكِتمانِ الأسرارِ[١]. والثَّانيةُ أشَدُّ غَزارةً: منها جَعلُ الشُّهورِ في هذه الأُمَّةِ قَمريَّةً لا شَمسيةً، إشارَةٌ إلى: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ﴾[٢]، أي: إن بَواطنَ هذه الأمَّةِ هي مَحَلُّ آياتِهم[٣]. وكَوَّن الإنسانُ «سُنةً» بإخلاطِه الأربَعةَ في مُقابلِ الفُصولِ الأربَعة، ومن ثَم يَجولُ في عالَمِ المَلكوتِ على هذه الهَيئةِ حِسًّا وخَيالًا[٤].

ومنها ارتباطُ الجانبِ المَعرفيِّ بأيَّامٍ وساعاتٍ مُعينةٍ ورُوحانياتٍ خاصَّةٍ... إلخ[٥]. أمَّا عَلاقةُ الشَّمسِ والقَمرِ فكانت مَجالاً واسِعًا لبَيانِ العَلاقةِ بين الحَقِّ والخَلقِ، بل كانت إحدَى الوَسائلِ التي استَخدَمها ابنُ عربي لنَفيِ الحُلولِ والاتِّحادِ والوَحدةِ الوُجوديةِ بالمعنَى المَذمومِ[٦].

وهنا نرَى من النَّاحيةِ التَّفصيليةِ فرقًا بين رَمزِ ابنِ عربي بالشَّمسِ للحَقِّ وبين كَونِها «مَمثولَ الإمامِ» عند الإسماعيليَّةِ[٧]، كما لا نَجِدُ العَقلَ العاشِرَ

(١) «لطائف الأسرار»: ٢٨، «الفتوحات»: ١/ ٤٥٨ - ٤٥٩، ٢/ ١٢١.

(٢) براءة: ١٢.

(٣) «عقلة المستوفز»: ٩٢ - ٩٣، وانظر ذلك بالميزان، «الفتوحات»: ١/ ١٤٤.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٤٧٣.

(٥) «كيمياء السعادة»: ورقة ٢ أ - ٥أ، «الفتوحات»: ١/ ٦٤٦ -٦٤٧، «مواقع النجوم»: ١٥٧ -١٥٨، «اللآلئ البهية»: ورقة ٥ ب - ٧أ، وعن التحولات الشمسية: «الرموز الأساسية».

(٦) انظر باب «الرمزية والحق»: ٥١٨-٦٠٨.

(٧) «الأنوار اللطيفة»: ١٦٦ - ١٦٨.

عند ابنِ عربي ممثلًا لبابِ عالَمِ القُدسِ عندَهم، والشَّمسُ على الرَّغمِ من كَونِها قَلبُ السَّماواتِ عندَ ابنِ عربي لا تُمثِّلُ كما هي عندَهم بابَ العالَمِ الطَّبيعيِّ[١]، كما لا نَجِدُ هياكلَ النُّورِ عند السُّهرَوَرديِّ، ولا الهَيكلَ النُّورانيَّ عند الشِّيعةِ الذي يُصبِحُ مَجمعًا للأئمَّةِ الذين يَتحِدونَ به عند التَّرقي، وهو الاتِّجاهُ الحرَّاني على وَجهِ العُمومِ[٢].

ولكن يَبقَى بعد ذلك السُّؤالُ المُهمُّ الذي طَرَحناه فيما سبَقَ وأجَبنا عليه جُزئيًّا: وهو: هل انساقَ ابنُ عربي مع التَّيارِ الباطِني غَيرِ الصُّوفيِّ في الجانبِ المَعرفي الرَّمزي للفَلَكِ؟ هنا يَنبغِي أن نُفرِّقَ بين عِلمِ التَّنجيمِ كعِلمٍ له أُصولٌ وقَواعِدُ، وبين المَعرفةِ عن طَريقِ رُوحانياتِ الأفلاكِ بأُسلوبِ التَّصفيةِ، وقد تَناوَلنا الأخيرةَ في الفَصلِ الثَّاني الخاصِّ بالمَعرفةِ والرَّمزيةِ.

ويَكفِينا أن نَقولَ الآنَ: إنَّه اعترَفَ بها جُزئيًّا، ولكنَّه فصَلَ ما بينها وبين الإلهامِ والوَحيِ، أمَّا قَضيةُ عِلمِ التَّنجيمِ فقد وقَفَ منها ابنُ عربي مَوقِفًا يَمتازُ بالإنصافِ العِلميِّ ويَتفِقُ تَمامًا مع مَوقِفِ الإسلامِ منه، فابنُ عربي يَعترِفُ بالتَّأثيراتِ الفَلكيةِ المادِّيةِ والرُّوحيةِ، ممَّا تَضمُّه في حَناياها ويَظهَرُ على التَّوالي في الكَونِ[٣]، ويَعترِفُ بنِسبتِه إلى إدريسَ عليه السلام، ولكنَّه يُوجِّهُ إليه عِدَّةَ انتِقاداتٍ تَسلُبُه صِفةَ العِلمِ ذي القَضايا المُحقَّقةِ التي يُسمَّى من أجلِها عِلمًا.

---

(١) المرجع السابق: ١٥٣ - ١٥٧.

(٢) المرجع السابق: ١٦٤-١٦٦، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لكوربان: ١٩٩، ٣٢٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦.

ومن ثَم يَردُّنا إلى مَوقفِ الرَّازي السَّالفِ الذِّكرِ، وهو رَأيُ الغَزالي، أي: إن العِلمَ به يَأتِي عن طَريقِ الكَشفِ، ومن أَهَمِّ هذه الانتِقاداتِ: أن الأسبابَ التي وَضَعها اللهُ مُعتادةٌ ويُمكِنُ خَرقُها، ولذلك لا يُقالُ في حُكمِ المُنجِّمِ: إنَّه عِلمٌ، والعُلماءُ باللهِ أو العارِفونَ هم فيه على بَصيرةٍ، أمَّا الآخَرونَ فإصابتُهم اتفاقيةٌ، يَقولُ: «... وليس لمَخلوقٍ أن يَشرَعَ ما لم يَأذنْ به اللهُ، ولا أن يُوجِبَ وُقوعَ مُمكِنٍ من عالَمِ الغَيبِ يَجوزُ خِلافُه في دَليلِه على جِهةِ القُربةِ إلى اللهِ، إلا بوَحيٍ من اللهِ وإخبارٍ. وهنا نُكتٌ لمَن كان له قَلبٌ وفِطنةٌ لقَولِه تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾[1]، وقَولِه: إنَّه أودَعَ اللَّوحَ المَحفوظَ جَميعَ ما يُجريه في خَلقِه إلى يَومِ القِيامةِ[2]. وممَّا أوحَى اللهُ في سَماواتِه وأودَعَه في لَوحِه بَعثةُ الرُّسلِ... وأن اللهَ جعَلَ بُروجَ الفَلَكِ ومَنازِلَه وسِباحةَ كَواكبِه أدِلَّةً على حُكمِ ما يُجرِيه اللهُ في العالَمِ الطَّبيعيِّ والعُنصريِّ، من: حَرٍّ، وبَردٍ، ويُبسٍ ورُطوبةٍ في حارٍّ وبارِدٍ ورَطبٍ ويابسٍ، فمنها ما يَقتضِي وُجودَ الأجسامِ في حَركاتٍ مَعلومةٍ، ومنها ما يَقتضِي وُجودَ الأرواحِ، ومنها ما يَقتضِي بَقاءَ مُدَّةِ السَّماواتِ، وهو العِلمُ الذي أَشارَ إليه أبو طالِبٍ المَكِّي من أن الفَلَكَ يَدورُ بأَنفاسِ العالَمِ، ومع رُؤيتِهم لذلك كُلِّه، فهم فيه مُتفاضِلونَ بَعضُهم على بَعضٍ، فمنهم الكامِلُ المُحقِّق المُدقِّق، ومنهم مَن يَنزِلُ على دَرجتِه بالتَّفاضُلِ في النُّزولِ، وقد رَأَينا جَماعةً من أَصحابِ خَطِّ الرَّملِ والعُلَماءِ بتَقديرِ حَركاتِ الأفلاكِ

(١) فصلت: ١٢.

(٢) في لوح محفوظ: البروج:آية ٢٢، ومن بحثنا: ٢/ ١٦٧-١٩٨.

وتَسييرِ كَواكبِها، والاقتِراناتِ، ومَقاديرِها، ومَنازِلِ اقتِراناتِها، وما يُحدِثُ اللهُ عند ذلك من الحِكَمِ في خَلقِه، كالأسبابِ المُعتادةِ التي لا يَجهلُها أحَدٌ ولا يَكفُرُ القائِلُ بها.

فهذه أيضًا مُعتادةٌ عندَ العُلَماءِ بها، فإنَّها تُعطِي بحسبِ تَأليفِ طِباعِها ما لا يُعطِيه حالُها في غَيرِ اقتِرانِها بغَيرِها، فيُخبِرونَ بأُمورٍ جُزئيةٍ تَقَعُ على حَدِّ ما أَخبَرُوا به، وإن كان ذلك الأمرُ واقِعًا بحُكمِ الاتِّفاقِ بالنَّظرِ إليه، وإن كان عِلمًا في نَفسِ الأمرِ، فإنَّ النَّاظِرَ فيه ما هم فيه على يَقينٍ، وإن قطَعَ به في حُكمِ نَفسِه، لغُموضِ الأمرِ، فما يَصِحُّ أن يَكونَ مع الإنصافِ، على يَقينٍ من نَفسِه أنَّه ما فاتَتْه دَقيقةٌ في نَظرِه، ولا فاتَ مَن مَهَّد له السَّبيلَ قبلَه من غَيرِ نَبيٍّ يُخبِرُ عن اللهِ، فإنَّ المُتأخِّرَ على حِسابِ المُتقدِّمِ يَعتمِدُ، فلمَّا رَأَينا ذلك، عَلِمنا أن لله أسرارًا في خَلقِه، ومَن حصَّل في هذه المَرتبةِ من العِلمِ لم يَكُنْ أحَدٌ أقوَى في الإيمانِ منه بما جاءَت به الرُّسلُ، وما جاءَ به رَسولُ الله ﷺ من عندِ اللهِ، إلَّا مَن يَدعو إلى اللهِ على بَصيرةٍ، كالرَّسولِ وأتباعِه، وإنَّ كَلامَنا في المُفاضلةِ إنَّما هو بين هؤلاء وبين المُؤمنينَ أهلِ التَّقييدِ، لا بين الرُّسلِ وأولياءِ اللهِ وخاصَّتِه، الذين تَولَّى اللهُ تَعليمَهم فآتاهم رَحمةً من عندِه، وعَلَّمهم مِن لدُنه عِلمًا، فهم فيما عَلِموه بحُكمِ القَطعِ لا بحُكمِ الاتِّفاقِ، يَقولُ رَسولُ اللهِ ﷺ في عِلمِ الخَطِّ: «إنَّ نبيًّا من الأنبياءِ بُعِث به، قيل: هو إدريسُ عليه السلام....»[(١)]. ويَقولُ: «... وعن حَركاتِها وحَركاتِ ما

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٦، وانظر: «إحياء علوم الدين»: ١/ ٢٢، وعن إدريس عليه السلام، انظر «الاتجاه الرمزي»: ٥-٦، و«الاقتصاد»: ١١٢، «أصول الدين»: ١٥٤ -١٥٦، «نهاية الأقدام»:

فوقَها من أفلاكٍ حَدثَت المُولداتُ، وعن حَركاتِ الأفلاكِ الأربَعةِ حَدَثت الأركانُ، وهذا خِلافُ ما ذهَبَ إليه غَيرُ أَهلِ الكَشفِ من المُتكلِّمينَ في هذا الشَّأنِ... وهذا العِلمُ لا تَفِي الأعمارُ بإدراكِه، فيُعلَمُ أَصلُه من النَّبواتِ، فلمَّا أَعطَتهم الأنبياءُ المَوازينَ، وعَلَّمتهم المَقاديرَ، عَلِموا ما يُحدِثُ اللهُ من الأُمورِ والشُّئونِ في الزَّمانِ البَعيدِ... فهذا كان سَببَ التَّعريفِ الإلهيِّ على ألسِنةِ الأنبياءِ عليهم السلام، فأَعلَمت النَّاسَ بما أَوحَى اللهُ إليها، ما أمِن اللهُ عليه هذه الكَواكِبَ المُسخَّرةَ لو عَرِف الجُهَّالُ المُنكِرونَ هذا العِلمَ قَولُه تعالى: ﴿وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓ﴾. لما قالوا شَيئًا ممَّا قالُوه، فما عَلِموا تَسخيرَها وأنَّها كما قال تعالى: ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ﴾[1]، كما سَخَّر الرِّياحَ والبِحارَ والفُلكَ هكذا سَخَّرَ الكَواكِبَ[2]. ولكنَّ ابنَ عربي كان على عِلمٍ بآفاتِه التَّجريبيةِ على أَيدِي المُنحرِفين، ولذلك يَقولُ: «وعِلمُ النُّجومِ اجتَنِبْه مُطلقًا، إلا ما يُحتاجُ منه إلى مَعرِفةِ الأوقاتِ»[3].

٣٩٤، ٣٩٥، ٤١٧، «التمهيد»، للباقلاني: ١١٤ - ١٣٠، «غاية المرام»: ٣١٨ وما بعدها.

(١) الزخرف: ٣٢.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٨، وانظر: ١/ ٤٧٨ -٤٩٩.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٩٠، السفر الثاني من «الفتوحات»، تحقيق يحيى: ٣٧٦ -٣٧٧، وانظر عن إدريس عليه السلام وبقية تفصيلات الفكرة: «الأنوار اللطيفة»: ١١٩، ١٢٠، «سيرة ابن هشام»: ١/ ٢٢٥، «الملل والنحل»: ٢/ ٢٥٠، «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر: ٢/ ٤٨، والفصل الذي كتبه يحيى فرغلي في «عوامل وأهداف ونشأة علم الكلام عن التنبؤ»: ٢١٩ - ٢٢٩.

(ل) النُّصوصُ الدِّينيةُ:

وهي تَعني بطَبيعةِ الحالِ القُرآنَ والحَديثَ، ومن الواضِحِ أنَّنا نَأتِي إلى أهَمِّ وَسائلِه الرَّمزيَّةِ على الإطلاقِ، وأَكثَرِها إثارةً للاعتِراضِ والشَّغبِ حولَ فِكرِ ابنِ عربي، ويَكفِي لبَيانِ هذا أن نَستعرِضَ التُّهمَ المُوجَّهةَ إليه على سَبيلِ الإجمالِ؛ لعَودتِنا إليها فيما بعدُ بالتَّفصيلِ: تَحميلُ النَّصِّ ما لا يَحتمِلُ، فالقُرآنُ والحَديثُ لا يَصلُحانِ للتَّفسيرِ الرَّمزيِّ، وجَرُّ القُرآنِ إلى وَحدةِ الوُجودِ، ونَفيُ الثِّقةِ بالقُرآنِ بطَريقَتِه في التَّأويلِ الرَّمزيِّ، وكَونُ الرِّسالةِ للعَوامِّ، واستِخدامُ الأحاديثِ الضَّعيفةِ والمَوضوعةِ، واستِعارةُ مَبدأِ الظَّاهِرِ والباطِنِ من الثَّقافةِ الخارِجيةِ، ومُخالَفةُ قَواعِدِ العَربيةِ وأَساليبِها، وبَقاءُ الوَحيِ والنُّبوةِ، والتَّقسيمُ المُفتَعلُ إلى الشَّريعةِ والحَقيقةِ، والتَّعسفُ في استِخدامِ القِراءاتِ رَمزيًّا، وعَدمُ التَّفرقةِ بين التَّفسيرِ والإشارةِ، والإلحادُ في آياتِ اللهِ، وعدَمُ تَحقُّقِ شُروطِ التَّفسيرِ الإشاريِّ على فَرضِ قَبولِه من بَعضِ الاتِّجاهاتِ السُّنيةِ والمُحافِظةِ، وإذا كان في القُرآنِ رَمزيةٌ فهي مَجازيةٌ، واستِخدامُ الخَيالِ والأَمثلةِ بالانتِزاعِ من الحَواسِّ مع عَدمِ التَّنوُّعِ ووَحدةِ الاتِّجاهِ، وقَطعُ الآياتِ عن سِياقِها، وإدخالُ العِلمِ الإغريقيِّ في التَّفسيرِ.

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالحَديثِ فقد كان الرَّجلُ ذا عِنايةٍ به، ويَبدُو ذلك في عِدَّةِ مَظاهِرَ: رِوايَتُه الأحاديثَ عن بَعضِ الثِّقاتِ كما كان يَفعَلُ الكَثيرُ من الصُّوفيَّةِ[1]، وفَخرُه بأنَّ أخا جَدِّه «عليَّ بنَ حاتِمٍ» كان من رِجالِ البُخاريِّ[2]،

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٤٩٥، ٥٤٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٧٣، وانظر مدح الصفدي والبغدادي لمكانته في الحديث «الدر الثمين»:

وقِيامُه باختِصارِ بَعضِ كُتبِ الحَديثِ المُعتبَرةِ[١]، كما كانت خِبرتُه داعِيةَ العُلَماءَ إلى وَصفِه بالعِلمِ بالسُّنَنِ والآثارِ، وسنَرَى أنَّه كان لدَيه القُدرةُ على التَّمييزِ بين أَنواعِ الأحاديثِ وتَقويمِها، من حيث القُوَّةُ والضَّعفُ... إلخ[٢].

ولكنَّنا نَودُّ أن نُشيرَ الآنَ إلى أنَّه قد استخدَمَ الحَديثَ استِخدامًا رَمزيًّا، لا يَخرُجُ به عن سِماتِ استِخدامِ القُرآنِ؛ ولذلك اقتصَرنا على السِّماتِ الأساسيةِ لتَناوُلِه الرَّمزيِّ للقُرآنِ الكَريمِ، ويَكفِي أن نُشيرَ الآنَ إلى أنَّه لم يَبلُغْ في تَناوُلِه الرَّمزيِّ للحَديثِ النَّبويِّ الشَّريفِ إلى حَدِّ تَحريفِ الحَديثِ خِدمةً لأغراضٍ رَمزيةٍ، على نَسقِ الإسماعيليةِ، وهو ما نَراه على سَبيلِ المِثالِ فيما يَتعلَّقُ بحَديثِ: «مَن عَرَف نَفسَه عَرَف رَبَّه» الذي حوَّلَه باطِنيةُ الإسماعيليةِ إلى: «مَن عَرَف إمامَه عَرَف رَبَّه»، وبَنَوا على ذلك نَظرياتِهم الخَطيرةَ[٣].

وأمَّا التَّفسيرُ فقد وَجَّه إليه ابنُ عربي عِنايةً بالِغةً، وقد وضَحَ ذلك عندَما تَحدَّثنا عن مُؤلَّفاتِه في التَّفسيرِ[٤].

ويَستطيعُ الباحِثُ أن يُميِّزَ عندَه بين ناحِيتَينِ: النَّاحيةِ الشَّكليةِ،

٧٢-٧٤.

(١) انظر المقدمة.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر «تاريخ» كوربان: ١٦٣، «فضائح الباطنية»: ٤٢، وقارن حديثنا عن معرفة الحق عن طريق النفس، وحديثنا عن معرفة الحق عن طريق النفس، وحديثنا التالي عن دور الإمام والقرآن، والمقارنة بين تنظيم الولاية والتنظيم الشيعي ومقدمة هذا البحث.

(٤) المقدمة.

والنَّاحيةِ المَوضوعيةِ في التَّفسيرِ، أمَّا فيما يَختصُّ بالنَّاحيةِ الأولى، فابنُ عربي يُطبِّقُ ما سبَقَ أن ذَكَرناه عند الحَديثِ عن قاعِدتِه العامَّةِ في الرَّمزِ، وهي «المَجازُ»، وهنا نَراه يَعتَبرُ ما جاءَ في القُرآنِ هو النموذج الذي احتَذاه الصُّوفيَّةُ في طَريقتِهم، وذلك في قَولِه: «وجَرَت الصُّوفيَّةُ في هذا النَّظرِ والاعتِبارِ مَجرَى العَربِ في كَلامِها من استِعاراتٍ، والمَجازِ بأدنَى شَبهٍ وأيسَرِ صِفةٍ تَجمَعُ بينهما، وفي القُرآنِ من هذا القَبيلِ كَثيرٌ...»[١]. وقَولِه: «وأكثَرُ مَسائِلِهم بالأمثلةِ أو الاستِرواحِ من الكِتابِ والسُّنةِ على صِناعةِ التَّأويلِ والاعتِبارِ»[٢]. وقد بدَا هذا واضِحًا في قَولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾. ولست أعنِي بالسماءِ هذه المَشهودةَ المَعلومةَ، فهي إشارةٌ إلى الرَّفعِ، والأرضُ إلى الخَفضِ[٣].

وهذا هو ما دَعَا دَرويشُ الجندي في دِراستِه «الرَّمزيَّةِ في الأدبِ العَربي» والذَّهبيُّ في «التَّفسيرُ والمُفسِّرونَ» إلى القَولِ بأن طَريقتَه في الرَّمزِ هي طَريقةُ المَجازِ والاعتِمادِ على الخَيالِ، والانتِزاعِ من المَحسوسِ، إلى جانبِ قَولِ الأوَّلِ بفُقدانِ الرَّمزيَّة العَربيةِ عُمومًا سِمةَ الرَّمزيَّة الغَربيةِ من إغرابٍ، واعتِمادٍ على المُوسيقَى، ووَصفِ مَجازيةِ القُرآنِ بالوُضوحِ

(١) «التدبيرات»: ١٠٩.

(٢) «رسالة الانتصار»: ٧.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٣٨، وانظر: ٢/ ٢٨٥، وهناك الكثير من الأمثلة سنعرض له في مختلف المناسبات، وانظر: الرعد: ١٥.

لاعتِمادِها على مَجازيةِ الاختِصارِ والحَذفِ[١].

ولكنَّ هناك اعتِباراتٍ عِدةً تَدعو إلى فَهمِ رَأيِ ابنِ عربي الحَقيقيِّ على ضَوءِ فِكرتِه الرَّمزيَّةِ عن التَّجلِّي: فكُلُّ شيءٍ في القُرآنِ له دَلالاتُه المُعتمِدةُ على الكَشفِ، ويَدخلُ في ذلك الحُروفُ والقِراءاتُ، وهذا واضِحٌ من تَفسيرِه لحُروفِ أوائلِ السُّوَرِ بالمَلائكةِ[٢].

وهذه المُعاينةُ الكَشفيةُ هي التي أتاحَت لابنِ عربي تَفسيرَ معنَى التَّأويلِ بـ «ما يَؤولُ إليه الحَرفُ»[٣]، أو الكَلمةُ، أي المَعنَى الحَقيقي لها، لا مُجرَّدَ الاستِنتاجِ، وهي نَفسُ الفِكرةِ التي يَقولُ ابنُ عربي على ضَوئِها بأخذِ آياتِ القُرآنِ عيانًا، يَقولُ عن آيةِ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾: «فيَأخذُها النَّاسُ إيمانًا، ونحن وأَمثالُنا نَأخُذُها عيانًا، نَعلَمُ مَوقِعَها ومن أين جاءَ بها الحَقُّ»[٤].

وكذلك نَفيُه للمَجازِ في القُرآنِ الكَريمِ، كما نَفاه في كَلامِ العَربِ من قبلُ، وهي فِكرةٌ سيَكونُ لها شَأنُها في حَلِّ قَضيةِ المُتشابهِ من الصِّفاتِ، يَقولُ: «وكَلامُ العربِ مبنيٌّ على الحَقيقةِ والمَجازِ عند النَّاسِ»، وإن كنا قد خالَفناهم في هذه المَسألةِ بالنَّظرِ إلى القُرآنِ، فإنَّنا نَنفي أن يَكونَ في القُرآنِ

(١) «الرمزية في الأدب العربي»: ١٨٧، ١٩٣، «التفسير والمفسرون»: ٩-١٠، ١٦، «الفتوحات»: ١/ ٤٢٥، ٥٥.

(٢) «اليواقيت»: ٩٩/ ١، وعن رمزية القراءات انظر: «مذاهب التفسير»: ٢٨٢-٢٨٣.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٤.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٢٤٥، وانظر مزيدا من معاملة ابن عربي للقرآن على أساس المعاينة الصوفية: «الفتوحات»: ١/ ٥٨٢، ٢/ ٥٤٩، ٣/ ١٨١ -١٨٢، ٥٠٨، ٥/ ٤/ ٢٠٥ - ٢٠٦، «القطب والإمامين»: ورقة ١٨٩ب-٢٩٠أ.

مَجازٌ، بل في كَلامِ العَربِ»[١].

كلُّ هذا يُؤيِّدُ ما أَردنا تَقريرَه، وهو أن القَضيةَ ليست قَضيةَ مَجازٍ يَتدخَّلُ العَقلُ في تَأويلِه بقَرينةٍ، ولكنَّ دَلالاتِ الحُروفِ والكَلِماتِ والآياتِ دَلالةٌ رَمزيةٌ، تَعتمِدُ على تَجلِّي الحَقِّ، وقُدرةِ الصُّوفيِّ على مُعاينةِ هذا عن طَريقِ الكَشفِ، ويَنعكِسُ هذا المَوقِفُ بجَلاءٍ في مَوقِفِه من المُناسباتِ بين الآياتِ في القُرآنِ الكَريمِ، وخاصَّةً في المَواضعِ الغامِضةِ التي لا تَتضِحُ فيها المُناسبةُ[٢].

وبهذا يُمكِنُنا أيضًا أن نَقولَ: إن الدَّلالةَ هنا ليست دَلالةً اختِياريةً، بل هي دَلالةٌ قاطِعةٌ عند الكَشفِ، كما أَشَرنا من قبلُ، ويُمكِنُنا كذلك أن نَعتبِرَ الاتِّهاماتِ بالتَّعسُّفِ والخُروجِ عن الأساليبِ العَربيةِ وقَواعِدِها الصَّرفيةِ والنَّحويةِ، كما يَبدُو من مَوقِفِه من المَجازِ والاشتِقاقاتِ والحُروفِ وتَقطيعِ الكَلماتِ وإكسابِها دَلالةً خاصَّةً، كدَلالةِ حُروفِ مَقاطِعِ كَلِمةِ «الله»[٣]، تَجاهُلًا لقَضيةِ التَّصوُّفِ الأساسيةِ، وهي المُعاينةُ والكَشفُ، وأمَّا ما جاءَ من نُصوصٍ للشَّيخِ تُدينُ التَّفسيرَ بالرَّأيِ، والخُروجَ عن مُحتملاتِ اللَّفظِ العَربي، على ما تَعارَفَ عليه أَهلُ اللِّسانِ، فهو يَرجِعُ إلى خَطأِ اعتِبارِ تَفسيرِ الصُّوفيَّةِ تَفسيرًا بالرَّأيِ، وإلى نِسبةِ المُفسِّرِ بالرَّأيِ هذا الرَّأيَ إلى نَفسِه، وهذا

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٣، وقارن: ٤/ ١٧، «مذكرة في علم البيان»، للشيخ سليمان نوار: ١٢٠، مطبعة العلوم، القاهرة ١٣٥٢هـ، وهنا نرى «ابن الصبان» يعد الاعتراض قويًّا.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٩٧، وانظر موقفه من المقال كأداة للمعرفة وتقويمه العام في الفصل التالي.

(٣) «نعمة الذريعة في نصرة الشريعة»: ورقة ١٦ ب، «التفسير والمفسرون»: ١٠ -١١، «مذاهب التفسير»: ٢٧١، ٢٨٠، ٢٨٢ -٢٨٣، و«كيمياء السعادة»، التي يخصصها لتأمل كلمة الشهادة.

ما دفعَه إلى القَولِ بأنَّ كلامَه ليس تَفسيرًا، وهذا ما سنَعرِضُ له بعد قَليلٍ.

ولكن يَبقَى من صُورةِ المَجازِ لابنِ عربي: نقلُه الآياتِ أو أَجزاءً منها إلى مَعانٍ في الطَّريقِ، وهو ما يُسمِّيه بالتَّطبيقِ في الأنفُسِ[١]، أو «النَّظيرِ» كما يُسمِّيه الآخَرونَ، وتُعتَبرُ من أهَمِّ قَواعِدِ ابنِ عربي في التَّفسيرِ الصُّوفيِّ الرَّمزيِّ، يَقولُ: «قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾، يعني الآياتِ المُنزَّلةَ في الآفاقِ وفي أنفُسِهم، فكلُّ آيةٍ منزَّلةٌ لها وجهان: وجهٌ يَرَونه في نفوسِهم، ووَجهٌ آخرُ يَرونَه فيما خرَج عنهم، فيُسمُّون ما يَرَون في نفوسِهم إشارةً[٢]، وكقَولِه عن قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾: إنَّها نفسُ الإنسانِ التي يَلزمُ مُجاهدتُها[٣]. وهي القاعِدةُ التي يُمكِنُ على ضَوئِها تبريرُ ظاهِرةِ قَطعِ الآياتِ أو أجزائِها عن السِّياقِ؛ لتُنقلَ إلى هذه المعاني الصُّوفيَّةِ العِرفانيَّةِ[٤].

ولكن ممَّا يُلاحَظُ أن تَفسيرَه لا يَقتصِرُ على الأفكارِ المُتصلةِ بالبناءِ الفنيِّ للطَّريقِ الصُّوفيِّ إن صحَّ التَّعبيرُ، بل تَتعدَّاها إلى أفكارِ الوُجودِ الواحدِ والكَثرةِ والتَّفسيراتِ العِلميةِ التي تَتشابَهُ مع مُنتجاتِ العلمِ الإغريقيِّ كما رأَينا في وَسائلِ الطبيعةِ والكيمياءِ الرَّمزيَّةِ، وكما سنجدُ في العالمِ وخلقِه، «وكانت هذه الظاهِرةُ محَلَّ هُجومٍ عنيفٍ من الدُّكتورِ «عفيفي»، والدكتور

(١) وبينها وبين فكرة التطبيق على الآفاق والنفس مظاهر شبه واضحة: انظر «دلالة العالم والنفس على الحق»، و«خلق العالم والإنسان على الصورة».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٩.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٦٢-٤٦٣، وانظر مزيدا من الأمثلة: «كتاب الأسفار»: ٤١-٤٩.

(٤) «مذاهب التفسير»: ٢٨٣، والتوبة: ١٢٣.

«الذهبيِّ»، وغفَل عمَّا لاحَظنا في المواضعِ المُشارِ إليها من تَفسيرِ ابنِ عربي للوجودِ الواحدِ وغيرِه على ضوءِ إسلاميٍّ، فالسمةُ الأساسيةُ لاستِخدامِه هذه العُلومَ تَتركَّزُ في الانتِفاعِ الرمزيِّ؛ لأنَّه لا يهدفُ أساسًا إلى هذه الحَقائقِ العِلميةِ: «هذا بالإضافةِ إلى الفُروقِ الدقيقةِ بين حقائقِهم العلميةِ وحقائقِه على ضوءِ اختلافِ المصدرِ، وهو الكشفُ أو الإرصادُ»[١].

كذلك تُعتَبرُ قضيةُ ابنِ عربي الهامةُ، وهي الجمعُ بين التنزيهِ والتشبيهِ من أفكارِه العامَّةِ التي عالَجَ على ضوئِها آياتِ القرآنِ الكريمِ، وقد خصَّص لها كِتابَ الجلالِ والجمالِ، وهو تناوُلٌ لبَعضِ آياتِ القرآنِ الكريمِ على ضوءِ فكرتِه عن التَّنزيهِ والتشبيهِ، ويَذكرُ أنَّه أتبعَه في تفسيرِه الكَبيرِ المَفقودِ «الجَمعِ والتَّفصيلِ» بإضافةِ بُعدٍ رمزيٍّ آخرَ هو وَجهُ الكَمالِ، ومن الواضحِ أنَّه يُشيرُ إلى الجَمعِ[٢].

أمَّا الأفكارُ التي يَقومُ عليها تَبريرُ تَفسيرِه الصُّوفيِّ للقرآنِ الكريمِ فهي ثَلاثةُ أفكارٍ أساسيةٍ: الثَّراءُ اللَّامُتناهي لمعاني آياتِ الكِتابِ المَجيدِ، واحتواؤه على بُعدي الظاهرِ والباطِنِ الرَّمزيين، وشُعورُ الصُّوفيَّةِ المُتجدِّدُ به. ونَعتقدُ أن ابنَ عربي بتَقريرِ هذه القضايا الثَّلاثِ يَتغلَّبُ على الانتِقادِ المَشهورِ المُوجَّهِ إليه وإلى الصُّوفيَّةِ جَميعًا، والذي يَتلخَّص في عَدمِ صَلاحيةِ القُرآنِ الكريمِ لأي تَفسيرٍ رُوحيٍّ صوفيٍّ، فهو كِتابُ تَشريعٍ تَغلُبُ عليه السِّمةُ

(١) «التفسير والمفسرون»: ٣/ ٦-٧، ٨، ٩، ١٤-٧٧، وانظر عفيفي في حديثنا عن الوجود الواحد، حيث يتهمه بجر القرآن إلى وحدة الوجود: ٥١٨-٦٥٨.

(٢) كتاب «الجلال والجمال»: ٥، طبعة حيد آباد الدكن، «الدر الثمين»: ٤٧-٤٨.

العمليةُ اليَوميةُ، ولا يَحتوِي على مَعالمَ باطِنةٍ تارةً أُخرَى، شأنُه في ذلك شأنُ أسفارِ موسى الخَمسةِ التي فسَّرتْها الاتِّجاهاتُ اليهوديةُ الرَّمزيَّةُ(١).

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالقَضيةِ الأولى، فيرَى ابنُ عربي أنَّنا يَنبغِي أن نُميِّزَ بين مَحدوديَّةِ كَلامِ المَخلوقينَ، وإطلاقِ كلامِ الحقِّ؛ لِقدمِه. وتَعميمُ ابنِ عربي لكلامِ الحَقِّ يُطلَقُ على كلِّ ما سوَى اللهِ من عالمٍ وإنسانٍ؛ لأنَّه في النِّهايةِ ناطِقٌ ورامِزٌ لحقائقِ الأُلوهيةِ؛ لأنَّ العالمَ كلَّه في النِّهايةِ انعِكاسٌ رَمزيٌّ لها؛ ولذلك خرَجَ العالمُ والإنسانُ وفي يَدِه هذه الصُّورةُ، أو الحقائقُ الأسمائيةُ، ويُفرِّق ابنُ عربي بين هذا النَّوعِ من التَّعميمِ وبين القرآنِ ككتابٍ مُلخِّصٍ لكلِّ الحقائقِ، فهو عالمٌ مُصغَّرٌ، بإعجازِه ونوعِ طريقتِه في التَّعبيرِ، وفي النَّصِّ التالي يبينُ لنا مُعظم هذه الحقائقِ التي عَرَضناها بصورةٍ تَركيبيةٍ لكثرةِ النُّصوصِ المُستقاةِ منها مع إضافةٍ: وهي اعتبارُ الحالةِ الرُّوحيةِ التي يصلُ فيها الصوفيُّ إلى مرحلةِ التَّحقُّقِ بصفاتِ الحقِّ، مخافةَ الانحِرافِ إلى مستوَى التَّفسيرِ بالرَّأيِ الذي يَخرجُ عن مُحتملاتِ اللَّفظِ العربيِّ، فليس لدَى غيرِ الصوفيِّ هذه الضَّمانةُ التي تَجعلُ من كلِّ شيءٍ حُروفًا في كِتابٍ يَسمعُه بسمعِ الحَقِّ فيَعرِفُ أعماقَه وثراءَ مَعانِيه التي تَرجعُ إلى مَرحلةِ الإطلاقِ واللَّا تناهي، يَقولُ عن قصدِ الحقِّ لكلِّ الوُجوهِ المُحتملة: «... وإنَّما قلنا في الوجوهِ أنَّها مقصودةٌ للهِ، فليس بتَحكمٍ على اللهِ، ولكنَّه أمرٌ محققٌ عن اللهِ، وذلك أن الآيةَ المتلفظَ بها من كلامِ اللهِ بأيِّ وجهٍ كان من قُرآنٍ أو كِتابٍ منزَّلٍ أو صحيفةٍ أو خبرٍ إلهيٍّ، فهي آيةٌ على ما تحملُه

(١) نيكلسون في «التصوف»: ٧٦، وجولد تسيهر في «مذاهب التفسير»: ٢٠٤.

تلك اللَّفظةُ من جميعِ الوُجوهِ، أي: عَلامةٌ عليها مَقصودةٌ لمَن أنزَلها بتلك اللَّفظةِ الحاويةِ في ذلك اللِّسانِ على تلك الوُجوهِ.

فإنَّ مُنزِّلها عالمٌ بتلك الوُجوهِ كلِّها، وعالمٌ بأنَّ عِبادَه مُتفاوِتونَ في النَّظرِ فيها، وأنَّه ما كلَّفهم من خطابِه سوَى ما فَهِموا عنه فيه، فكلُّ مَن فَهِم من الآيةِ وَجهًا فذلك الوَجهُ هو مَقصودٌ بهذه الآيةِ في حقِّ هذا الواجدِ له، وليس يُوجَدُ هذا في غَيرِ كَلامِ اللهِ، وإن احتمَله اللَّفظُ فإنَّه قد لا يَكونُ مَقصودًا للمتكلِّمِ به؛ لعِلمِنا بقُصورِ عِلمِه عن الإحاطةِ بما في تلك اللَّفظةِ من الوُجوهِ.

فإن كان من أهلِ اللهِ الذين يَقولونَ ما في الوُجودِ مُتكلِّمٌ إلا الله، وهم أهلُ السَّماعِ المُطلَقِ منه، فتكونُ تلك الوُجوهُ كلُّها مَقصودةً؛ لأنَّ الُمتكلَّمَ اللهُ، والشَّخصُ المَقولُ على لسانِه تلك الكَلمةُ مُترجِمٌ، كما قال على لِسانِ عبدِه في الصَّلاةِ: «سَمِع اللهُ لمَن حمِده»، فالمُتكلِّمُ هنا هو اللهُ والمُترجِمُ العبدُ، ولهذا كان كُلُّ مُفسِّرٍ فسَّر القُرآنِ، ولم يَخرُجْ عمَّا يَحتمِلُه اللَّفظُ فهو مُفسِّرٌ، ومَن فسَّر برَأيِهِ فقد كفَرَ،... ولا يَكونُ برَأيِه إلا حتَّى يَكونَ ذلك الوَجهُ لا يَعلمُه أهلُ ذلك اللِّسانِ في تلك اللَّفظةِ، ولا اصطلَحوا على وَضعِها بإزائِه[1].

وتلك حَقيقةٌ، أعنِي الثَّراءَ هو ما تَجاهلَه كلٌّ مِن «جولد تسيهر» وابن تَيميَّةَ، فقد اعتَبراها قضيةً مُبالغةً فيها، ولذلك نرَى الأوَّلَ لا يَنظرُ في استِخداماتِ حُروفِ الجرِّ، مثل «الجهادِ في اللهِ»، «باللهِ»، سوَى مُجرَّدِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٧، وانظر: ٣٢٩، ٥٨١، ٤/ ٥١، ١٦٤-١٦٥، ٢٥٢، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٨ب، «اليواقيت»: ١/ ٦٩.

تَمرينٍ على استِخدامِ حُروفِ الجَرِّ[١]، أمَّا الثَّاني فقد حاوَلَ تحت سِتارِ دَعوَى المُحافَظةِ على الاتِّجاهِ السَّلفيِّ قَصرَ مَعانِي القُرآنِ في نِطاقٍ ضيقٍ، وهو قَصرُه على الصَّحابةِ والتَّابعينَ على وَجهِ العُمومِ، يَقولُ: «..... قال كَثيرٌ منهم كأبي الحَسنِ البَصريِّ، ومَن تَبِعه كالرازي والآمديِّ وابن الحاجبِ: إن الأمَّةَ إذا اختلَفَت في تَأويلِ الآيةِ على قَولينِ جازَ لمَن بعدَهم إحداثُ قَولٍ ثالثٍ، بخِلافِ ما إذا اختلَفُوا في الأحكامِ على قَولينِ: فجَوَّزوا أن تَكونَ الأمةُ مُجتمعةً على الضَّلالِ في تَفسيرِ القُرآنِ والحَديثِ، وأن يَكونَ اللهُ أنزلَ آيةً وأرادَ بها معنًى لم يَفهَمْه الصَّحابةُ والتَّابِعونَ»[٢].

وقد نتجَت الفِكرةُ من مُعايشةِ الصُّوفيَّةِ الكامِلةِ للقُرآنِ الكَريمِ، فالقُرآنُ ككِتابٍ جامِعٍ كما أشَرنا، هو وَسيلةُ الجَمعِ بالحَقِّ، ولذلك كان «حالُ القُرآنِ» رَمزًا لحالِ الفَناءِ، وأصبَحَ أهلُ القُرآنِ هم «أهلَ الوَجهِ»[٣]، بل أَصبحَ الصُّوفيَّةُ أو أهلُ اللهِ هم «أهلَ القُرآنِ» و«خاصَّةَ اللهِ»[٤]، وكان سَبيلُهم إلى ذلك ما يُسمِّيه ابنُ عربي «القِراءةَ الحَقيقةَ» تدبُّرًا وعَملًا إلى حَدِّ تمثلِ رَدِّ الفِعلِ الرُّوحيِّ الإلهيِّ تِجاهَها[٥] إلى أن ارتَقَوا إلى مَرحلةِ التَّحقُّقِ بـصِفةِ الكَلامِ والسَّمعِ؛ لتُتاحَ لهم فُرصةُ سَماعِ كَلامِ اللهِ وتَكليمِه به،

(١) «مذاهب التفسير»: ٢١٢/ ٢١٢-٢١٣، ٢٧٩، ٢٨.

(٢) «الفرقان»: ٤٤، «تفسير الإخلاص»: ١٢٣، وسيأتي مزيد مناقشة لابن تيمية في الاستدلال الإشاري وتأويل المتشابه.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٥٥، ٣/ ١٠٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٣٧٣.

(٥) «مواقع النجوم»: ٨٢، «الفتوحات»: ١/ ٤٢٠-٤٢٦.

وهو رَأيٌ مَبنيٌّ على انعِكاسِ الصِّفاتِ الرَّمزيَّةِ في الإنسانِ، وهنا تَرتفِعُ الوَسائلُ ليُصبِحَ السَّماعُ عَينَ الفَهمِ، وحينئذٍ لا يَحتاجُ الكَلامُ إلى تأويلٍ أو فِكرٍ، يَقولُ: «سَماعُ كَلامِ اللهِ بارتِفاعِ الوَسائطِ عينُ الفَهمِ عنه، فلا يَفتقِرُ إلى تَأويلٍ وفِكرٍ، وإنَّما يَفتقِرُ مَن كلَّمه اللهُ بالوَسائطِ[1]»، وحينئذٍ يَكونُ «العِلمُ على بَصيرةٍ» لا تَقليدًا لأحدٍ، وهو ما يَعنِيه بالفَهمِ عن اللهِ أو فَتحِ عينِ الفَهمِ»[2].

وهي نَفسُ المَرحلةِ التي يُمكِنُ القَولُ معها بالتَّنزُّهِ المُتجدِّدِ بالقُرآنِ الكَريمِ، بكُلِّ ما يَعنِيه هذا من عُلوم وَهبٍ تَرِدُ على قُلوبِ الصُّوفيَّةِ «ليس لها حَدٌّ ولا نِهايةٌ»، «فإنَّها بُحورٌ ليس لها سَواحلُ»[3]، وكان الطَّريقُ إلى هذا هو الاجتِهادَ بمَعنَى المُجاهَدةِ، وقد عمدنا[4] إلى مُعالجةِ هذه القَضيةِ في الفَصلِ التَّالي في إطارِ أَفكارِ التَّفرقةِ بين العِلمِ المَوهوبِ والمَكسوبِ، والوراثةِ والجهادِ، ونَفيِ بقاءِ النُّبوةِ[5]، وأمَّا الفِكرةُ الثالثةُ فهي القَولُ بظاهرِ الكِتابِ وباطنه، وهي فكرة هامَّةٌ إلى الحدِّ الذي جعَلَ منها المُستشرقُ الإنجليزيُّ الكبيرُ «نيكلسون» نقطةَ تَجمُّعِ الصُّوفيَّةِ، وانبعاثَ طَوائفِهم، يَقولُ: «... وقد سبَقَ أن الصُّوفيَّةَ اعتبَرُوا أنفُسَهم خاصَّةَ أهلِ اللهِ الذين

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧، ٣/ ٣٩٥، وانظر عن الوحي بمعنى السرعة «الفتوحات»: ٢/ ٧٨، «اليواقيت»: ١/ ٩٧.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٨.

(٣) كتاب «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٥٧ ب-٢٥٨ ب.

(٤) في الأصل: «عندنا»:.

(٥) انظر الفصل التالي، ٢٢٣-٢٧١، ٣٤٧-٤٠٧.

منَحَهم أسرارَ العِلمِ الباطنيِّ المُودعِ في القُرآنِ والحديثِ، وأنَّه يَستعمِلُ في التَّعبيرِ عن هذا لُغةَ الرَّمزِ والإشاراتِ التي لا يَقوَى على فَهمِها غَيرُهم من المُسلِمينَ، وكان ذلك ممَّا دعَا إلى وُجودِ رُوحٍ عامَّةٍ أَلَّفت بينهم، وظهَرَت عنها طَوائفُهم وفِرقُهم[1]، وهو ما يُقرِّرُه ابنُ عربي بصُورةٍ عامَّةٍ في قَولِه: «... ما أحكَمَ القُرآنَ وما فيه من العُلومِ، لمَن رُزِق الفَهمَ فيه، فكلُّ ما هم فيه - العُلماءُ باللهِ - ما هو إلا فَهمُهم في القُرآنِ خاصةً، فإنَّه الوحيُ المَعصومُ المَقطوعُ بصِدقِه، الذي لا يَأتِيه الباطِلُ»[2]. وهو ما يقرِّرُه أيضًا في إطارِ بُطونِ وخفاءِ المُناسبةِ الذي أشَرنا إليه آنِفًا، يَقولُ: «.. واعلمْ أن العالمَ لمَّا كان أَصلُه أن يَكونَ مَربوطًا وُجودُه بالواجِبِ الوُجودِ لنَفسِه كان مَربوطًا بَعضُه ببَعضٍ، فيَتَسَلسلُ الأمرُ فيه، إذا شرَعَ الإنسانُ يَنظرُ في العِلمِ به، فيُخرِجُه من شَيءٍ إلى شيءٍ بحُكمِ الارتِباطِ الذي فيه، ولا يَكونُ هذا إلَّا في علمِ أهلِ اللهِ خاصةً، فلا يَجرِي على قانونِ العُلماءِ الذين هم عُلماءُ الرُّسومِ والكَونِ، فقانونُهم ارتِباطُ العالَمِ بَعضِه ببَعضٍ، فلهذا تَراهم يَخرُجونَ من شَيءٍ إلى شيءٍ، وإن كان يَرَاه عالمُ الرُّسومِ غَيرَ مُناسبٍ، وهذا هو عِلمُ أهلِ اللهِ.

والمَعلومُ أن المُناسبةَ ثَم، ولكن في غايةِ الخَفاءِ، مثلَ قَولِه تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾[3]،

(١) «في التصوف»: ٧٧.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٦٢.

(٣) البقرة: ٢٣٨.

فجاءَ بآيةِ الصَّلاةِ وقبلَها آياتُ النِّكاحِ والطَّلاقِ، وبعدَها آياتُ الوَفاةِ والوَصيةِ.. وغيرُ ذلك ممَّا لا مُناسبةَ في الظَّاهرِ بينهما وبين الصَّلاةِ، وإن آيةَ الصَّلاةِ لو زالَت من هذا المَوضعِ واتَّصلَت الآيةُ التي بعدَها بالآياتِ التي قبلَها لظَهَر التَّناسُبُ لكلِّ ذي عَينينِ... فمَن عَلِم القُرآنَ وتَحقَّقَ به عَلِم عِلمَ أهلِ اللهِ، وأنَّه لا يَدخلُ تحتَ فُصولٍ مُنحصِرةٍ، ولا يَجرِي على قانونٍ مَنطقيٍّ، ولا يَحكمُ عليه مِيزانٌ، فإنَّه مِيزانُ كُلِّ مِيزانٍ»[1].

وقد فصَّل لنا ابنُ عربي في «مَواقعِ النُّجومِ» أنواعَ الكُتبِ وأَلوانَ قِراءتِها بتَفصيلٍ يَدعو إلى الإعجابِ، وهو من عَلاماتِ تَذوُّقِه العَميقِ للقُرآنِ الكريمِ، ومن أهَمِّ هذه التَّقسيماتِ: قِراءةُ المَسطورِ الظَّاهرِ والمَسطورِ الباطِنِ، ولا يُمكِنُ للثَّانيةِ أن تَتِمَّ إلا بنَوعٍ من الإنصاتِ الباطِنيِّ، الذي يُتيحُ الفُرصةَ لفَهمِ معنَى الآيةِ السَّارِي في الوُجودِ، باعتِبارِ أن القرآنَ الكريمَ عالَمٌ مُصغَّرٌ»[2].

وكان من الطَّبيعيِّ أن يأتيَ القُرآنُ كِتابًا جامِعًا ومُهيمنًا لكَونِه الأخيرَ، كما كان من الطَّبيعيِّ أن يَتنوَّعَ خِطابُه ليَعُمَّ أصحابَ الحِسِّ والعَقلِ والرُّوحِ؛ لاختِلافِ مَشاربِ النَّاسِ، أو اختِلافِ القابِلِ على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي، وهي فِكرةٌ هامَّةٌ من أَفكارِه التي سنجِدُ لها صدًى كَبيرًا في قَضاياه الأساسيةِ، في الخَلقِ والتَّجلِّي والأخلاقِ... إلخ، يَقولُ: «... إن اللهَ ما خاطَبَ عِبادَه إلَّا بقَدرِ ما جعَلَ فيهم من القَبولِ لمَعرفةِ خِطابِه، فيَتنوَّعُ خِطابُه ليَتَّسعَ الأمرَ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) «مواقع النجوم»: ٨٢-٨٧.

ويَعُمَّ، فما خلَقَ اللهُ العالَمَ على قَدمٍ واحِدةٍ إلَّا في شَيءٍ واحِدٍ، وهو الافتِقارُ، فالفَقرُ له ذاتيٌّ والغِنَى له أمرٌ عَرَضيٌّ[١].

وهذا ما سنجِدُ له أثرًا في تَقريرِ حَقيقةِ إعطاءِ محمدٍ ﷺ جَميعَ ضُروبِ الوَحيِ، وعُلومِ الأحوالِ- ليَتذوَّقَ كُلٌّ منه على قَدرِ قَبولِه وطاقَتِه ومِزاجِه[٢].

وقد نبَّهَ رَسولُ الله ﷺ على ذلك بالحَديثِ الذي رَواه «الفِريابيُّ» من روايةِ «الحسنِ» عن رَسولِ الله ﷺ مُرسلًا، يَقولُ: «لكُلِّ آيةٍ ظَهرٌ وبَطنٌ، ولكُلِّ حَرفٍ حَدٌّ، ولكُلِّ حَدٍّ مَطلعٌ». وفي حَديثِ الدَّيلمي من رِوايةِ عبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ مَرفوعًا إلى الرَّسولِ ﷺ: «القُرآنُ تحتَ العَرشِ له ظَهرٌ وبَطنٌ يُحاجُّ العِبادَ». بالإضافةِ إلى إشاراتِ الكِتابِ الكريمِ في قَولِه تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨﴾[٣]. وقَولِه تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ۝٢٤﴾[٤]، وقَولِه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾[٥].

كانُوا يَفهمُونَ نَفسَ الكَلامِ لأَنَّه عربيٌّ، ولكن لا يَفهمون مُرادَ الخِطابِ من الحقِّ تعالى، وهو الباطِنُ[٦]. وأبرَزُ الأقوالِ في الحَديثِ: إن ظاهِرَ الآيةِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٧٣، وانظر: ٣٦٥، ٤/ ١٩٢، وفي اختلاف الكتب السماوية لاختلاف القابل: ٣/ ١٦٠-١٦٣، والمزيد عن فكرة القابل: «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٥.

(٣) النساء: ٧٨.

(٤) محمد: ٢٤.

(٥) النساء: ٨٢.

(٦) انظر: «الموافقات»: ٣/ ٣٨٢-٣٨٣، والذهبي في «التفسير والمفسرون»: ١٩-٢.

لَفظُها، وباطِنَها تَأويلُها. وقال أبو عبيدةَ: ما قَصَّه اللهُ عن أخبارِ الماضِينَ هو الظَّاهِرُ، وباطِنُها وَعظُ الآخِرينَ. وقال ابنُ النَّقيبِ: الظَّاهِرُ ما ظهَرَ من مَعانِي الآياتِ لأهلِ العِلمِ، وباطِنُها ما احتَوَته من الأسرارِ عند أهلِ الحَقائقِ، وأمَّا حَدُّ الحَرفِ فهو مُنتهَى ما أرادَ اللهُ من مَعناه، أو مِقدارُ الثَّوابِ والعِقابِ لكُلِّ حُكمٍ، ومَطلعُ الحَدِّ ما يُتوصَّلُ به إلى مَعرِفةِ الغامِضِ من المَعاني، أو ما يَستحِقُّه من الثَّوابِ والعِقابِ في الآخِرةِ[١].

ونُصوصُ ابنِ عربي تُنبِئُ أنَّه استخدَمَ القاعِدةَ استِخدامًا عامًّا، فَضلًا عن استخدامِها في القُرآنِ، وهي تَدلُّ على البُعدِ الباطِنِ للأشياءِ عُمومًا، يَقولُ:

إن الأُمورَ لها حَدٌّ ومَطلَعُ ... من بَعدِ ظَهرٍ وبَطنٍ فيه تَجتمِعُ
في الواحِدِ العَينِ سِرٌّ ليس يَعلَمُه ... إلَّا مَراتِبَ أعدادٍ بها تَقَعُ[٢]

ويَقولُ بعد تَأمُّلٍ طَويلٍ للقُرآنِ: «فمَن وقَفَ مع القُرآنِ من حيث هو قُرآنٌ كان ذا عَينٍ واحِدةٍ أُحديةٍ للجَمعِ، ومَن وَقَف معه من حيث هو مَجموعٌ كان في حَقِّه فُرقانًا فشاهَدَ الظَّاهِرَ والباطِنَ والحَدَّ والمَطلعَ، فقال لكُلِّ آيةٍ ظَهرٌ وبَطنٌ وحَدٌّ ومَطلعٌ، وذلك الآخَرُ لا يَقولُ بهذا، والذَّوقُ مُختلِفٌ»[٣]، ولكن ليس معنَى ذلك أن ابنَ عربي يَنحازُ إلى جانِبِ الباطِنِ فحسبُ، بل يَجمَعُ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ، رُجوعًا إلى المَبدأِ السابِقِ، وهو

(١) المراجع السابقة.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٩٣-٩٦.

أن القُرآنَ «بَحرٌ لا ساحِلَ له»، والنُّصوصُ في هذه القَضيةِ كَثيرةٌ، نَذكرُ منها قَولَه الجامِعَ للعَقائدِ والأحكام: «... فكُلُّ لَفظٍ جاءَت به الشَّريعةُ فهو على ما جاءَت به، لكنَّ عالِمَنا يَعرِفُ بأيِّ لِسانٍ تَكلَّمَ الشَّرعُ، ولمَن خاطَبَ وبما خاطَبَ، ولمَن تَرجِعُ الأفعالُ، وإلى مَن تُنسَبُ الأقوالُ»[١]. وقَولُه بعد تَفسيرِ الأحدِ في قَولِه تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾[٢]: «يَأخُذُ أهلُ الرُّسومِ من ذلك قِسطَهم أيضًا، تَفسيرًا للمعنَى، فيَحمِلون الأحدَ المَذكورَ على ما اتَّخذُوه من الشُّركاءِ، وهو تَفسيرٌ صَحيحٌ أيضًا، فالقُرآنُ هو البَحرُ الذي لا ساحِلَ له، إذ كان المَنسوبُ إليه يُقصَدُ به جَميعُ ما يَطلبُه القُرآنُ من المَعاني بخِلافِ كَلامِ المَخلوقينَ»[٣].

على هذه القَواعدِ والمَبادئِ الفِكريةِ العَميقةِ قامَ تَناوُلُ ابنِ عربي للقُرآنِ الكريمِ، ولكن: هل اعتُبِرَ ابنُ عربي من بابِ التَّفسيرِ العادي المَعروفِ، أم من بابِ الإشارةِ المُختلَفِ حولَه، لقد انقسَمَ العُلماءُ في هذا إلى فَريقينِ: فَريقٌ يَرفُضُ المعنَى الباطِنَ مُطلقًا، ومن ثَم هاجَمَ ما يُسمَّى بالتَّقابلِ بين الظاهِرِ والباطِنِ، أو الحَقيقةِ والشَّريعةِ، واعتبَرَه من مُبتدعاتِ الباطنيةِ والشِّيعةِ الذين أخَذُوه عن «الأفلاطونيَّةِ» المُحدَثة واليَهوديةِ والمَسيحيةِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٧.
(٢) الكهف: ١١٠.
(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٣، وانظر: ١/ ٩٣ - ٩٦، «لطائف الأسرار»: ٨٨، «كتاب الأسفار»: ٤٢ - ٤٥، «مذاهب التفسير»: ٢٥٨ - ٢٥٩، ٢٦٣-٢٦٤، ٢٦٧، وانظر في النص «الفتوحات»: ٢/ ٥٨١.

كما أَشَرنا من قبلُ[١]. وفَريقٌ آخَرُ قَبِله بشُروطِ الجَريانِ على أَساليبِ العَربيةِ، ووُجودِ النَّظيرِ في مَنقولٍ آخَرَ، وعَدمِ مُخالفَتِه لقَواعدِ الإسلام وأحكامِه[٢]؛ لذلك نَشعرُ بأن الحاجةَ ماسَّةٌ إلى مُعالجةِ قَضيَّتينِ هامتينِ: أُولاهما قِيمةُ استِدلالِ ابنِ عربي الإشاري الرَّمزي على العِلمِ الباطِنِ، أو الخاصِّ، أو المَكتومِ، وثانيتُهما العَلاقةُ بين الحَقيقةِ والشَّريعةِ، وبذلك نُجنِّبُه إذا أمكَنَ خَطأَ الاتِّهاماتِ الكَثيرةِ التي أشَرنا إليها من قبلُ[٣].

أ- قيمةُ الاستدلالِ الرمزيِّ:

لم يَدَعِ ابنُ عربي فُرصةً إلَّا واستغلَّها في مُحاولةِ إثباتِ نَوعِ عِلمِ الصُّوفيَّةِ الباطِنِ الذي يُخالِفُ المألوفَ في طَريقتِه وطَبيعتِه، وكان في ذلك مُستنِدًا إلى أفكارٍ هامَّةٍ تَتصلُ بنَظريةِ المَعرفةِ، خصَّصنا لها الفَصلَ التالي، أمَّا الآن فستَتناولُ مُحاولتَه الاستِنادَ إلى القرآنِ الكريمِ والحديثِ الشريفِ وغَيرِهما من الآثارِ.

وأَهَمُّ ما يَستدِلُّ به ابنُ عربي قولُه تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[٤]، وقَولُه: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[٥]، وقَولُه: ﴿وَٱتَّقُوا

(١) انظر فيما يلي موقف الغزالي وابن تيمية وابن الأهدل.

(٢) «التفسير والمفسرون»: ٢٣ وما بعدها، ٤٣-٤٤.

(٣) «كشف الغطا»، لابن الأهدل: ١٩١-١٩٥، «نعمة الذريعة»: ٦ أ ب، و«الفتوحات»: ٢٠.

(٤) النساء: ١١٣.

(٥) آل عمران: ٤٨.

ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ ﴾(١)، وقَولُه: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ ﴾(٢)، وقَولُه: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا ١٢﴾(٣)، وقولُه: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾(٤)، وقولُه: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ ﴾(٥)، وقَولُه: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ ﴾(٦)، وقولُه: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا ﴾(٧)، وقولُه: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾(٨)، وقَولُه: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ ﴾. يَقولُ ابنُ عربي: «الإشارةُ إيماءٌ جاءَت بها الأنباءُ، فأشارَت إليه(٩) مُتكلةً عليه فبرَّأتها شَهادتُه ممَّا قيل، وتُلي ذلك في كلِّ جِيلٍ»(١٠).

وكذلك الآياتُ المُتشابِهاتُ التي يَعرِفُها الصُّوفيَّةُ ويُنكِرُ عليها عُلماءُ

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) البقرة: ٢٦٩.

(٣) مريم: ١٢.

(٤) الأنعام: ٨٣.

(٥) الأنعام: ١٢٢.

(٦) العنكبوت: ٦٩.

(٧) الأعراف: ١٧٥.

(٨)الانفال: ٢٩.

(٩)مريم: ٢٩.

(١٠) «الفتوحات»: ٤/ ٣٣٦، وانظر: ١/ ١٩٩- ٢٠١، ٢٧٨ -٢٨١، ٣/ ١٠١-١١٢، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٥٧ ب-٢٥٨ ب، ٢٨١ أ - ٢٨٢ ب، وانظر المزيد عن استدلال الآخرين في «التفسير والمفسرين»: ٢٠ وما بعدها، ٢١٩-٢٢.

الرُّسومِ والشَّكلياتِ(١). وكذلك كانت قَضيَّةُ الخضرِ مع موسى عليه السلام من أهمِّ ما استشهَدَ به ابنُ عربي، فالرَّجلُ كان على علمٍ غيرِ عاديٍّ، قال فيه الحقُّ: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾(٢)، وتَصرَّف تَصرُّفًا غيرَ عاديٍّ على ضَوءِ عِلمِه الباطِنيِّ المُباشرِ من الحقِّ، ومُعالجتُه لها خِصبةٌ وغَزيرةٌ، ولكن يَسترعِي انتِباهَنا قَولُه عنها: «وكُلُّ واحِدٍ له وَجهٌ في الحَقِّ ومُستنَدٌ»(٣)، وقَولُه بأنَّ كلًّا منهما كان على علمٍ خاصٍّ لدُنٍّ، فموسى عليه السلام كان على عِلمٍ لدُنٍّ كالخضرِ(٤).

وقد اضطُرَّ ابنُ الأهدلِ لإثباتِ نُبوتِه أن يَقولَ: «وإذا قُلنا: إنَّه نبيٌّ. بطَلَ احتِجاجُ مَن يَدَّعي عِلمَ الباطِنِ لظاهرِ الشَّريعةِ، مُحتجًّا بقِصةِ موسى عليه السلام»(٥)، مع تَناسي أن القَضيةَ ما زالَت تُفيدُ التَّفرقةَ بين النَّوعينِ، حتَّى في مجالِ النُّبوةِ، وأمَّا البِقاعيُّ فيقولُ في نَقضِ الاحتِجاجِ بها: «ولا حُجةَ لهم في قِصةِ الخضرِ مع موسى عليه السلام، للفَرقِ بخُصوصِ تلك الرِّسالةِ، مع أن الخبرَ جاءَ من عندِ اللهِ تعالى إلى موسى عليه السلام، فأين هي من دَعاوِيهم، ولا شُبهةَ عليها، فَضلًا عن دليلٍ»(٦). وهو كسابقِه يَتجاهَلُ الفَرقَ بين النَّوعينِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١١٩-٢٠١.

(٢) الكهف: ٦٥، البخاري معلم ٤٤، ٤٦، بدءا من ١٧٠- ١٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ١٢٥، «الترمذي»: ١٩.

(٤) انظر عن قضية الخضر عمومًا «الفتوحات»: ١/ ٣، ١٨٥-١٨٦، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥ ٢٧٨، ١٨١، ٣/ ٨٦/ ١١١-١١٢، ٣٣٦ - ٣٣٧، ٥٥٨-٥٥٩، «عنقاء مغرب»: ٥٧-٦٧، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١ أ، «مواقع النجوم»: ٦٠، ٧٦- ٧٧.

(٥) «كشف الغطا»: ٢٥٤.

(٦) «تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي»: ٢١-٢٢.

في شَخصِ الرَّسولِ، ويُضيفُ اعتِرافَه بنَوعِ عِلمِ الباطِنِ بمَجيءِ الخَبرِ من عندِ اللهِ إلى موسى، وأمَّا ابنُ تَيميَّةَ فقد حاوَلَ أن يَكونَ أكثرَ تَفصيلًا فقال: «ولا حُجَّةَ فيها لوَجهينِ، أحدهما: أن موسى لم يكُنْ مَبعوثًا إلى الخضرِ، ولا كان يَجِبُ اتِّباعُه، فإنَّ موسى كان مَبعوثًا إلى بني إسرائيلَ، ولهذا قال الخضرُ لموسى: إنَّك على عِلمٍ من علمِ اللهِ عَلَّمك اللهُ إيَّاه، وأنا على علمٍ من اللهِ عَلَّمنِيه لا تَعلَمُه أنت، ومحمدٌ رَسولُ اللهِ إلى جَميعِ الثَّقلينِ، فليس لأحدٍ الخُروجُ عن مُبايعَتِه ظاهِرًا وباطِنًا، ولا عن مُتابعةِ ما جاءَ به من الكِتابِ والسُّنةِ في دَقيقٍ ولا جَليلٍ، لا في العُلومِ ولا في الأعمالِ، وليس لأحَدٍ أن يَقولَ كما قال الخضرُ لموسي، وأمَّا موسى فلم يكُنْ مَبعوثًا إلى الخضرِ. الثَّاني: أن قصةَ الخضرِ ليس فيها مُخالفةٌ للشَّريعةِ، بل الأُمورُ التي فعَلَها تُباحُ في الشَّريعةِ، إذا عَلِم العَبدُ أسبابَها كما عِلِمَ الخضرُ، ولهذا لما بيَّن أَسبابَها لموسى وافَقَه على ذلك، ولو كان فيها مُخالفةٌ للشَّريعةِ لم يُوافِقْه بحالٍ». ويرَى مُتابِعُه في العَصرِ الحَديثِ «عبدُ الرحمنِ الوَكيلِ» أنَّه مع التَّسليمِ أن في القِصةِ مُخالفةَ الظَّاهرِ للباطِنِ، فلكُلٍّ منهما شَريعةٌ، «فكُلُّ ما فعَلَه هو الظاهِرُ في شَريعتِه»، ولسنا نرَى في أقوالِهم إلا مُحاولةً فاشِلةً ومُجهدةً ومُتعسِّفةً لأبطالِ المَبدأينِ، فكَونُ كُلٍّ منهما صاحِبَ شَريعةٍ لا يَنفِي أن كُلًّا منهما ذا سِماتٍ مُعيَّنةٍ، كما أنَّهم تَوهَّموا أن ابنَ عربي والقَومَ يَقولونَ بالتَّنافِي بين الشَّريعةِ والحَقيقةِ، وهذا ما أثبَتنا خَطأَه في الفَقرةِ التَّاليةِ[١].

---

(١) «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٢١-٢٢، وهامش: ١/ ٢١، «مجموع الرسائل والمسائل»، لابن تيمية: ٤/ ٦٧.

ويُلاحَظُ أن كُلَّ هذه الأدلَّةِ تُعبِّرُ عن الطَّرِيقِ المُباشِرِ إلى العِلمِ، أي النُّزولِ المُتجدِّدِ للقُرآنِ في مجالِ النَّصِّ القُرآنيِّ، والمَعرفةِ الإلهاميةِ المُباشرةِ في غَيرِه؛ ولذلك يَنعِي ابنُ عربي على الفُقهاءِ قَبولَ هذا النَّوعِ عندما يَأتي به القرآنُ، ورَفضَه إذا جاءَ به أهلُ اللهِ، ومن ثَم أيضًا يرَى أن الصُّوفيَّةَ أولى الخلقِ بشَرحِ الكِتابِ كما فصَّلنا القَولَ من قبلُ[١].

وأمَّا الأحاديثُ فأهمُّها: «مَن عمِل بما علِم ورَّثَه اللهُ علمَ ما لم يَعملْ»[٢]، و«أن من العلمِ كهيئةِ المَكنونِ لا يَعلمُه إلا العُلماءُ باللهِ»، ويُضيفُ ابنُ عربي تارةً أُخرَى «لا يُنكِرُه إلا أهلُ الغرة باللهِ»، والإجماعُ المُشارُ إليه عن طريقِ الكشفِ[٣]، والحديثُ القدسيُّ: «ولا يزالُ عبدي يَتقرَّبُ إليَّ بالنَّوافلِ حتَّى أحبَّه، فإذا أحبَبتُه كنتُ له سَمعًا وبَصرًا...» الحديث[٤]، وحَديثُ أبي هريرةَ فيما ذَكَرَه البُخاريُّ في صَحيحِه: «حمَلتُ عن النبيِّ ﷺ جِرابينِ من عِلمٍ: فأمَّا الواحِدُ فبَثثتُه فيكم، وأمَّا الآخرُ فلو بَثثتُه لقُطِع منِّي هذا البِلعومُ»[٥].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٨.

(٢) المرجع السابق، أبو نعيم في «الحلية» من حديث أنس، وانظر: «الإحياء»، باب العلم.

(٣) المرجع السابق، وانظر: «الفتوحات»: ٣/ ٢٤١-٢٤٤، وانظر تقديره التالي للأحاديث التي نذكرها، وتنزيه الشريعة عن أحاديث علم الباطن: «كتاب العلم».

(٤) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١ أ-٢٨٢ ب، وبرواية: «ما تَقرَّبَ إليَّ عَبدِي بأَحَبَّ ممَّا افترَضتُه عليه، ولا يَزالُ عَبدِي يَتقرَّبُ إليَّ بالنَّوافلِ..»، «البخاري»: ٣٨، «ابن حنبل»: ٦/ ٢٥٦.

(٥) «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤، «الفتوحات»: ١/ ١٩٩ - ٢٠١، برواية: «حفظت عن رسول الله وعائين»، «صحيح البخاري»: باب العلم، وحديث: ٤٢.

ويُلاحَظُ أن ابنَ الأهدلِ، لأهميةِ هذا الحَديثِ وصِحَّتِه، يَصرِفُه كما يَصرِفُ قَولَ زينِ العابدينَ التالي إلى ما يَتعَلَّقُ بالفتنةِ والنِّفاقِ، «وما فضَلَكم بكَثرةِ صَلاةٍ ولا صيامٍ ولكن بشَيءٍ وقَرَ في صَدرِه». عن أبي بكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[١]، ولأهميةِ الأحاديثِ التي ورَدَت في أبي بكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وبَعضُها صَحيحٌ أفرَدَ لها كِتابًا سمَّاه «البَحثُ والتَّحقيق في السِّرِّ الذي وقَرَ في نَفسِ الصِّديقِ»[٢].

وحَديثُ: «إن يَكُنْ من أُمَّتي محدِّثينَ فمنهم عمرُ»[٣]، والظَّواهِرُ الرُّوحيةُ التي حُكِيت عن عمرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مثلَ قَولِه لساريةِ في خِلالَ خُطبةٍ له: «يا ساريةُ، الجبلَ» مع أن «ساريةَ» كان بَعيدًا[٤].

وحَديثُ: «لكلِّ آيةٍ ظهرٌ وبطنٌ وحدٌّ ومَطالعُ»[٥]، وحَديثُ: «لولا تَزيد في حَديثِكم وتَربُّعٌ في قُلوبِكم لرَأَيتم ما أرَى ولسَمِعتم ما أسمَعُ»[٦]، وغَيرُ ذلك كثيرٌ[٧].

وأمَّا الآثارُ: فقَولُ عليٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حين ضرَبَ صَدرَه بيدِه وقال: «إن ههنا

(١) «كشف الغطا»: ٢٥٥ - ٢٥٦، «الفناء في المشاهدة»: ٣-٥٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٧٠، «الفتوحات»: ٣/ ٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩٩-٢٠١، ٥٤٤-٥٤٦، ٢/ ٦٠، «القسم الإلهي»: ٩-١.

(٣) المراجع السابقة، برواية: «لقد كان فيما قبلكم»، «الترمذي»، مناقب الصحابة: ١٧، «مسلم»، فضائل الصحابة: ٢٣، «صحيح البخاري»، فضائل الصحابة: ٦، الأنبياء: ٥٤، «مسند أحمد»: ٦، ٥٥.

(٤) انظر موقفه من الصحابة في هذا البحث، والمقارنة بينه وبين الشيعة: ٤٠٧-٤١٩.

(٥) انظر الفقرة السابقة، ابن حبان في «صحيحه» عن ابن مسعود، العراقي في «قواعد فن»: ٢.

(٦) «الفتوحات»: ١٤٧، ٣/ ١٣، وبلفظ: «ولولا تزييد في الحديث»، ابن حنبل: ٥/ ٢٦٦.

(٧) «الفتوحات»: ٤/ ١٠١، ٣/ ٦١، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١/ ٢٨٢ ب.

لعلومًا جَمةً، لو وُجِدت لها حَمَلةٌ!»، وقَولُه: «لو أُذِن لي أن أتكلَّمَ في الألِفِ من «الحمدُ للهِ» لتكلَّمتُ فيها سَبعينَ وقرًا»[١]، وقَولُ ابنِ عباسٍ في قَولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾: «لو ذَكَرتُ لكم تَفسيرَه لرَجمتُموني». وفي روايةٍ: «لقُلتُم أنِّي كافِرٌ»[٢]، وقَولُ زَينِ العابِدينَ:

يا رَبِّ جَوهَرُ عِلمٍ لو أَبوحُ به ... لقِيلَ لي أنت ممَّن يَعبدُ الوَثَنا
ولاستَحلَّ رِجالٌ مُسلِمونَ دَمي ... يَرَون أقبَحَ ما يَأتونَه حَسنًا[٣]

ويَبدُو من هذا الاستِعراضِ المُقتضَبِ؛ لأنَّنا عُدنا إلى القَضايَا التي تُثيرُها تلك الاستِدلالاتُ في مُناسباتٍ مُتعدِّدةٍ، نرَى أن أبرَزَ تُهمةٍ تُوجَّهُ إلى ابنِ عربي يُحاوِلُ الدِّفاعَ عنها، هي تُهمةُ «العِلمِ المَكتومِ» الذي يَجعَلُ الرَّسولَ غيرَ مُبلِّغٍ على وَجهِ التَّمامِ، مع أنَّه أمرَ بذلك في قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[٤].

والواقِعُ أن ابنَ عربي يرُدُّ التُّهمةَ ردًّا حاسِمًا، فليس هناك نَقصٌ ولا زِيادةٌ كما ذهَبَ ابنُ تَيميَّةَ وابنُ الأهدَلِ، وكلُّ ما هناك إنما هو فَهمٌ دَقيقٌ نَتيجةً للعَملِ بما جاءَت به الشَّريعةُ، وهو ما سنَزيدُه بَيانًا في الفِقرةِ

(١) «الحلية»: ١/ ٧٩-٨٠، «نهج البلاغة»: ٣/ ١٨٦-١٨٩.

(٢) «جامع البيان»، للطبري: ٢٨- ٩٨، «فتح القدير»، للشوكاني: ٥/ ٢٤٧.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١ أ-٢٨٢ ب، «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤، «الفتوحات»: ١/ ١٩٩-٢٠١، ومن تحقيق يحيى سفر: ١/ ١٤٤، وتنسب إلى الشريف الرضي، انظر يحيى سفر: ٣/ ٤٥٩، و«دائرة المعارف الإسلامية»: ١/ ٢٩.

(٤) المائدة: ٦٧.

التَّاليةِ، حين نكتَشِفُ أنَّه ليس هناك تَناقُضٌ بين الظَّاهرِ والباطِنِ، أو الحَقيقةِ والشَّريعةِ، يَقولُ: «وربَّما قالوا إذا عايَنوهم يَتكلَّمونَ- الصُّوفيَّة- بمَواجيدِهم مع أصحابِهم: «دِينٌ مَكتومٌ، دِينٌ مَشئومٌ». وما عَرَفوا جِهاتِ الدِّينِ، وهؤلاء ما تكتَّموا بالدِّينِ قطُّ، وإنَّما تكتَّموا بنَتائجِه وما وهَبَهم الحَقُّ تعالى في طاعتِه حين أطاعُوه»[١].

ويَقولُ: «لولا طَلَبُ الكِتمانِ ما كانَت الإشارةُ بالأجفانِ، وهي دَلالةٌ على المَينِ، وساعِيةٌ في بينِ البَينِ، ولذلك لم يكُنْ يَنبغِي لنَبيٍّ أن يَكونَ له خائنةُ العَينِ»[٢]، ولكنَّ ابنَ عربي مع ذلك يَرَى[٣] أن النَّبيَّ ﷺ كان له عُلومُ السِّرِّ والأحوالُ كلُّها، وهي خِلافُ الأُمورِ التي أُمِرَ بتَبليغِها؛ ولذلك كان الأمرُ له؛ إن شاءَ أفضَى وإن شاءَ أسَرَّ، ولكن هذا كُلَّه في إطارِ نِتائجِ ما بلَّغَ فهو كامِلٌ لا ناقِصٌ، غيرَ أن نَتائجَ ما بلَغَ من العُلومِ لا يَتناهَى، كما أشَرنا في ثراءِ مَعانِي القُرآنِ اللَّامُتناهيةِ[٤].

وأمَّا لجُوءُ الأنبياءِ والرسلِ إلى لِسانِ الظَّاهرِ فهو يَرجِعُ إلى تَفاوُتِ أفهامِ النَّاسِ كما وضَّحنا في الفِقرةِ السَّابقةِ حين تَحدَّثنا عن أسبابِ الرَّمزيَّةِ.

لقد كان ابنُ عربي في الحَقيقةِ يَشعرُ بوُجوبِ عَرضِ هذه الحَقائقِ الرَّمزيَّةِ الدَّقيقةِ في ضَوءِ الكِتابِ والسُّنةِ، يَقولُ في فصلَ عقَدَه لبَعضِ ما

(١) «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٣٣٦.

(٣) ليس في الأصل، والمثبت يقتضيه السياق.

(٤) وانظر: «عنقاء مغرب»: ٢٠-٢١، «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٤ وما بعدها، وانظر معنى الآية الساري في الوجود في «الفتوحات»: ٤/ ٥١.

أورَدناه آنِفًا: «لعلك تَطلُبُ أيُّها الباحِثُ عن هذه الأسرارِ، والباغِي اقتِباسَ هذه الأنوارِ: شواهِدَ عليها من الآياتِ والأخبارِ»[١]، بل يَبلُغُ به الأمرُ أحيانًا فيَقولُ: «ولكن لسنا ممَّن يَتعرَّضوا للاحتِجاجِ بمِثلِ هذه الأخبارِ التي لم يَقُمْ إسنادُها على ساقٍ يُقِرُّ به الخَصمُ، ولا بما يَحتمِلُ التَّأويلُ، وشِبهِ ذلك[٢].

ولكنَّ ابنَ عربي الخَبيرَ بالجَرحِ والتَّعديلِ، والتَّمييزِ بين أصلِ الحَديثِ والمُدرجِ فيه، يُصرِّحُ بأن بَعضَ أحاديثِه ليس سَندُها بالقائمِ[٣]، وهو ما اتهَمَه به الكَثيرُ من الصُّوفيَّةِ الآخَرينَ، إذ كان المَجالُ الصُّوفيُّ من أخصَبِ المَجالاتِ لهذا النَّوعِ من الأحاديثِ بدَرجاتِه المُختلِفةِ، ولذلك لم يُقبَلْ منه ومن كَثيرينَ غيرِه رِوايتُهم[٤].

ولكنَّنا يَنبغِي أن نَنتبِهَ على ضَوءِ ابنِ عربي، إلى حَقيقةٍ هامَّةٍ: وهي صِحةُ قَولِه بالاعتِمادِ على الأحاديثِ الصَّحيحةِ فحسب، ولكنَّها الأحاديثُ التي صحَّحَها الكَشفُ، فرُبَّ حَديثٍ صَحيحٍ لم يَصِحَّ، والعَكسُ صَحيحٌ، عن هذا الطَّريقِ، يَقولُ: «وهؤلاء الصُّوفيَّةُ ما تكتَّموا بالدِّينِ قطُّ، وإنَّما تكتَّموا بنَتائجِه وما وهَبَهم الحَقُّ تعالى في طاعَتِه حين أطاعُوه، وبما صَحَّ عندَهم من أحاديثِ الأحكامِ ما اتَّفَق ضَعفُه وتَجريحُ نَقَلتِه، وهم أخَذُوه عن

---

(١) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨٢ أ -ب، «الشجرة الكونية»: ورقة ١٢١ أ، وانظر ابن تيمية في «نقض المنطق»: ١٣٢-١٣٥، وابن الأهدل في «كشف الغطا»: ٢٥٥- ٢٥٦-١٩١-١٩٥، ومزيد تأييد للكشف في «الفتوحات»: ١/ ٤٥٦.

(٢) كتاب «القربة»: ٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١١٨-١١٩.

(٤) شرح «رسالة تنزيه ابن عربي»: ورقة ٦٨ أ، «كشف الغطا»: ٢٧٩.

الكَشفِ عن قائلِه صَحيحًا، فتَعبَّدوا به أنفُسَهم على غَيرِ ما تَقرَّرَ عند عُلماءِ الرُّسومِ، فيَنسبونَهم إلى الخُروجِ عن الدِّينِ، وما أنصَفُوا، فإنَّ للحقِّ وُجوهًا يُوصَلُ إليه منها هذا أحَدُها، ورُبَّ حَديثٍ قد صَحَّحوه واتَّفقُوا عليه، وليس بصَحيحٍ عندَهم من طَريقِ الكَشفِ، ويَترُكونَ العَمَلَ به، مثل ذلك سواءٌ، فما أَحسنَ مَن سلَّمَ واستسلَمَ واشتغَلَ بنَفسِه حتَّى يُفارِقَ مَوطِنَه بمَوطِنِه[١]، ويَقولُ: «ثم نَقولُ: إنَّا ما أورَدنا شيئًا ممَّا ذكَرناه أو نَذكُره من جُزئياتِ العالَمِ إلَّا واستِنادُنا فيه إلى خبرٍ نَبويٍّ يُصحِّحُه الكشفُ، ولو كان ذلك الخبرُ ممَّا تُكلِّم في طَريقِه، فنحن لا نَعتمِدُ إلَّا على ما يُخبرُ به رِجالُ الغَيبِ...»[٢].

وقد أحسَنَ ابنُ عربي إذ قال بأنَّ ذلك لا يَلزَمُ سوَى الصُّوفيَّةِ، شُعورًا منه بضَخامةِ المُشكلةِ؛ ولذلك نرَاه يَستأنِسُ بما ذَكَره مسلمٌ في صَحيحِه من رُؤيةِ رَسولِ الله ﷺ يَفعلُ ذلك في أحاديثَ عُرِضت عليه[٣]. ولهذا نَقولُ: إنَّه ليس لاستِدلالِه الإشاريِّ سوَى قيمةٍ مَحدودةٍ تَنتهِي إلى أن ما ظهَرَ من العارِفينَ لا يَعرِفُه إلا صاحِبُ ذَوقٍ[٤]، وهو أمرٌ غيرُ قابلٍ للمحاجَّةِ

(١) «الفناء في المشاهدة»: ٣ - ٤، وانظر قوله عن بعض الأحاديث أن سندها ليس بالقائم في «الفتوحات»: ١/ ٥٤٤-٥٤٦، «القربة»: ٢-٥.

(٢) «عقلة المستوفز»: ٥٠، وانظر تصحيح الرسول للأحاديث عن طريق الكشف: «الفتوحات»: ١/ ٢٨.

(٣) «الفتوحات»، السفر الأول: ٣٥٨ - ٣٥٩، وانظر: ٤/ ٢٨، تحقيق يحيى، و«الجامع الصحيح»، لمسلم بن الحجاج القشيري: ١/ ٢٢-٢٨، القاهرة ١٣٨٣هـ، وهذا واضح من أمثال حديث من العلم بهيئة المكنون. رواية السلمي في الأربعين من حديث أبي هريرة، إذ يقول العراقي: إسناده ضعيف، «الإحياء»: ١/ ٢١.

(٤) «عنقاء مغرب»: ٢٢، وانظر عن الاستعداد المخصوص لعلوم مخصوصة: «الفتوحات»:

أو الاعتراضِ؛ لأنَّه تَجرِبةٌ ذاتيةٌ، يَقولُ: «وكَلامُنا في هذه المَعاني إنَّما هو مع أَصحابِنا الذين قد عَلِموا ما نَقولُ ونُشيرُ به إليهم على ما تَقرَّرَ عندَنا في الاصطِلاحِ في ذلك، فالأجنبيُّ لا يُقبلُ اعتِراضُه»[1].

ويَقولُ في نصِّه الثالثِ: «ولكن لسنا ممَّن يَتعرَّضُ للاحتِجاجِ بمِثلِ هذه الأخبارِ التي لم يَكنِ استِنادُها على ساقٍ يُقرُّ به الخَصمُ، ولا بما يَحتمِلُ التَّأويلَ وشِبهِ ذلك، بل ما يُعطِي طَريقَنا مُخاصمتُكم، وإنَّما أَرَدنا هذا التَّدليلَ تَنبيهًا لغافلِكم، عسى أن يَنصِفَ ويَرجِعَ[2]؛ ولهذا رأَيناه من قبل يرَى أن تحدُّثَ أهلِ اللهِ بالأسرارِ من بابِ التَّحدُّثِ بالنِّعمةِ، لا من بابِ التَّدليلِ[3]، بالإضافةِ إلى أن ذلك لا يَرفَعُ الخِلافَ في المَسائلِ المَعقولةِ «لاختِلافِ الفِطَرِ في النَّظرِ»[4]، وسوف نرَى مَزيدًا من التَّفصيلِ للقَضيةِ عند حدِيثِنا عن نَقدِ ابنِ عربي للعَقلِ.

ولكن علينا الآن أن نُبيِّنَ: هل تعدَّى ابنُ عربي في استِدلالِه الإشاريِّ، أو نَظرتِه الإشاريةِ الرَّمزيَّةِ عامَّةً، حُدودَ ما جاءَت به الشَّريعةُ في غيابِ الاستِدلالِ المُلزِمِ للجَميعِ، وإلَّا فإنَّ الآياتِ والأحاديثَ كما رأَينا: إمَّا مُحتمَلةٌ، أو ضَعيفةٌ أو مَوضوعةٌ، وإن كانت تُثبِتُ الفِكرةَ في مُستواها الأدنَى، وهو الإلهامُ المُباشِرُ بحَقائقَ قد تَخفَى على مَن يَلزَمُه تَنفيذُ

١/ ٤٣٣، ٣/ ١٦٩.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٧١، وانظر: ٢/ ٦١٦.

(٢) كتاب «القربة»: ٥.

(٣) «رسالة الانتصار»: ٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٤١.

الشَّريعةِ؛ ولذلك ستَبقَى الأهميةُ الأُولى دائمًا لعَدمِ التَّعارضِ مع الشَّريعةِ لا للتَّأييدِ الظاهرِ منها للصُّوفيةِ.

ن) العَلاقةُ بين الظاهرِ والباطِنِ، أو الحَقيقةِ والشَّريعةِ:

وتُعتبرُ تلك الفِكرةُ على وَجهِ العُمومِ حجَرَ الزَّاويةِ في مَذهبِ ابنِ عربي، فعليها يَقومُ مَذهبُه الرَّمزيُّ، بل والتَّصوفُ والاتِّجاهُ الباطنيُّ عامَّةً، ومن ثَم كانت أكثرَ النِّقاطِ مَثارةً للاتِّهاماتِ المُوجَّهةِ إلى ابنِ عربي، والتي تَتركَّز في النِّهايةِ حولَ التَّكفيرِ، كما اعتُبِرت، من حيثُ المَصدرُ راجِعةً إما إلى الباطِنيةِ، أو الغُنُوصِ الأفلاطونيِّ المُحدَثِ، أو الفَيلونيِّ اليَهوديِّ، فهل كان ذلك صَحيحًا؟ ذلك ما سنُحاوِلُ الإجابةَ عليه الآن على ضَوءِ ابنِ عربي:

وفي البِدايةِ يَحسُنُ أن نَتعرَّفَ على معنَى الشَّريعةِ والحَقيقةِ والظَّاهرِ والباطِنِ عند ابنِ عربي:

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَرجِعُ بالقَضيةِ إلى أَعماقِها الأولى، وهي القولُ بثُنائيةِ العالَمِ: طولِه وعَرضِه، عالمُ المعنَى والصُّورةِ، تلك الفِكرةُ التي تَضرِبُ بجُذورِها النَّصَّ الدِّينيَّ حين يَتحدَّثُ عن «عالَمِ الغَيبِ والشَّهادةِ»[1]، و«الخلقِ والأمرِ»، وفي ظلِّ مَذهبِه الرَّمزيِّ يَرجِعُ الكُلُّ إلى انعِكاسِ الاسمَينِ الإلهيَّينِ «الظاهِرِ والباطِنِ»[2]. وفي المجالِ الدِّينيِّ تُعتَبرُ فِكرةُ الشَّريعةِ والحَقيقةِ انعِكاسًا لهذه الفِكرةِ، وفي عُمقٍ فَريدٍ يُقدِّمُ لنا ابنُ عربي هذه التَّحدِّياتِ المُختلفَةَ لهما.

---

(١) الأنعام: ٧٣، التوبة: ٩٤، ١٠٥، الرعد: ٩، المؤمنون: ٩٢.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٣٣، وانظر: ٤/ ٢١٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١ أ- ٢٨٢ ب.

أَمَّا الشَّريعةُ عنده فهي «السُّنةُ الظَّاهرةُ التي جاءَت بها الرُّسلُ عن أمرِ اللهِ»، وحين تَنعكِسُ في حياةِ الصُّوفيِّ كشَريعةٍ بمعنَى طَريقةٍ، وبمعنَى المُجابهةِ أخذًا من «شَرَعت الرُّمحَ»، تُصبِحُ عِبارةً عن الحكمِ في المَشروعِ له والتَّحكُّمِ فيه بها، ويَقولُ: «فلذلك جعَلَت الطَّائفةُ الشَّريعة التِزامَ العُبوديةِ، فإنَّ العَبدَ مَحكومٌ عليه أبدًا». ويَقولُ: «فإن قلت: وما الشَّريعةُ؟ قلنا: عِبارةٌ عن الأمرِ بالتِزامِ العُبوديةِ التي لا يَكونُ معها عَينُ التَّحكُّمِ[1]، وإن كنَّا نُلاحِظُ أن ابنَ عربي يُعمِّمُ مَعناها على طَريقتِه التي شَرَحناها فيما سبَقَ، وعلى ضَوءِ فِكرتِه في تَعميمِ الأخلاقِ التي سنَشرحُها في الفَصلِ التَّالي، فكُلُّ خُلقٍ كَريمٍ احتضنَته الشَّريعةُ وجعَلته منها، وعلى ذلك يُمكِنُ فَهمُ قولِه: «فما في الكَونِ إلَّا شَريعةٌ»[2]، وقَولُه بعُمومِ مَجلسِ الشَّرعِ الذي يَجعَلُ الكَونَ كُلَّه مَسجِدًا أمامَ الصُّوفيِّ تَنزيهٌ له بالخلقِ واللِّباسِ[3].

وهي بهذا المعنَى العامِّ تُبيِّنُ لنا ولابنِ عربي الاسمَ الذي أوجَدَها، وهو «المُدبِّرُ» من قَولِه تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۝٢﴾[4]. ولكن لا بُدَّ لنا من أن نُلاحِظَ أمرًا آخَرَ فيه، وهي فِكرةُ الوُجودِ الواحِدِ، فعلى ضَوئِه يُمكِنُ أن نَفهمَ قولَه: «فحُكمُ الشَّرعِ سارَ في

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٣٣، وانظر: ٤/ ٢١٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨١ أ- ٢٨٢ ب.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٢، والفصل كله مهم: ٥٦٢-٥٦٣.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٠٥ - ٢٠٦، ٥٦٢.

(٤) انظر الباب السادس والستين من «الفتوحات»: في معرفة سر الشريعة ظاهرًا وباطنًا، وأي اسم إلهي أوجدها: ١/ ٣٢٢-٣٢٣، والرعد: ٢.

جَميعِ الأحوالِ لمَن عقَلَ سَريانَ الحقِّ في وُجودِ الأعيانِ[١].

وأمَّا الطَّريقةُ، وهي ثانيةُ المُصطلحاتِ عند القَومِ، فهي عندَ ابنِ عربي «عبارةٌ عن مَراسمِ اللهِ تعالى المَشروعةِ التي لا رُخصةَ فيها»[٢].

وأمَّا الحَقيقةُ فتَتعدَّدُ تَعريفاتُ الشَّيخِ لها باختِلافِ النَّواحي التي نَظَرَ إليها:

فعندَما يَنظرُ إلى الكَونِ عامَّةً بكُلِّ ما فيه وما هو عليه من الأحوالِ، يَقولُ: «الحَقيقةُ هي: ما هو عليه الوُجودُ، بما فيه من الخِلافِ والتَّماثُلِ والتَّقابُلِ».

وحين يَنظرُ إلى الغايةِ التي يَسعَى إليها الصُّوفيُّ، في كُلِّ شيءٍ وبكُلِّ شيءٍ، وهي وَجهُ الحقِّ تبارَك وتعالى، يَقولُ بأنَّها: «ما له من الوُجوهِ في كُلِّ مَخلوقٍ ومَبدوعٍ».

وحين يَنظرُ إلى حَقيقتِه الصُّلبةِ الصَّماءِ التي لا تَقبلُ النَّفاذَ من جَميعِ أقطارِها، يَقولُ: «ومن بابِ الحَقيقةِ كَونُه عَينَ الوُجودِ». وحين يَنظرُ إلى ما عليه هذا العالَمُ، وكُل ما في العالم صفات على نحو ما سنعرفه فيما بعد، وأنَّ الحقَّ يتراءَى دائمًا من ورائِها، يَقولُ: «الحَقيقةُ ظُهورُ صِفةِ حقٍّ خلفَ حِجابِ صِفةِ عَبدٍ».

وحين يَنظُرُ إلى نِسبةِ الفِعل إلى الحَقِّ تُصبحُ الحَقيقةُ «رُؤيتَه الفاعِلَ منك فيك بك»[٣]، وسوف نُلاحِظُ أنَّه يُطلَقُ في هذا المَجالِ على ما هو بِناءُ الحَقيقةِ، فلا بُدَّ من نِسبةِ الفِعلِ إلى العبدِ بوَجهٍ ما، وتَحقيقِ الحَقيقةِ على

(١) «الفتوحات»: ١ ٤٨٦.

(٢) المصطلحات «الطريقة».

(٣) انظر في ذلك كله: «الفتوحات»: ٢/ ٥٦١ -٥٦٣، ٣/ ١٥٠- ١٥٣، ٥٢٣، وانظر السعدي شارح ابن عربي: ورقة ١٦ ب، وحديثنا عن المسئولية الإنسانية في الباب الأخير: ٧٥٩-٧٩٤.

ما هو به؛ لأنَّ نَظريتَه في نِسبةِ الفِعلِ إلى العَبدِ تَقومُ على النَّظريةِ الرَّمزيَّةِ في التَّجلِّي[١]، وحين يَنظرُ إلى الحقيقةِ من جِهةِ المُمكناتِ تُصبِحُ حَقائقُها ما هي عليه في الأزلِ في حالِ ثُبوتِها[٢].

ولسنا الآن بصددِ تَفصيلِ القَولِ في هذه القضايا، فهي وأمثالُها تُعتَبرُ نموذجًا لما يُسمِّيه ابنُ عربي بالحَقيقةِ، وقد عُولِجت في ثَنايا هذا البَحثِ، تلك الحَقيقةُ التي كثيرًا ما أثارَ انتباهَنا إليها بما يُردِّده في ثنايا كِتاباتِه من أنَّه لا يُعالِجُ القَضايا إلَّا «بما هي الحَقائقُ عليه، وأن الحَقَّ يَجرِي في الأشياءِ بما هي عليه حَقائقُها»، وذلك في مثلِ قَولِه «... ما كُلُّ نَفسٍ تُرزقُ العِلمَ بالأُمورِ على ما هي عليه، ولا تُرزقُ الإيمانَ بها على وَفقِ ما جاءَ من اللهِ في إخبارِه عنه»[٣].

وتلك الفِكرةُ تَرتبطُ بنَظريتِه في الرَّمزيَّةِ العامَّةِ، حين يَقولُ بأن «الإشارةَ بالحقيقةِ تُيِّمت»، وحين يُعرِّفُ المُكاشفةَ بأنَّها تَحقُّقُ الإشارةِ، وحين يُسمِّي الحقائقَ إشاراتٍ كما سبَقَ، وسيَلِي في أكثرَ من مَوضعٍ[٤].

وفيما يلي نُركِّزُ الحَديثَ في مَواطنِ الاختِلافِ والاتِّفاقِ بين الظاهِرِ والباطِنِ، أو الشَّريعةِ والحَقيقةِ:

مَواطِنُ الاختِلافِ بينهما:

(١) التَّقييدُ والانفِساخُ: فالحَقيقةُ هي مَجموعةُ المَعارفِ والعُلومِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٠٤، ٣٢٣.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢/ ١٤١، ١٥٨، ٣٢٩، ٣/ ٤٣٣، ٥٠٠، عن علم الصوفية ورد الأشياء إلى أصولها.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٠، ٢/ ٤٧٨، ٤٩٤-٤٩٥.

والقضايا الأساسيةِ التي تَرجِعُ إليها الأشياءُ في النِّهايةِ، أمَّا الشَّريعةُ، وإن كانت علمًا فإنَّها كما هو واضِحٌ، عِلمُ مَحجَّةٍ وسُلوكٌ ومدرجةٌ إلى الحَقِّ وما يَلزَمُ عن ذلك من مَشقَّةٍ وجهدٍ لازِمين، ولذلك لجأَ رَسولُ الله ﷺ إلى التَّقليلِ منها، فكان يَقولُ لأصحابِه: «اترُكُوني ما تَركتُكم». أمَّا الزِّيادةُ من المَعارفِ فقد أمرَ رَسولُ الله ﷺ بها، ومن وَرائِه الأُمَّةُ، فقيل له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾، والعِلمُ المَطلوبُ عند ابنِ عربي حِينئذٍ هو العِلمُ من حيث ما له تعالى من الوُجوهِ في كُلِّ مَخلوقٍ ومَبدوعٍ»، وهو عِلمُ التَّجلِّياتِ التي لا تَنتهِي، كما سيأتِي تَفصيلُه، هذا بالإضافةِ إلى أن الشَّريعةَ تَحجيرٌ، بينما تُعطِي الحقيقةُ الإطلاقَ، بدَليلِ ما سيَحدثُ في الجَنَّةِ[١].

(٢) الغاية: فقد جاءَت الشَّريعةُ، وقد وضَعها الشارِعُ أمامَ النَّاسِ، فكانَت مَواقفُهم منها مختلفةً أَشَدَّ الاختِلافِ، فقومٌ ابتَغَوا من العَملِ بها السَّعادةَ الحسيةَ، وهم الأغلبيةُ من المُؤمنينَ العاديين والزَّاهِدين والعابِدين، ولكن هناك قومٌ آخَرونَ لم يَرفُضوا هذه المُتعَ، ولم يَحتقِروها لذاتِها، ولكنَّهم أرادُوا ورأَوا وراءَها هدفًا آخرَ أفضلَ وأرقَى، ويُلبِّي حاجةً أساسيةً يَجدونَها من نُفوسِهم، وهي التَّشوُّفُ والتَّشوقُ الرُّوحيُّ إلى العِلمِ بالحقائقِ وشُهودِها، بل وشُهودِ تَوحيدِ الحَقائقِ في حَقيقةٍ واحدةٍ، يَقولُ ابنُ عربي: «غايةُ طَريقِ الشَّريعةِ السَّعادةُ الحسيةُ، وليست الحقيقةُ غايتَها في العُمومِ، فإن من الناسِ لا ينالُ الحَقيقةَ في أوَّلِ قَدمٍ يَضعُه في طَريقِ الشَّريعةِ؛ لأنَّ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٥٠، وانظر عن قضية كثرة المسألة: «صون المنطق والكلام»، للسيوطي: ١٢٥- ١٤٢.

وَجهَ الحَقِّ في كلِّ قَدمٍ، وما كُلُّ أحَدٍ يُكشَفُ له وَجهُ الحَقِّ في كُلِّ قَدمٍ»[١].

(٣) الحكمُ، والحكمُ بالحُكمِ: الشَّريعةُ هي الأحكامُ التي يَخضَعُ لها المكلَّفونَ ويُحكمُ عليهم بها، ولكنَّ الحُكمَ قد يُحكَمُ به على المكلَّفِ دون ما جَريرةٍ في الواقِعِ، ولذلك نرَى الشَّيخَ يَتساءَلُ بعد أن يُقرِّرَ أن الحاكِمَ بالشَّريعةِ مُطلقًا حاكِمٌ بحُكمِ اللهِ، وحُكمُه واجِبُ النَّفاذِ، في قَولِه: «فهل هو من عندِ اللهِ كما هو في الحُكمِ، أو كما هو في نَفسِ الأمرِ، وهنا يَحكِي افتِراقَ أهلِ اللهِ إلى فَريقينِ دون أن يُصرِّحَ بالنَّتيجةِ النِّهائيةِ، ويُورِدُ الأمرَ على مَنهجِ سَبرِ الأدلةِ المُحتاجِ إليه: لقد أوقَعَ العُقوبةَ في رَمي المُحصناتِ، إذا لم يَأتُوا بأربعةِ شُهداءَ، وإن كان الصِّدقُ في جانبِهم، وقال في قَضيةِ عائشةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ١٣﴾ فهل كان هذا في قضيةٍ خاصةٍ أم عامًّا؟ وكما يُشمُّ من قَضاءِ رسولِ الله ﷺ بالظَّاهرِ...»[٢].

(٤) الانقطاعُ والدَّوامُ: فقد كُلِّف الناسُ بالأحكامِ الشَّرعيةِ، وهذا التَّكليفُ مُستمرٌّ مُلازِمٌ لهم إلى أن تَستقِرَّ بهم الأُمورُ إلى الأبدِ في الدَّارينِ: دارِ السَّعادةِ ودارِ الشَّقاءِ، وتَنتهِي القَبضتانِ إلى مُستقرِّهما الأخيرِ، أي: إن الشريعةَ باقيةٌ ما دامَ الحَقُّ مُبقِيًا لها، أو على حَدِّ تَعبيرِه «باقيةٌ بالإبقاءِ الإلهيِّ»، بينما الحَقيقةُ، وخاصَّةً في شُمولِها وجَمعيتِها، مُرتبِطةٌ بالبَقاءِ الإلهيِّ الذي لا نِهايةَ له، فليس من شَأنِ الحَقيقةِ أن تَتخلَّفَ أزلًا وأبدًا،

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٥١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٢، وانظر: ١/ ٥٢٤، ٣/ ١٥١، والسيوطي في «الباهر في حكمه ﷺ بالباطن والظاهر»: ٢-١٩، وهناك ما يفيد منعه، وفي النور: ٣٣.

ولذلك هي واقِعةٌ على الدَّوامِ[١].

(٥) التَّنوعُ والوحدةُ: يَقولُ الحقُّ تبارَكَ وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وهي الطُّرقُ التي رسَمها للوُصولِ إليه، وتَختلِفُ هذه الطُّرقُ من رسولٍ إلى رَسولٍ، كما تَختلفُ في الشَّريعةِ الواحدةِ، تبعًا لمَن يَبتغِي المزيدَ بالشُّكرِ ومن لا يَبتغِي. كما تَتنوَّعُ الشَّريعةُ بمعناها العامِّ، الذي يَعمُّ الشَّريعةَ المُوصلةَ إلى السَّعادةِ والشَّرائعَ السِّياسيةَ التي تَحصُلُ بها المَصلحةُ لبَعضِ بني الإنسانِ، وكُلُّ هذه الأنواعِ تأتي إلى الحَقيقةِ لتَطلبَ مُستندَها الذي تَرجِعُ إليه، والذي تَجدُه في الاسمِ «الرَّبِ» المُصلِحِ لشُئونِ عِبادِه، وتَأتِي لتَرجِعَ إلى غايةِ هذا الطَّريقِ، كما يُشيرُ إلى ذلك قَولُه ﷻ: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[٢].

(٦) الظاهِرُ والباطِنُ: إن الشَّريعةَ هي الظاهِرُ الذي بين أيدِي الخلقِ، وهي في حَقيقتِها عامَّةٌ للشَّرعينِ «الحُكميِّ والسِّياسيِّ»، و«الدِّينيِّ»، ولكنَّها لا تَقومُ بنَفسِها بل لا بُدَّ لها من باطِنٍ تَستنِدُ إليه، وهي للعُمومِ الذي أشَرنا إليه آنِفًا تُعتبَرُ صورًا ظاهِرةً لباطِنٍ هو الحَقيقةُ، وبهذا نَستطِيعُ أن نُفسِّرَ قَولَ الشَّيخِ بجُثوِّ الشَّريعةِ لدَى الحَقيقةِ تَطلُبُ الاستِمدادَ من الحضرةِ المُحمَّديةِ، وهي الحَضرةُ الجامِعةُ، المَنزلُ الذي يَظهَرُ فيه لِواءُ الحَمدِ طلبًا للمَزيدِ، أي للتَّنوُّعِ الطالبِ للغايةِ الأخيرةِ التي لها تِسعةٌ وتِسعونَ اسمًا، يَقولُ: «فالشَّرعُ غَيبٌ ظاهِرٌ له مَقاماتُ العَبيدِ»[٣].

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٥١، وانظر: ١/ ٥٢٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٥٣، ٢٢٥، ٤/ ٤٢١.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٥٣، ٤/ ٤٩.

مَناطُ الاتِّفاقِ:

ويَستقصِي الشَّيخُ، كما عوَّدنا، موضوعَ التَّقابُلِ الظاهِرِ بين الحَقيقةِ والشَّريعةِ إلى أن يَصِلَ إلى عُمقِها العَميقِ، فيُقرِّرَ في النِّهايةِ أن هذه الوُجوهَ من التَّقابُلِ إن هي إلا زوايا للرُّؤيةِ، والحُكمُ عنده على الدَّوامِ للأحوالِ والمَواطنِ:

(١) فالشَّريعةُ، من حيث هي حقٌّ، والحَقُّ دائمًا يَطلُبُ الحَقيقةَ، وحَقُّ الشَّريعةِ هو وُجودُ عَينِها، أو على حَدِّ تعبيرِه: تَنزيلُها في الشُّهودِ مَنزِلةَ الشُّهودِ عَينِها في باطِنِ الأمرِ، «فتكونُ في الباطِنِ كما هي في الظاهِرِ من غَيرِ مَزيدٍ حتَّى إذا كُشِفَ الغِطاءُ لم يَختلَّ الأمرُ على النَّاظِرِ»، وهذا ما حدَث بالفِعلِ لهذا الصَّحابيِّ الجليلِ، «حارِثةَ» حين سأَله النبيُّ ﷺ: «كيف أصبَحتَ»؟ فقال: أصبَحتُ مُؤمِنًا حقًّا. فادَّعى حَقَّ الإيمانِ، وهو من نُعوتِ الباطِنِ؛ لأنَّه تَصديقٌ، فقال له الرَّسولُ ﷺ: «فما حَقيقةُ إيمانِك؟» التي يَطلبُها، فقال: كأنِّي أنظُرُ إلى عَرشِ ربِّي بارِزًا»، فبعد أن صدَّقَه عَمِلَ فانكشَفَت له الحَقيقةُ في الوُجودِ الخياليِّ الحَقِّ، يَقولُ الشَّيخُ: «فلما أنزَلَه مَنزِلةَ الشُّهودِ البَصريِّ والوُجودِ الحِسيِّ، عَرَفنا أن الحَقيقةَ تَطلُبُ الحَقَّ لا تُخالِفُه»[١].

(٢) وإذا كانت الشَّريعةُ حقًّا يُصبِحُ حَقيقةً بعد الانكِشافِ، فإنَّه يُضافُ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، وهي أجزاء من حديث حارثة: «عَزَفتْ نَفسِي عن الدُّنيا فأَسهَرت ليلي». «حلية الأولياء»: ١٠، ٢٧٣، ٢٧٨، «البزار» من حديث أنس، و«الطبراني» من حديث الحارث بن مالك، وكلاهما ضعيف. «المغني عن كل الأسفار»، للحافظ العراقي على هامش «الإحياء»: ٤/ ١٩.

إلى ذلك أن ما تَقولُه الشَّريعةُ هو بعَينِه ما تَقولُه الحَقيقةُ في القَضيةِ الأساسيةِ، «قَضيةِ تَوحيدِ الكَثرةِ»، فالشَّريعةُ تَقولُ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، وهذا هو قَولُ الحَقيقةِ بعَينِه... فالحَقيقةُ وإن أعطَتْ أُحديةَ أُلوهيةٍ فإنَّها أعطَتِ النِّسبَ فيها، وهذا ما سنَراه مُنعكِسًا في كَثيرٍ من القَضايَا[1].

(٣) وإذا كانَت الشَّريعةُ والحَقيقةُ تُرجمانًا إلى الاسمِ الظَّاهِرِ والباطنِ، وكانت الشَّرائعُ صُورَ الحَقيقةِ الباطِنةِ الظاهِرةِ، وكان الحقُّ هو الظاهِرَ والباطِنَ، كانت الشَّريعةُ والحَقيقةُ، أو الظاهِرُ والباطِنُ، صِفَتينِ لحقٍّ هو اللهُ سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وإذا كان هناك اعوِجاجٌ، أو تَخالُفٌ، نُسِبَ إلى الماشِي لا إلى مَن مُشِي به وهو الحَقُّ، فالحقُّ هو عينُ الوُجودِ؛ ولذلك نَراه يَقولُ بأنَّ: «الحَقيقةَ عينُ الشَّريعةِ»، وإن افترَقا فهو افتِراقُ الأمثالِ والأشباهِ[2].

ومع هذا التَّلخيصِ الجامِعِ لآراءِ الشَّيخِ، فإنَّه لا بُدَّ لنا أن نَتوسَّعَ قَليلًا في تَحليلِ قَضيةِ التَّوافُقِ التي تَفنَّن ابنُ عربي في عَرضِها من زوايَا مُتعدِّدةٍ؛ ليَنفيَ عنه التُّهمَ المُشارَ إليها آنِفًا:

فمُحاوَلةُ الوُصولِ بغَيرِ ما شرَعَ حِجابٌ؛ لأنَّه تَوجُّهٌ «على غَيرِ الطَّريقِ الذي شرَعَ لهم»[3]، والحُكمُ للهِ لا لمُخترِعٍ، يَقولُ: «الحكمُ ليس لك، وإنَّما هو للشَّارِعِ»[4].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، ومن هذا البحث:٣/ ٨٥-١٠٩،١٧٥-١٨٠.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٣٣-٥٣٢.

(٤) المرجع السابق.

والكِتابُ والسُّنةُ هما المِيزانُ الذي يُوزَنُ به جَميعُ العَقائدِ والأحكامِ، «فإنَّه وضَعَ المِيزانَ في الأرضِ، وهو ما شرَعَ لا غَيرُ، فلا بَخسَ ولا تَطفيفَ»[١].

ولهذا يرَى ابنُ عربي أنَّه لا بُدَّ من عَرضِ عُلومِ الصُّوفيَّةِ، وهي الحقائقُ في مُقابلِ الشَّرائعِ، على الكِتابِ والسُّنةِ، فإن «لم يُوافِقِ الكِتابَ والسُّنةَ، رآه خِطابَ حَقٍّ[٢] وابتِلاءٍ، لا بُدَّ من ذلك، فعَلِم قَطعًا أن تلك الرَّقيقةَ «في الكَشفِ» ليست برَقيقةِ مَلكٍ ولا بمَجلى إلهيٍّ، ولكن هي رَقيقةٌ شَيطانيةٌ»[٣].

وقد ألَّف ابنُ عربي في ذلك كِتابًا مُمتعًا بناه على نَقدِ ما يُخالِفُ الكِتابَ والسُّنةَ من عَقائدَ وأحكامٍ، وهو رِسالةُ «ما لا يُعَوَّلُ عليه»، ويُعتبرُ ذا قِيمةٍ كَبيرةٍ في تَقريرِ مَوقِفِ ابنِ عربي من أخطاءِ الطَّريقِ الصُّوفيِّ والرُّوحيِّ على وَجهِ العُمومِ[٤].

ويُؤكِّدُ لنا ابنُ عربي أنَّه ليس هناك مَصدرٌ آخرُ لعِلمِ الحَقيقةِ سوى الكِتابِ والسُّنةِ، ولكن من أين يأتي الخطأُ إذًا ما دامَ الأمرُ كذلك؟

أوَّلُ هذه الأخطاءِ وأهمُّها هو الخطأُ الصوفيُّ في تأويلِ كَشفِه؛ ولذلك يُقرِّرُ ابنُ عربي أنَّه إذا خالَفَ الكَشفُ كَشفَ الأنبياءِ رُجِعَ إلى كَشفِ الأنبياءِ بلا تَردُّدٍ؛ لأنَّ مَوطِنَ الخطأِ في كَشفِ الصُّوفيِّ، وهوسَببٌ من أسبابِ

(١) شرح «روحية الكردي»: ورقة ٥أ، «الفتوحات»: ٢/ ٦٦، ١٦٢، ٤/ ٤٩٣، «مواقع النجوم»: ٩٥-٩٤.

(٢) كذا في الأصل و«الفتوحات»، ولعلها: «حظ».

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٣٩، وانظر: «الدر الثمين»: ٧٨- ٨١.

(٤) وانظر: «الفتوحات»: ٤/ ٢٨، ٢٦١-٢٦٢، وقارن «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٧٦-٧٧.

اختِلافِ أولياءِ اللهِ فيما بينهم، مع أن طَبيعةَ الكَشفِ لا تُخطِئُ، وهنا نُلاحِظُ أنَّه يُرجِعُ الخطأَ إلى التَّفسيرِ والتَّأويلِ، لا الرُّؤيا نَفسِها، يَقولُ في «ما لا يُعَوَّلُ عليه»: «كُلُّ عِلمٍ عن طَريقِ الكَشفِ والإلقاءِ أو اللِّقاءِ أو الكِتابةِ «الكِتابةِ الإلهيةِ المُلقاةِ للصُّوفيِّ خَرقًا للعادةِ» بحَقيقةٍ تُخالِفُ شَريعةً مُتواتِرةً لا يُعَوَّلُ عليه، ويَكونُ ذلك الإلقاءُ أو اللِّقاءُ أو الكِتابةُ مَعلولًا غيرَ صَحيحٍ، إلَّا الكَشفَ الصُّوريَّ فإنَّه صَحيحٌ، ووقَعَ الخَطأُ في تَأويلِ المُكاشَفِ بما أُريدَت له تلك الصُّورةُ التي ظهَرَ له فيها هذا العِلمُ على زَعمِه، «كُلُّ عِلمٍ لا حُكمَ للشَّريعةِ فيه بالرَّدِّ فهو صَحيحٌ، وإلَّا فلا يُعَوَّلُ عليه»[١]. ويَقولُ في «الفتوحاتِ المكيةِ»: «وإذا خالَفَ الكَشفُ الذي لنا كَشفَ الأنبياءِ، عليهم السلام، كان الرُّجوعُ إلى كَشفِ الأنبياءِ عليهم السلام، وعَلِمنا أن صاحِبَ ذلك الكَشفِ قد طرَأَ عليه خَللٌ؛ لكَونِه زادَ على كَشفِه نَوعًا من التَّأويلِ بفِكرِه، فلم يَقِفْ مع كَشفِه، كصاحِبِ الرُّؤيا، فإن كَشفَه صَحيحٌ وأخبَرَ عما رَأَى، ويَقَعُ الخَطأُ في التَّعبيرِ لا في نَفسِ ما رأَى، فالكَشفُ لا يُخطِئُ أبدًا، والمُتكلِّمُ في مَدلولِه يُخطِئُ ويُصيبُ»[٢]. وبذلك نَراه يُحذِّرُ فيما يَتعَلَّقُ بالحَقِّ، فيَقولُ: «فاحذَرْ أن تَشهَدَ له به، لكن ما يُعرِّفُ نَفسَه به»[٣]، وكذلك فيما يَتعَلَّقُ بإضافةِ الفِعلِ «يُحذِّر» من الإضافةِ الكُليةِ للهِ، فيَقولُ: «فلا تُرجِّحْ عِلمَك على عِلمِه»[٤].

(١) رسالة «لا يعول عليه»: ٢، ط حيدر اباد الدكن: ١٩٤٩.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٧.

(٣) «الحجب»: ورقة ٧أ.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٥ وانظر: ١٢، ٢/ ١٣٩ - ٢٤١، تعليقات لابن سودكين: ٢٣٦، وانظر في هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٥٨.

وكذلك يُدينُ المُبالَغةَ في تَعدِّي حُدودِ الرَّمزِ؛ ولذلك سنرَاه في حَديثِنا عن الرَّمزيَّةِ يَبرَأُ ممَّن يُخطِئُ في فَهمِه- أي ابن عربي- ولا يُفرِّقُ بين الحقِّ والخَلقِ[1]. ويُرجِعُه ثالِثًا إلى سُوءِ الفَهمِ وتَفاوُتِ الناسِ في الإدراكِ، يَقولُ في رَمزيةِ مَسائلِ الشَّرعِ: «فإنَّ أهلَ اللهِ وإن كان هذا غَرضَهم ومَقصِدَهم، ولكن ما كُلُّ أحَدٍ منهم يَفتَحُ اللهُ له في الفَهمِ حتَّى يَعرِفَ مِيزانَ ذلك الحُكمِ في باطنِه»[2].

ولهذا كان من الطَّبيعيِّ أن يُدينَ ابنُ عربي كُلَّ مَظاهرِ الشَّطحِ عن ظاهِرِ الشَّريعةِ، على الرَّغمِ من شَطحِه هو أحيانًا، وهذا ما سنُعالجُه بالتَّفصيلِ فيما بعدُ[3]. وعلى هذا الضَّوءِ يُمكِنُ أن نَرُدَّ قَولَ «جولد تسيهر» بالتَّناقُضِ بين وَحدةِ الوُجودِ والشَّريعةِ عند ابنِ عربي وغَيرِه، ذلك التَّناقُضُ الذي يُصيِّرُ المَحصولَ الإيجابيَّ للتَّصوُّفِ هَباءً، على حَدِّ تَعبيرِه[4].

وعلى هذا الضَّوءِ أيضًا يُمكِنُ النَّظرُ إلى قَضيةِ الاتِّهامِ بالزَّندقةِ، الذي كان ابنُ عربي يَشعرُ بإمكانِ تَوجيهِه إلى أَهلِ اللهِ، وهي تَرجِعُ فيما نَراه عند ابنِ عربي إلى صُعوبةِ فَهمِ الأُمورِ المَكشوفةِ التي حتَّمَت أحيانًا أن تَكونَ خوارِقَ عاداتٍ، ممَّا لا يَخضَعُ للقَوانينِ العَقليةِ، وإن كان يُمكِنُ قَبولُها بشَيءٍ من التَّبصُّرِ مادامَت في حَيِّزِ الإمكانِ. وهذا التَّفاوُتُ لا يُؤدِّي، على أيةِ حالٍ، إلى التُّهمةِ الخَطيرةِ التي وُجِّهت إليه وإلى الباطِنيةِ، وهي جَعلُ الرِّسالةِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، ومن هذا البحث: ٣/ ٨٥-١٠٩،١٧٥-١٨٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، ومن هذا البحث: ٣/ ٨٥-١٠٩،١٧٥-١٨٠.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، ومن هذا البحث: ٣/ ٨٥-١٠٩،١٧٥-١٨٠..

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٣، ومن هذا البحث: ٣/ ٨٥-١٠٩،١٧٥-١٨٠

للعَوامِّ، وقَصرُ الحَقيقةِ على الخاصَّةِ، لأنَّ هذا يُخالِفُ قانونًا هامًّا من قَوانينِ الرَّمزِ عندَ ابنِ عربي، وهو ما سنَتحدَّثُ عنه في إطارِ رَدِّه على الباطِنيةِ.

س- الرَّدُّ على الباطِنيةِ:

والقانونُ المُشارُ إليه هو «الاعتِبارُ من الظَّاهرِ إلى الباطِنِ». ويُعبِّرُ ابنُ عربي عن هذه القاعِدةِ بقَولِه: «.. إن الباطِنَ مَعانٍ كُلَّه والظَّاهِرَ أَفعالٌ مَحسوسةٌ، فيَنتقِلُ من المَحسوسِ إلى المَعنَى ولا يَنتقِلُ من المعنَى إلى المَحسوسِ»[1]، ويَقولُ مُقرِّرًا نَفسَ الحَقيقةِ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ١٣﴾، فجَعلُها للإبصارِ والاعتِبارِ إنما هو للبَصائرِ، فذكَرَ الأبصارَ لأنَّها المُؤدِّيةُ إلى الباطِنِ[2]، وهي قاعِدةٌ مَعقولةٌ، فمِن الطَّبيعيِّ بالنِّسبةِ لنا أن نَمضِيَ من المُعتبَرِ أو الرَّمزيِّ إلى المَرموزِ إليه، كما أنَّه من الطَّبيعيِّ أيضًا أن يُجمَعَ بين الحِسِّ والمعنَى، سواءٌ في العَقدِ أو الفِعلِ.

ولكنَّ الباطنيةَ، في رأيِ ابنِ عربي، أخطَأَت هذه القاعِدةَ، ولذلك مضَت إلى الباطِنِ تارِكةً وراءَ ظَهرِها الظَّاهِرَ، سواءٌ كان عَقدًا أو فِعلًا، للعُمومِ لا الخُصوصِ، وحَرَّفت ذلك إلى معانٍ نَفسيةٍ تَخدُمُ أهواءَها وأخطاءَها العَقديةَ. وقد جمَعَ ابنُ عربي في نَقدِه هذا بين العَقائدِ والأحكامِ، ولأهميَّةِ القَضيةِ نُورِدُ هذه النُّصوصَ، مع مُلاحَظةِ أنَّنا سوف نَعودُ إلى قَضيةِ الأحكامِ في الفَصلِ التالي حين نَتحدَّثُ عن طَريقِ التَّصفيةِ، يَقولُ:

فاسلُـــكْ مع القَـــومِ أيَّـةً سَـلَكـوا

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٣٨، وانظر: ٩٥، ٢/ ٢٣٧، «مواقع النجوم»: ٣٢١.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٣٥.

إلَّا إذا ما[١] تَراهُمُ هَلَكوا

وهلكُهم أن تَرَى شَريعَتَهم بمَعزِلٍ عنهمُ، إذا سَلَكُوا

فاترُكْهمُ لا تَقُلْ بقَولِهم تأَسِّيًا بالإلَهِ، إذ تَرَكُوا

فإنَّ جَماعةً من العُقلاءِ جعَلُوا الشَّريعةَ بمَعزِلٍ حين زَعَمُوا، والشَّريعةُ لا تَكونُ بمَعزِلٍ، فإنَّها تَعُمُّ قَولَ كُلِّ قائلٍ واعتِقادَ كُلِّ مُعتقِدٍ، ومَدلولَ كُلِّ دَليلٍ، لأنَّها عن اللهِ- المُتكلِّمِ فيه- نزَلَت. وإنَّما قُلنا في هذه الطائفةِ المُعيَّنَةِ أنَّها جعَلَت الشَّريعةَ بمَعزِلٍ، مع كَونِها قالَت ببَعضِ ما جاءَت به الشَّريعةُ، فما أخَذَت من الشَّريعةِ إلَّا ما وافَقَ نَظرَها، وما عدا ذلك رَمَت به، أو جعَلَته خِطابًا للعامَّةِ التي لا تَفقَهُ هذا إذا عَرَفت واعتَقَدت أن ذلك من عندِ اللهِ لا من نَفسِ الرَّسولِ، وهو قَولُه تعالى، الذي قال عنهم على طَريقِ الذَّمِّ لهم: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[٢]. فهذا معنَى قَولِ أنَّهم جَعَلوا الشَّرعَ بمَعزِلٍ، وإن كان قد جاءَ الشَّرعُ بما هم عليه، فما أخَذُوا منه ما أخَذُوا من كَونِ الشَّرعِ جاءَ به،وإنَّما قالوا به[٣] للمُوافقةِ احتِجاجًا:وطائِفتُنا لا تَرمِي بشَيءٍ من الشَّريعةِ،بل تَتركُ نَظرَها وحُكمَ عَقلِها، بعد ثُبوتِ الشَّرعِ لحُكمِ ما يَأتي به الشَّرعُ إليها ويَقضِي به،فهم ساداتُ العالَمِ»[٤].ويَقولُ بعد تَقريرِ تَولُّدِ الشَّيطانِ المَعنويِّ

(١) ليس في الأصل، والمثبت من «الفتوحات»: ٤/ ٩٤.

(٢) النساء: ١٥.

(٣) ليس في الأصل، والمثبت من «الفتوحات»: ٤/ ٩٤.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٩٤.

للإلقاءِ الشَّيطانيِّ الإنسيِّ والجِنِّيِّ الذي قد يَفوقُ إبليسَ وجُنودَه أحيانًا:..... فإنَّ الشَّياطينَ ألقَت إليهم أصلًا صَحيحًا، لا يَشُكُّونَ فيه ، ثم طرَأَت عليهم التَّلبيساتُ من عَدمِ الفَهمِ حتَّى ضلُّوا، فيَلزَمُ إلى الشَّيطانِ بحُكمِ الأصلِ، ولو عَلِموا: أن الشَّيطانَ في تلك المَسائلِ تِلميذٌ له يَتعلَّمُ منه. وأكثَرُ ما ظهَرَ ذلك في الشِّيعةِ، ولا سيما «الإمامِية» منهم، فقد دخَلَت عليهم شَياطينُ الجِنِّ أوَّلًا بحُبِّ أهلِ البَيتِ واستِفراغِ الحُبِّ فيهم، ورَأَوا أن ذلك من أسمَى القُرباتِ إلى اللهِ، وكذلك هو لو وَقَفوا ولا يَزيدونَ عليه، إلَّا أنَّهم تَعدَّوا من حُبِّ أهلِ البَيتِ إلى طَريقينِ: منهم مَن تَعدَّى إلى بُغضِ الصَّحابةِ[1] وسَبِّهم ، حيث لم يُقدِّموهم ، وتَخيَّلوا أن أهلَ البَيتِ أولى بهذه المَناصِبِ الدُّنيويةِ ، فكان منهم ما قد عُرِف واستَفاضَ . وطائفةٌ زادَت إلى سَبِّ الصَّحابةِ القَدحَ في رَسولِ الله ﷺ[2]،وفي جِبريلَ عليه السلام، وفي اللهِ جل جلاله، حيث لم يَنصُّوا على رُتبتِهم وتَقديمِهم في الخِلافةِ للنَّاسِ حتَّى أنشَدَ بَعضُهم:

ما كانَ مَن بَعَثَ الأَمينَ أَمينًا

وهذا كُلُّه واقِعٌ من أصل صَحيح، وهو حُبُّ أهلِ البَيتِ، أنتَجَ لهم في نَظَرِهم فاسِدًا، فضَلُّوا وأَضَلُّوا، فانظُرْ ما أدَّى إليه الغُلُوُّ في الدِّينِ: أخرَجَهم عن الحَدِّ، فانعَكَس أمرُهم إلى الضِّدِّ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ

---

(١) انظر المزيد عن تقدير ابن عربي للصحابة: «كنه ما لا بد للمريد منه»: ٤٢-٤١.

(٢) وانظر عن طامَّات المفسرين، وتأثرهم بالإسرائيليات: «الفتوحات»: ٢-٢٥٦.

﴿مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾[(١)]. ويَقولُ: «... والسَّعادةُ إنَّما هي مع أهلِ الظَّاهرِ، وهم في الطَّرَفِ والنَّقيضِ من أهلِ الباطِلِ، والسَّعادةُ كُلُّ السَّعادةِ مع الطائفةِ التي جمَعَت الظَّاهِرَ والباطِنَ، وهم العُلَماءُ باللهِ وبأَحكامِه»[(٢)].

ويَقولُ مُعترِفًا بأنَّ بعضَ الصُّوفيَّةِ قد يَقَعونَ في نَفسِ الخطأِ: «لا يَخلُو الإنسانُ أن يَكونَ واحِدًا من ثَلاثةٍ بالنَّظرِ إلى الشَّرعِ؛ وهو إمَّا أن يَكونَ باطِنيًّا مَحضًا، وهو القائلُ بتَجريدِ التَّوحيدِ عندَنا حالًا وفِعلًا، وهذا يُؤدِّي إلى تَعطيلِ أحكامِ الشَّرعِ كالباطِنيةِ، والعُدولِ عمَّا أرادَ الشَّارعُ بها، وكلُّ ما يُؤدِّي إلى هَدمِ قاعِدةٍ دِينيةٍ مَشروعةٍ فهو مَذمومٌ بالإطلاقِ عند كُلِّ مُؤمنٍ. وإمَّا أن يَكونَ ظاهِريًا مَحضًا مُتغلغِلًا مُتوغِّلًا؛ بحيث أن يُؤديَه ذلك إلى التَّجسيمِ والتَّشبيهِ، فهذا أيضًا مِثلُ ذلك، مُلحقٌ بالذَّمِّ شَرعًا، فإما أن يَكونَ جاريًا مع الشَّرعِ، على فَهمِ اللِّسانِ، حيثما مشَى الشارعُ مشَى، وحيثما وقَفَ وقَفَ، قَدمًا بقَدمٍ، وهذه حالةُ الوَسطِ وبه صِحَّةُ مَحبةِ اللهِ، قال تعالى أن يَقولَ نَبيُّه[(٣)]: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾، فاتباعُ الشارعِ واقتِفاءُ أثرِه يُوجِبُ محبةَ اللهِ للعبادِ وصِحةَ السَّعادةِ الدائمةِ[(٤)]، ويَقولُ حولَ قَولِه تعالى: ﴿كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤٤﴾. فجاءَ باسمِ الحِجابِ والسِّترِ، وهو قَولُه: ﴿غَفُورٗا﴾، وجاءَ بالاسمِ الذي يَقتضِي تأخيرَ المُؤاخذةِ إلى الآجلِ وعَدمِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٢، والمائدة: ٧٧، ولم نعثر للشعر على قائل معين.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٠، وانظر عن ارتباط العلم بالعمل: ٣/ ٣٢٣، ٢٤٢، وهو نص مهم.

(٣) كذا في «الفتوحات»، وفي الأصل: «أن يقول لنبيه»، ولعل الصواب: «من قول نبيه».

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٢، والمائدة: ٧٧، ولم نعثر للشعر على قائل معين.

حُكمِها في العاجِلِ. وهو الحَليمُ، لما عَلِم أن في عِبادِه مَن حُرِمَ الكَشفَ والإيمانَ، وهم العُقلاءُ عَبيدُ الأفكارِ والواقِفونَ مع الاعتِبارِ، فجازُوا من الظَّاهرِ إلى الباطِنِ مُفارِقينَ الظَّاهرَ، فعبَّروا عنه إذ لم يَكونُوا أهلَ كَشفٍ ولا إيمانٍ، لما حجَبَ اللهُ أعينَهم عن مُشاهدةِ ما هي عليه المَوجوداتُ في أنفُسِها، ولا رُزِقوا إيمانًا في قُلوبِهم يَكونُ لهم نُورًا يَسعَى بين أيدِيهم، وأمَّا المؤمنونَ الصَّادقونَ أولو العَزمِ من الأولياءِ فعَبَّروا بالظَّاهرِ معهم: «لا من الظاهرِ إلى الباطِنِ، وبالحَرفِ عَينِه إلى المعنَى ما عَبَّروا عنه، فرَأَوا الأُمورَ بالعَينينِ، وشَهِدوا بنُورِ إيمانِهم النَّجدينِ، فلم يَتمكَّنْ لهم إنكارُ ما شَهِدوه، ولا جحَدُوا ما تَيقَّنوه»[1].

ويُلاحَظُ على النَّصِّ الأخيرِ أنَّه يَتناوَلُ بذَكاءٍ ووَعيٍ الاتِّجاهَ الفَلسفيَّ الغُنُوصِيَّ له، بما فيه الاتِّجاهُ الباطنيُّ الإسماعيليُّ في الإسلامِ، وهذا ما سنَتناوَلُه بالتَّحليلِ عند الحَديثِ من مَوقفِه من الفَلسَفةِ في الفَصلِ التَّالي، ولكن هذه الحَقيقةُ بالإضافةِ إلى ما سبقَها من حَقائقَ منذُ أن بدَأنا الحَديثَ عن التَّفسيرِ الإشارِيِّ للنُّصوصِ الدِّينيةِ، تُتيحُ لنا أن نَرُدَّ الاتِّهاماتِ التي وُجِّهت إلى الشَّيخِ مع مُقارناتٍ سَريعةٍ بمُختلفِ فِرقِ الغُنوصِ في مَوقِفِهم من التَّفسيرِ الباطِنِيِّ.

ع- مُقارناتٌ سَريعةٌ بألوانِ الغُنُوصِ المُختلِفةِ:

(١) ليس هناك ما يَدعو إلى تَكفيرِ ابنِ عربي لقَولِه بالتَّعارُضِ بين الشَّريعةِ والحَقيقةِ، وهنا يُلاحَظُ أن العُلَماءَ انقَسَموا بالنِّسبةِ له: مَوقِفَ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٧ - ٢٥٨، وانظر تكفيره للباطنية في «الفتوحات»: ١/ ٦٥٦.

المُعارِضِ المُطلَقِ لأسبابٍ مُحدَّدةٍ، يَرجِعُ مُعظمُها إلى الاتِّهاماتِ المُوجَّهةِ إلى الباطِنيةِ، كما يَرجِعُ الباقِي إلى القَولِ بالرَّأيِ والهَوَى الذي لا ضَبطَ له. وأبرَزُ ما يُمثِّلُ هذا المَوقِفَ ابنُ تَيميَّةَ وابنُ الخيَّاطِ، وشارِحُ رِسالةِ تَنزيهِ ابنِ عربي، وصاحِبُ نِعمةِ الذَّريعةِ، والبِقاعيُّ، ولقد انضَمَّ إليهم المُحدَثون من أمثالِ «جولد تسيهر» وعفيفي، ممَّن يرَون أن القرآنَ لا يَتحمَّلُ المعانيَ الباطِلةَ، أو أن الروحانيةَ مُستعارةٌ في الإسلامِ على الإطلاقِ[١].

ويُلاحَظُ أن بَعضَهم، وخاصَّةً الوَكيلَ من أتباعِ ابنِ تَيميَّةَ، كان عَنيفًا في مُهاجمتِه لأولئك الذين اعتَرفوا بالبُعدينِ الرُّوحيِّ والمادِّيِّ، أو الحَقيقةِ والشَّريعةِ. وقد اتفَقُوا في ذلك مع بَعضِ خُصومِ ابنِ عربي الذين ألَّفوا كُتبًا مُستفيضةً في مُهاجمتِه مثل البِقاعيِّ، ولكنَّهم مع ذلك اعترَفُوا بما يُسمَّى بالطَّريقةِ التي لا تَكونُ إلَّا إعدادًا للحَقيقةِ بخِلافِ الأولين، ويُلاحَظُ أن البِقاعيَّ، ويُضمُّ إليه علاءُ الدِّينِ البُخارِيُّ وغَيرُهما، قد تَناقَضُوا في هذا المَوقفِ[٢]، ويُمكِنُ أيضًا اعتِبارُ الغزالي من بين أنصارِ المَوقفِ الذين تَناقَضُوا، فهو حين يُهاجِمُ الباطِنيةَ يُنكِرُ بُعدَي الظاهِرِ والباطِنِ، وذلك في كُتبِه التي خَصَّصها للردِّ على الباطنيةِ، مثل المُستظهريِّ، وحين يَتحدَّثُ في كُتبِ التَّصوُّفِ، وخاصَّةً في «الإحياءِ»، والمَضمونِ به على غيرِ أَهلِه،

(١) انظر «الفرقان»: ١٥٦ - ١٥٧، ١٧٢، «نقض المنطق»: ١٣٢-١٣٥، «تنبيه الغبي»: ٢٦، ٢٧، ٦٦- ٦٩، ٨٦- ٨٨، ١٩٤- ١٩٥، و«تحذير العباد»: ٢١٢ -٢١٤-٢٩٩، «كشف الغطا»: ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٨٨، ١٠٢، «العلم الشامخ»: ٤٩٤، «مناقب» القاري: ٢٧- ٧٠.

(٢) «تنبيه الغبي»: ٦٦- ٦٨، ٢٥٩، «كشف الغطا»: ٢٧٤- ٢٧٧، وانظر حديثنا عن أنصاره وخصومه في المقدمة: ٥٣-٦٢.

الصَّغيرِ والكَبيرِ ومِشكاةِ الأنوارِ، يَعترِفُ بهما، ومن ثَم اتُّهِم بالباطِنيةِ، ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي قد قرَأَ الغزالي، ولكنَّهم مع ذلك يَفترِقان بأن الغزالي كان أكثرَ حِرصًا في التَّأويلِ من ابنِ عربي، وكان ذلك سَببًا في قَولِ ابنِ عربي أنَّه أبرَزَ جَواهرَ القُرآنِ أكثرَ من الغزالي(١).

وبالإضافةِ إلى ما فصَّلنا فيه القولَ مع ابنِ عربي آنِفًا، نرَاه يَضعُ شُروطًا يَنبغِي أن يُلاحِظَها الصوفيُّ في هذا المجالِ، ومن أهمِّها احترامُ القائلِ بها للشَّرعِ، يَقولُ «... غيرَ أن شَرطَ هذه الأسرارِ المُتقدِّمةِ إن شاء باحَ بها لأهلِه، أو شاءَ سَتَر». والشَّرطُ الثَّاني يَكتمُ ولا بُدَّ، كالأسرارِ الأَنبيائيَّةِ، ولا سَبيلَ إلى إظهارِها البتةَ، فإنَّها إن ظهَرَت لم تَحتمِلْها العُقولُ، فالظاهِريُّ المُحقِّقُ يَكفُرُ بها، والذي فيه رُخصةٌ في دِينِه يَضِلُّ بها إن سَمِعها؛ لقُصورِه عن إدراكِها وقِلَّةِ فَهمِه في تَأويلِها، وهي حَقٌّ في نَفسِها والعَقلُ يُجوِّزُها، وما بَقِيَ الوقوفُ إلا في دَعوَى المُدعِي، حتَّى لو أثبَتَها رَسولُ الله ﷺ لتَلقَّيناها بالقَبولِ، وذلك لثُبوتِ عِصمتِه عندَنا، فلو ثبَتَت ولايةُ هذا المُدَّعي لها عند السَّامِعينَ لها منه لصَدَّقوه؛ لكَونِه وليًّا من أولياءِ اللهِ تعالى، فلنُحسنِ الظَّنَّ نحن به، ولنَتخيَّلْ فيه الولايةَ ونُخرِجُ أسرارَه ومَراميَه على أَشَدِّ الوُجوهِ، وهذا كلُّه ممَّا أعطَتنا حالته الاستِقامةَ، كالأسرارِ التي صَدَرت عن رابعةَ العَدويةِ والجُنيدِ، وأبي يزيدَ في زَمانِنا، وكأبي العباسِ ابنِ العريفِ، وأبي مَدينَ،

---

(١) «تنبيه الغبي»: ٦٨-٦٩، «مذاهب التفسير»: ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٨، ٢٤٧، ٢٧٢-٢٧٤، مقدمة عفيفي لـ «مشكاة الأنوار»، و«الحقيقة في نظر الغزالي»، لسليمان دنيا، «الإحياء»: ٨٣ ط الشعب، «جواهر القرآن»: ٢٤-٣٨.

وأبي عبدِ اللهِ الغزَّالِ، رِضوانُ الله عليهم أجمَعينَ، وأمَّا إن كان النَّاطِقُ بها غَيرَ مُحترِمٍ للشَّرعِ صَفَعنا قَفاه وضَرَبنا وَجهَه بدَعواه، عَصَمنا اللهُ»[١].

ومنها مِيزانُ الكِتابِ والسُّنةِ السَّابِقُ، ومنها كَونُها، أي عُلومِ الباطِنِ، نَتيجةَ العَملِ بالشَّريعةِ[٢].

ومنهما بالنِّسبةِ للصُّوفيةِ أنفُسِهم: أن تَلوحَ لهم شَواهِدُ من الكُتبِ المَرقومةِ على صِدقِهم[٣]، وعَلاماتٍ «يُعرَفُ بها الصَّادقُ من الكاذبِ، وهي العَلاماتُ التي لا تَنقالُ، بل يَجدُها الإنسانُ من نَفسِه، إذا كان من أهلِ المُراقبةِ لأحوالِه، فلا يَفوتُه عِلمُ ذلك، ومن لم تَكُنِ المُراقبةُ حالَه، فإنَّه لا يَعرِفُ تلك العَلاماتِ أصلًا، والمُؤمنونَ أحَقُّ بمَعرفتِها من أهلِ النَّظرِ[٤].

ومنها عَدمُ الاعتِمادِ إلَّا على الكَشفِ الواضِحِ، لا على مُجرَّدِ صِدقِ الخاطِرِ ومُشاهدةِ القَلبِ[٥].

هذا ويَنبغِي أن نُلاحِظَ أن ابنَ عربي يُدرِكُ خُطورةَ المَوقفِ؛ ولذلك يُحذِّرُ من ذَلةِ الأكابرِ في مثلِ هذه المَواطنِ[٦]، كما نُلاحظُ أيضًا أنَّه مع نَقدِه الشَّديدِ لمَوقفِ النُّظارِ من عُلومِ الصُّوفيَّةِ، أنَّه يَعذِرُهم أحيانًا في قَفلِ

---

(١) «مواقع النجوم»: ١٥٦. وانظر الكشف عن جانب القبول في العقل لما يمليه... من هذا البحث: ١٩٦-٢٢٣.

(٢) انظر «طريق التصفية»: ٢٢٣ وما بعدها.

(٣) «الفناء في المشاهدة»: ١/ ٤.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٢٧.

(٥) «التجليات»: ٥/ ٥٣.

(٦) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٣.

بابِ الاجتِهادِ الذي يُؤدِّي إلى هذا النَّوعِ من العِلمِ، يَقولُ مع بَيانِ مَوقفِ العامَّةِ والمُلوكِ: «... فأغلَقَ الفُقهاءُ هذا البابَ من أجلِ المُدَّعينَ المُكذَّبينَ في دَعواهم، ونِعم ما فَعَلوا، على السَّابِقينَ في هذا من ضَررٍ، لأنَّ الكَلامَ والعِبارةَ عن مِثلِ هذا لا هو ضَربةُ لازِبٍ، وفيما ورَدَ عن رَسولِ الله ﷺ في ذلك كِفايةٌ لهم»، فيورِدونَها يَستريحونَ إليها من تَعجُّبٍ، وفَرحٍ، وضَحِكٍ، وتَبشيشٍ، ونُزولٍ، ومَعيةٍ، ومحبةٍ، وشوقٍ، وما أشبَهَ ذلك ممَّا لو انفَرَد بالعِبارةِ عن الوليِّ كفَرَ وربَّما قُتِلَ. وأكثَرُ عُلماءِ الرُّسومِ عَدَموا ذلك ذَوقًا وشُربًا، فأنكَرُوا مثلَ هذا من العارِفينَ حَسدًا من عندِ أَنفُسِهم، إذ لو استحالَ إطلاقُ مِثلِ هذا على اللهِ تعالى ما أطلَقَه على نَفسِه، ولا أَطلَقته رُسلُه عليهم السلام عليه، ومنَعَهم الحَسدُ أن يَعلَموا أن ذلك رَدٌّ على كِتابِ اللهِ وتَحجيرٌ على رَحمةِ الله أن تَنالَ بَعضَ عبادِ اللهِ، وأكثَرُ العامَّةُ تابِعونَ للفُقهاءِ تَقليدًا لهم، لا بل بحمدِ اللهِ أقلُّ العامَّةِ، وأمَّا المُلوكُ فالغالِبُ عليهم عَدمُ الوُصولِ إلى مُشاهدةِ هذه الحقائقِ بشُغلِهم بما دُفِعوا إليه[1]، وفي النِّهايةِ يَنبغِي أن نُشيرَ إلى أن مُسارعةَ أعداءِ ابنِ عربي الكَثيرينَ إلى تَكفيرِه، كما رَأَينا، لم تَكُنْ بالخُطةِ الحَكيمةِ، هذا بالإضافةِ إلى خُطورةِ قَضيةِ التَّكفيرِ التي حذَّرَ من المُسارعةِ إليها الغزالي كما حذَّرَ ابنُ عربي، فيما عدا ما لم يُعلَمْ من الدِّينِ بالضَّرورةِ[2].

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٢، وانظر: ٣/ ٦، وانظر مقدمة هذا البحث: ص٤٥-٥١.

(٢) انظر مقال قاسم «موقف ابن عربي من الفقهاء»: ٧٢، ٧٣، ٧٤، مجلة مجمع اللغة العربية، نوفمبر ١٩٧٢، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: ١٢٦، ١٤٤، ١٤٥، رسالة الغزالي هذه كلها هامة في القضية.

(٢) كذلك يَتبيَّنُ لنا أن ابنَ عربي لم يَقعْ فيما وقَعَ فيه الاتِّجاهُ الباطِنيُّ والشِّيعيُّ الاثنا عَشريّ، والإسماعيليُّ على وَجهِ الخُصوصِ، فلم يَقعْ في خَطأِ جَعلِ الشَّريعةِ والظَّاهرِ من نَصيبِ العامَّةِ، ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي قد شَكَّ في أمرِهم إن كانُوا يُؤمِنونَ أصلًا، وهذا ما ذَكرَه ابنُ الأهدلِ، وإن كان يَتَّهِمُه به، عن طائفةٍ منهم قالت بأنَّه لا يَلزمُهم اتِّباعُ الرُّسلِ لأنَّه يُرادُ بالرِّسالةِ العَوامُّ[١]، وسوف نرَى من نُصوصِهم عند الحَديثِ عن انقِطاعِ النُّبوةِ وعَدمِها قَولَهم برسالةِ محمدِ بنِ إسماعيلَ، وهذا يُثبِتُ في المُستوَى الأدنَى سُوءَ نِيَّتِهم؛ لصَرفِ الخَلقِ عن الكِتابِ والسُّنةِ بمَنهجِ الظاهِرِ والباطِنِ أو الرَّمزيَّةِ، كما سنرَى مَزيدًا من تَفاصيلِ مَوقفِهم عند الحَديثِ عن رَمزيةِ العِباداتِ[٢]، ومن هذا يَتبيَّنُ لنا أيضًا خَطأُ «قاسم» في قَولِه: «ويَكفِي أن أُشيرَ هنا إلى أن ابنَ عربي يَميلُ إلى جَعلِ ظاهِرِ الشَّرعِ من نَصيبِ العامَّةِ، وفيهم يَدخلُ المُتكلِّمونَ والفُقهاءُ وأَصحابُ الاستِدلالِ العَقليِّ أيضًا[٣]»، بل إن ابنَ عربي يَميلُ إلى تَقديرِ العامَّةِ حين يرَى فيهم عَدمَ التَّلوثِ بالعَقلياتِ المُحيرةِ، وقُوةً على استِشرافِ آفاقِ الغَيبِ، على خِلافِ ما يَقولُه هؤلاء، وما يَقولُه البِقاعيُّ من أن الظَّاهرَ للعامَّةِ قاصِري الأَفهامِ، فالفَهمُ هنا بمعنَى القُدرةِ الرُّوحيةِ، لا مُجرَّدِ المِرانِ على العَقلياتِ، هذا بالإضافةِ إلى تَقديرِ بعضِ عُلماءِ الرُّسومِ من المُتكلِّمينَ والفُقهاءِ له وتَقديرِه لهم، فإنَّه

(١) «كشف الغطا»: ١٨١/ ١٨٢، ١٩١، ١٩٥، ٢٨١.

(٢) «فضائح الباطنية»: ٤٤-٥٥، «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ١٩-٦٠، ٦٦-٦٨، «قرامطة العراق»: ١٦٧-١٧٧، «شرح رسالة تنزيه ابن عربي»: ورقة ٧٦ ب - ٦٨ أ.

(٣) حوليات دار االعلوم: ٦٥.

كان لا يُذَمُّ إلَّا من مُنكرِ نَوعِ عِلمِ أهلِ اللهِ، وقد أتاحَ لهم ذلك غِيابُ ظاهرةِ الكَنيسةِ المُتحكِّمةِ في التَّيارِ الرُّوحيِّ الرَّمزيِّ[1]، والواقِعُ أنَّه من الخَطأِ القَولُ بأنَّ الشِّيعةَ الاثنا عَشريَّة والإسماعيليةَ يُحاوِلونَ المُواءَمةَ بين الظَّاهرِ والباطِنِ، وخاصَّةً الاثنا عَشريَّة، كما يَقولُ «كوربانُ» على ضَوءِ أقوالٍ مُخادِعةٍ كأقوالِ «ناصر خسروا» وغيرِه، فإنَّنا نَجِدُ في نُصوصِهم ما لا يَكادُ يُحصَى ممَّا يَدلُّ على مُنافاةِ الظاهِرِ، مثلَ: قَولِهم بقَتلِ عيسى، والحُلولِ والاتِّحادِ، وتَأويل أُمورِ الآخرةِ الرَّمزيِّ، وعدمِ انقِطاعِ النُّبوةِ، كما نَجِدُ الاثنا عَشريَّة يَزيدونَ في القُرآنِ، هذا بالإضافةِ إلى تاريخِهم السِّياسيِّ الأسودِ الذي يُعتَبرُ نَتيجةً لباطِنِهم[2]، بل إن «كُوربانَ» نَفسَه قد تَناقَضَ في دِفاعِه في مَواطنَ كَثيرةٍ من تَأريخِه للفَلسَفةِ والخيالِ الخَلَّاقِ عند ابنِ عربي، حين يَقولُ برُجحانِ دِينِ التَّأويلِ ودِينِ القِيامةِ على دِينِ القانونِ والشَّريعةِ في عِلمِ الإمامةِ الذي يَتشابَهُ فيه الشِّيعةُ والمَسيحيةُ، وأنَّه من العَبثِ التَّوفيقُ أو الصُّلحُ بين الظاهِرِ والباطِنِ؛ لأنَّ الثانيَ يَجحَدُ الأوَّلَ أصلًا، والواقِعُ أنَّنا نَجِدُ ثُلاثيًّا غريبًا: «كوربان»، وعثمان يحيى، وسيد نصر، يُحاوِلونَ بجُهدٍ عَجيبٍ وفاشِلٍ أن يُلبِثُوا التَّشيعَ الإسماعيليَّ ثَوبًا مُزخرفًا زائِفًا[3]، كذلك نَعتقِدُ خَطأَ الرَّبطِ عند ابنِ عربي،

(١) «تنبيه الغبي»: ١٦-٢٧، وانظر تفسيرهم ليأجوج ومأجوج بأهل الظاهر: «فضائح الباطنية»: ٨٥، وقارن «الفتوحات»: ١/ ٣١٩ - ٣٢٠، ٦٢١، ٢/ ٣٢٣ - ٣٢٤، ٤/ ٤٨٩، وكوربان في «تاريخ الفلسفة»: ٦٤.

(٢) «الأنوار»، للحارث اليمني: ١٣١-١٣٩، و«الإمامية الاثنا عشرية وأصولها»: ١٨٤-٢٤١.

(٣) كوربان «الخيال الخلاق»: ٧٢، «تاريخ الفلسفة»: ١٦١ - ١٦٢، وانظر: ٥٤٢، ١٣٨، ١٥٢ - ١٥٣، ١١٠، ١٦٤، ١٦٦، ٢٥١، ٣٥٤، جولد تسيهر في «العقيدة والشريعة»: ٢٣٢ - ٣٣٣،

بين القُرآنِ مَصدرِ الباطِنِ وبين الإمامِ، ففي استِطاعةِ أيِّ صُوفيٍّ له دَرجةٌ مُعيَّنةٌ من النُّموِّ الرُّوحيِّ أن يَحصُلَ عليه؛ لأنَّه ليس حِكرًا على الأئمَّةِ من أهلِ البَيتِ، بل إنَّنا سوف نرَى أن ابنَ عربي يَضعُ قَضيةَ القَرابةِ في الوَضعِ الصَّحيحِ عند المُقارنةِ بين القُطبِ الصُّوفيِّ والإمامِ الشِّيعيِّ، وإن كان ابنُ عربي يُعطِي الإمامَ عليًّا كرَّمَ اللهُ وَجهَه ميزةً خاصَّةً لا تَرقَى إلى هذا المُستوى[1]، كما نَفتقِدُ أدوارَ السِّترِ والكَشفِ للرُّموزِ، فالقِيامةُ عنده واحِدةٌ ولا تُوجَدُ عندَه فِكرةُ الأدوارِ والقِياماتِ المُتعدِّدةِ الشِّيعيةِ[2]، ولا نَجِدُ عنده فِكرتَهم الخَبيثةَ القائلةَ بأنَّ القُرآنَ تَعبيرُ محمدٍ عن المَعارفِ[3].

(٣) كذلك يَتضِحُ لنا من المُقارناتِ السَّابقةِ أن تَأويلَ الإسماعيليةِ تَأويلٌ مُخادِعٌ ومُفتعَلٌ، وهو ما يُمكِنُ مُلاحظتُه أيضًا على «فيلون» الإسكندريِّ، الذي قيل فيه: إنَّه الأبُ الأصليُّ للتَّأويلِ الذي أخَذَ عنه الشِّيعةُ ثم ابنُ عربي، وهذا ما يَبدُو من أحَدِ أبناءِ جِلدتِه المَشاهيرِ حين يَقولُ نَقلًا عنه في التَّمييزِ بين طابَعِ الفَلسَفةِ اليَهوديةِ الهيلينستية: «وهي في الوَقتِ الذي تَذهَبُ فيه إلى جَعلِ المَأثوراتِ الجافَّةِ سائِغةً مَعقولةً عن طَريقِ الرَّمزيَّةِ والتَّأويلِ، تَتمسَّكُ مع ذلك بالحَقائقِ والأوامرِ على ظاهِرِها»[4] فليس الأمرُ أمرَ جَفافٍ غَيرِ مَقبولٍ، بل فالظَّاهرُ مَقبولٌ عندَنا وعند ابنِ

٢٦٦ - ٢٦٧، وملاحظاتنا على الدراسات الحديثة عن ابن عربي في المقدمة: ٦٢ - ٦٦.

(١) على سبيل المثال «الفتوحات»: ٣/ ١٦٨-١٦٩، ١/ ١١٨-١١٩، وهذا البحث ٤٠٧-٤١٩.

(٢) انظر باب «الرمزية والإنسان»: ٨٢-٨٣٣.

(٣) «فضائح الباطنية»: ٤١.

(٤) «مذاهب التفسير»: ٢٥٩، ومثل ذلك يحكيه عن الكركساني من اليهود القرائين.

عربي، بل الأمرُ أمرُ تَجرِبةٍ صادِقةٍ وأَصيلةٍ لا نَستطِيعُ أن نَحرِمَ منها الدِّينَ الإسلاميَّ، ولا أيِّ تَجربةٍ أَصيلةٍ مُعتمِدةٍ على نَقلٍ سَليمٍ، هذا بالإضافةِ إلى الأفكارِ التي سنَجِدُ ابنَ عربي مُفترِقًا فيها عن الأفلاطونيَّةِ، أو الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وغَيرِهما من التَّياراتِ الغُنُوصِيةِ، ولعل في هذا ما يُفسِّرُ لنا قَولَ «جولد تسيهر» بأنَّ مُحاولةَ التَّوفيقِ بين الظَّاهرِ والباطِنِ تَلفيقيةٌ فحسب، كما سيُفسِّرُ لنا جُحودَ أَصالةِ فِكرةِ الظَّاهرِ والباطِنِ كفِكرةٍ عامَّةٍ تَستنِدُ إلى بُعدَي عالَمِ الغَيبِ والشَّهادةِ... الخ، ممَّا لا نَستطِيعُ أن نَحرِمَ منه أيَّ فِكرةٍ رُوحيةٍ مهما كانت، وذلك حين يَقولُ «جولد تسيهر»: «وإذا أَردنا أن نَرجِعَ إلى الأصلِ في التَّفسيرِ عن طَريقِ الرَّمزِ والإشارةِ، فسنَصِلُ أخيرًا إلى أَروقةِ «أفلاطونَ» الإلهي ومَذهبِه المثاليِّ، وذلك أن العَالمَ المرئيَّ بما له من ظَواهِرَ خاصَّةٍ إذا كان يَستمِدُّ وُجودَه الحَقيقيَّ من العَقلِ الكُليِّ، فقد يَجِدُ المَعنَى تَطبيقَه في اللَّفظِ البارِزِ إلى عالَمِ الظاهرِ، فهذا اللَّفظُ ظِلٌّ شاحِبٌ، أمَّا حَقيقتُه فتَقعُ في عالَمِ المُثلِ، التي تُعَدُّ الألفاظُ صُورَها الظِّليةَ، بَيد أن هذا المَذهبَ من التَّفكيرِ يَضعُ الأساسَ الشَّرعيَّ المَنطقيَّ لكُلِّ اتِّجاهٍ إلى الرَّمزِ والإشارةِ، وعلى ذلك الأساسِ أمكَنَ أن يَزدهِرَ احتِمالُ تَفسيرِ النَّصِّ عن طَريقِ الرَّمزِ والإشارةِ، عند «فيلون»، كما عند الأبِ الكَنسيِّ «أوريجن» الذي التزَمَ الدِّفاعَ عن هذا التَّفسيرِ تِجاهَ المُهاجماتِ السَّاحقةِ من قِبلِ خَصمِه الوَثنيِّ «سلسوس»، وإلى جانِبِ تَأثيراتٍ خارِجيةٍ أُخرَى، استوعَبَ التَّصوُّفُ الإسلاميُّ هذا العُنصُرَ وسواه لنَفسِه[1].

(١) «مذاهب التفسير»: ٢٠٤، المؤتمر السادس للمستشرقين: قسم «١» فصل اليدين ١٨٨٥ ص٩٤، «في التصوف»، لنيكلسون: ٧٧٠٧٦، «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٣٠-٢٣٦،

٦- الرَّمزُ كنَظرةٍ عِلميةٍ «بين الثَّباتِ والتَّغيُّرِ»:

الآن، وبعد أن انتهَينا من الحَديثِ عن رَسائلِ الرَّمزِ، مع إطالةٍ في قَضيةِ التَّفسيرِ الرَّمزيِّ للنُّصوصِ الدِّينيةِ، اقتَضَتها المُشكِلةُ، لا بُدَّ لنا من التَّعرُّضِ لقَضيةِ معنَى الرَّمزِ والواحِدِ وثَباتِه، وهي كما نرَى قَضيةٌ ذاتُ أَهميةٍ بالِغةٍ، لأنَّه على ضَوئِها سوف يَتبيَّنُ لنا ما إذا كان الاتِّجاهُ الرَّمزيُّ عند ابنِ عربي اتِّجاهًا صادِقًا وأصيلًا، أم هو مُجرَّدُ اختِراعٍ نَفسيٍّ أدَّت إليه ظُروفٌ مُتعدِّدةٌ، أو بعِبارةٍ أُخرَى: ما إذا كانت الرَّمزيَّةُ لها صِبغةُ العِلمِ والفَلسفةِ الأصيلةِ أم لا؟ ولذلك كان من المُحتَّمِ أن نُضيفَ إلى ثَباتِ الرَّمزِ وتَغيُّرِه قَضيةَ السِّماتِ الأساسيةِ للرَّمزيةِ عند ابنِ عربي وأُسُسِها التي تَرتكِزُ عليها.

«الرَّمزيَّةُ بين الثَّباتِ والتَّغيُّرِ»:

وهنا نرَى ابنَ عربي يَتعرَّضُ للَونٍ من الاتِّهاماتِ يَقضِي على تَجرِبتِه الصُّوفيَّةِ ككُلٍّ والرَّمزيةِ على وَجهٍ خاصٍّ، وقد تَعدَّدت صُورُ هذا الاتِّهامِ، فهو تارةً خُلقُ عالمٍ رُوحيٍّ، وتارةً هو مُتعسِّفٌ في استِخراجِ الدَّلالةِ الرَّمزيَّةِ لهذه الكَلمةِ أو تلك. ويُلاحَظُ أن هذا الاتِّهامَ يَقعُ في إطارِ التُّهمةِ العامَّةِ المُوجَّهةِ إلى التَّصوُّفِ، وهي: أنَّه لا يَتمتَّعُ بثُبوتِ العِلمياتِ، لأنَّه نِظامٌ غَيرُ مُتجانِسٍ بدَليلِ كَثرةِ تَعريفاتِه، كما يُلاحَظُ أيضًا أن الباحِثينَ تَناقَضُوا حولَ تَقديرِ الرَّجلِ كالعادَةِ، فبإزاءِ وِجهةِ النَّظرِ هذه نَجِدُ «جولد تسهير» يَقولُ بانتِظامِ الدَّلالاتِ الرَّمزيَّةِ ورَتابتِها، ولذلك يُمكِنُ استِنتاجُها عندَ ابنِ عربي،

٢٧٢ - ٢٧٥، «المجالس المستنصرية»، تحقيق محمد كامل حسين، دار الفكر العربي: ٣٠، ٣٩، وانظر الفرق بين نظرية المثل عند أفلاطون وابن عربي في هذا البحث، وقارن ابن عربي «الشواهد»: ورقة ٦٢ أ، «الفتوحات»: ٤/ ٢٠٠-٢٠١، ومن هذا البحث: ٣/ ٣٨٧-٤٢٤.

ويَقرُبُ من هذا ما فعَلَه عفيفي حين اتَّهمَه بالتَّعسُّفِ في بَعضِ الأمثلةِ الرَّمزيَّةِ مع اعتِرافِه بأنَّ للرَّجلِ مَذهبًا عِرفانيًّا مُتكامِلًا عبَّرَ عنه بطَريقتِه الرَّمزيَّةِ[١].

ولكنَّ أهَمَّ دِراسةٍ أُقيمَت حولَ هذا المَوضوعِ هي دِراسةُ الدُّكتور زكي نجيب محمود في بَحثِه الذي شارَكَ به في إحياءِ الذِّكرَى المِئويةِ الثَّامنةِ لمِيلادِ ابنِ عربي بعُنوانِ طَريقةِ الرَّمزِ عند ابنِ عربي في دِيوانِه «تُرجمانِ الأشواقِ»، وفيه يَقولُ «... الرُّموزُ الوارِدةُ في ذلك الشِّعرِ حيالة للتَّفسيرِ الصُّوفيِّ، ممَّا اقتَضَاه في عَمليةِ الشَّرحِ إعمالَ العَقلِ وذَكاءَه، وإظهارَ القُدرةِ على تَخريجِ مَعانٍ من رُموزٍ لم تَكُنْ في الأصلِ مَقصودةً لها... ولو كان ابنُ عربي قد وقَفَ مَوقِفًا واحِدًا في شِعرِه وفي تَحليلِه لذلك الشِّعرِ، أو لو كان الشَّاعِرُ هو نَفسُه النَّاقِدَ «الشارِع» - لما رَأَينا تَأويلَه رُموزَ شِعرِه يَتخِذُ صُورةَ «أمَّا... أو..»[٢].

ولكنَّ هذا الرَّأيَ يُخطِّئُ تَفسيرَ تَجرِبةِ الحُبِّ الإلهيِّ عند ابنِ عربي، وعُمومِ فِكرةِ الأُنوثةِ التي تَرتفِعُ إلى مُستوَى الرَّمزِ، وهو ما يُؤيِّدُ به النَّاقِدُ هذا الحُكمَ، كما يُخطِّئُ معنَى خُصوبةِ الرَّمزِ الواحِدِ. ويَتجاهَلُ، بطَريقةٍ مُؤسِفةٍ، كَونَ الرَّمزيَّةِ عندَ ابنِ عربي نَظريةً رَمزيةً مُتكامِلةً تَتعلَّقُ: بالمَنهجِ، والحَقِّ، والعالَمِ، والإنسانِ، أو يَتجاهَلُها كنَظرةٍ لها قَواعِدُها وأُسُسُها كما

(١) انظر عفيفي في «تراث الإنسانية»: ١٦٦، «الكتاب التذكاري»: ١٤، «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٣٠، «مذاهب التفسير»: ٢٤٩.

(٢) «الكتاب التذكاري»: ٧١، ٧٣، والبحث كله يدور على هذا المنوال، وانظر نيكلسون في «التصوف»: ٩٦، والفصل الخاص بالحب الإلهي من هذا البحث: ٣/ ٥٥٩-٥٩٩.

ذَكَرنا، وهي قَواعدُ من المُؤسفِ أن الكاتِبَ قد تَعرَّضَ لها ولم يُحسنِ استِغلالَها: فليس هناك ما يَمنَعُ من تَعدُّدِ معنَى الرَّمزِ الواحِدِ[١]، وهو ما يُسمِّيه ابنُ عربي «الاكتنازَ»، وهو مُرتبِطٌ عنده بفِكرِه عن رَمزيةِ الأشياءِ للحَقِّ: «فهذه كلُّها رُموزُه، لأنَّها كُنوزُه»[٢]. وتلك الحَقيقةُ أقرَّها كُثرٌ من الباحِثينَ من أمثالِ «كوربان» الذي يَقولُ: «الرَّمزُ إشارةٌ وصَمتٌ، هو يَنطِقُ ولا يَنطِقُ، وليس بوسعِنا أن نُعطيَه تَفسيرًا واحِدًا يَنطبِقُ على جَميعِ الحالاتِ، فهو على تَفتُّحٍ دائمٍ، وتَطوُّرٍ دائمٍ، كلَّما مرَّ بخاطِرٍ أو وجدانٍ ودَعَا هذا الوجدانُ إلى التَّفتُّحِ، أي: ليَجعَلَ منه رَمزًا لتَبدُّلِه الخاصِّ»[٣].

ولكنَّه لم يُبيِّنْ لنا ما إذا كان ذلك خاضِعًا لوجدانِ الكاشِفِ أم لا، على خِلافِ الشَّيخِ «عبد الواحد يحيى»، عالمِ الرَّمزيَّةِ الكَبيرِ الذي يرَى الرُّموزَ كُلَّها تَعبيراتٍ عن حَقيقةٍ مُتعاليةٍ، ومن ثَم كانت الرُّموزُ لم تكُنْ من خَلقِ الإنسانِ، ولا ابتِداعًا بَشريًّا، ولذلك أدانَ النَّظريةَ التَّطوريةَ في تَفسيرِ الرُّموزِ حسب الأوضاعِ الاجتِماعيةِ التي ذهَبَ إليها «م. وايت»، وإن كان يُفرِّقُ كما أشَرنا من قبلُ بين الانحِطاطِ السِّحريِّ للرَّمزِ وتَشويهِه بين مَعناه الحَقيقيِّ الذي له الدَّوامُ، وإن كان مُتكاثِرًا، يَقولُ: «الرَّمزُ يَحمِي دائمًا قِيمتَه»[٤]. ويَقولُ: إن التَّفكيرَ في أنَّه من المُمكِنِ إعطاءُ معنًى جَديدٍ لم يَكُنْ

(١) انظر أمثلة على ذلك في الجدول الذي وضعه الدكتور زكي في بحثه السابق.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٠-٥٢١، والنص خصب الدلالة، وانظر «التدبيرات»: ١٠٥.

(٣) «تاريخ الفلسفة»: ٢٦٣، وانظر قول «روجيه» الألماني: كل حادث رمز، «مقدمة الإشارات الإلهية»: ب، جـ.

(٤) رمزية الصليب: ٣٦.

في حَوزةِ رَمزٍ ما، هو إنكارٌ للرَّمزيةِ تَقريبًا؛ لأنَّ في هذا الفِعلِ شَيئًا ما مُقلَّدًا، وإلَّا فهو تَعسُّفٌ مَحضٌ، وهو في كلِّ الأحوالِ بَشرِيٌّ تَمامًا، وعلى هذا النَّسقِ من الأفكارِ ذهَبَ «م. وايت» إلى حَدِّ القَولِ بأنَّ كلًّا يَجِدُ في الرَّمزِ ما وضَعَه بنَفسِه، بحيث يَتغيَّرُ مَعناه مع عَقليةِ كُلِّ حِقبةٍ من الزَّمنِ». ونرَى هذا في النَّظرياتِ «النَّفسيةِ» التي تَلقَى تَرحيبًا عندَ عددٍ كَبيرٍ من مُعاصِرينا، وليس هنا مُبرِّرٌ للحَديثِ عن «التَّطوريةِ».

لقد قلنا كَثيرًا، وسوف نُكرِّرُ ما قُلناه على وَجهِ السُّرعةِ: كُلُّ رَمزٍ حَقيقيٍّ يَحمِلُ في نَفسِه مَعانيَ كَثيرةً وذلك منذُ البِدايةِ، لأنَّه لم يَكُنْ كذلك باختِراعٍ بَشريٍّ، بل بسَببٍ من قانونِ المُطابَقةِ الذي يَربِطُ بين كُلِّ العَوالمِ، وبينما يرَى البَعضُ هذه المعانيَ لا يَرَاها الآخرونَ، أو لا يَرَونها إلا جُزئيًّا «... الرَّمزيَّةُ عِلمٌ مَضبوطٌ، وليس تَأمُّلًا مُمكِنًا للخَيالاتِ الفَرديةِ...»[١]، ويَقولُ: «في الحَقيقةِ، إذا كان المَقصودُ شَيئًا ما له سِمةُ المَأثورِ حَقيقةً، فكُلُّ شَيءٍ على النَّقيضِ يَجِبُ أن يَكونَ مَوجودًا منذُ البِدايةِ، والتَّصويراتُ المِثاليةُ ليست سوَى إيضاحٍ له، بدونِ إضافةِ عَناصرَ جَديدةٍ آتيةٍ من الخارِجِ[٢]، وتلك هي النَّظرةُ العامَّةُ التي سنرَاها في أكثَرَ من مُناسبةٍ أساسيةٍ في المَنهجِ والعالمِ والحقِّ والإنسانِ، والتي يُجمِلُها هذا البَيتُ الرَّائعُ من الشِّعرِ:

ونحـن في عِبـرةٍ لـو كُنـتَ تَعقِلُها ... فكُلُّ شَـيءٍ سوَى الرَّحمنِ يُعتَبَرُ[٣]

---

(١) SymboLes Fond.: p٥٩

(٢) المرجع السابق: 104, 247 ,83- 33 P، رمزية الصليب 31- 22 P..

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٩، وانظر: ٢/ ٢١٧، ٦٨٧، ٣/ ٥٤٥، ٥٠٠، ٤/ ١٨-٢٠، ١٨١، ٢١٤.

وخاصَّةً عندما تَعتمِدُ[(١)] الفِكرةُ على الحِكمةِ والرُّوحانياتِ السَّاريةِ في الأشياءِ التي لدَيها رِسالةٌ تُؤدِّيها إلى الإنسانِ على الدَّوام، وذلك هو «اللُّبُّ» الذي يَتجاهَلُه الكثيرونَ؛ لأنَّه لا يَعلمُه إلَّا مَن عَلِم أن ثَم لُبًّا[(٢)].

ويُؤيِّدُ نَفيَ التُّهمةِ عن الشَّيخِ ما سبَقَ أن ذَكَرناه عن إمكانِ الاصطلاحِ للمَعاني الصُّوفيَّةِ عن طريقِ الذَّوقِ المُشترِكِ، وما سوف نَذكرُه من إدانةِ القِياسِ العَقليِّ وطَريقتِه في الاعتِبارِ التي تُحوِّلُ مَعانيَ الرُّموزِ إلى مَعانٍ مُختلفةٍ تمامًا ممَّا يَتنافَى مع صِدقِ التَّجربةِ الصُّوفيَّةِ، كما أن في كُلِّ هذا تَجاهُلًا للسِّماتِ الأساسيةِ للرمزيةِ التي تَفرِقُها عن غَيرِها، وتَبتعِدُ بها عن الرَّمزِ الحائرِ في ظِلِّ الانحِرافاتِ الفِكريةِ والعَقائديةِ الحَديثةِ:

٧- السِّماتُ الأساسيةُ للرَّمزِ الصُّوفيِّ:

وأوَّلُ هذه السِّماتِ: السِّمةُ العُروجيةُ نحو الآفاقِ العُليا، أو الاتِّجاهِ الصَّاعدِ، أو الرَّأسيِّ أو الطُّوليِّ، كما يَحلُو لابنِ عربي أن يُسمِّيَه حين يَتحدَّثُ عن عالمِ الغَيبِ والشَّهادةِ، أو الخلقِ والأمرِ، أو الجِسمِ والرُّوحِ، أو ﴿أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤﴾ في مُقابلِ ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ٥﴾، وهو اتِّجاهٌ يَسعَى فيه الصُّوفيُّ للحُصولِ على المَعارفِ العُليا، ولكي يَحظَى بالعالمِ الرُّوحيِّ الأسمَى ومُكوناتِه. والفِكرةُ كَثيرةُ الانتِشارِ عند الرَّجلِ، في مِثلِ قَولِه:

إلى القُدوسِ أَعمَلتُ المَطايَا ... لأحظَى بالزَّكاةِ وبالطُّهورِ

---

(١) بياض بالأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٥٨-٢٥٩، وانظر: ١/ ١٤٧، ٣/ ٤٧١، «مواقع النجوم»: ٨٩، وحديثنا عن فكرة الحكمة في باب «العالم والرمزية»: ٦٦٧-٦٧٧.

وبالعَرشِ المُحيطِ وساكِنِيه   وبالأمرِ العَليِّ من الأُمورِ[١]

وقَولِه:

لا تَلتفِتْ للقاعِ وانْ   ظُرْ في مَنازِلِك الرَّفيعة

تَجِدِ المُعمَّى يَنجلِي   مِن خَلفِ أَستارٍ بَديعة

في غَيرِ شَكلٍ لا ولا   صُوَرٍ تُؤلِّفُها الطَّبيعة[٢]

وقَولِه: «... الشَّيءُ المقابلُ هو مَن قابلَه على خَطِّ الاستِواءِ، كما قال ﷺ: «لا تَستَقبِلوا القِبلةَ ولا تَستَدبِروها». لأنَّ استِقبالَ الشَّيءِ واستِدبارَه على خطٍّ واحِدٍ، وكذلك كما سَكَت إبليسُ في إتيانِه للعَبدِ للإغواءِ عن الفَوقيةِ سَكَت عن التَّحتِ؛ لأنَّه على خَطِّ الاستِواءِ مع الفَوقِ؛ لأنَّه -لَعَنه اللهُ- رأَى نُزولَ الأنوارِ على العبدِ من فوقِه، فخافَ من الاحتِراقِ، فلم يَتعرَّضْ في إتيانِه إلى الفَوقِ، ورأَى التَّحتَ على خطِّ الاستواءِ من الفَوقِ، وأنَّ ذلك النُّورَ يَتصِلُ بالتحتِ للاستواءِ، لم يَأتِ من التَّحتِ والعِلَّةُ واحِدةٌ»[٣]. وهو الاتِّجاهُ الطَّبيعيُّ للرَّمزيةِ، إذ لا يُتمكَّنُ أن يَرمُزَ الأعلى إلى الأدنَى، فالعَكسُ هو الصَّحيحُ[٤].

وفي هذا الاتِّجاهِ لا يَتعرَّضُ الإنسانُ للتَّشتُّتِ الفِكريِّ والرُّوحيِّ؛ لأنَّ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٧٠٩، وانظر: ١/ ٣٤١، ٢/ ٦١٥-٦١٦، ٣/ ٧٨-٨٠، ٥٤٥، ٤٨٧، ٤/ ٢٠٠-٢٠١، ٤٤٤ - ٤٤٥، وعن رمزية العلو في الإسلام وغيره انظر عبد الواحد يحيى في المرجع السابق، وكتاب الصلاة من «الإحياء».

(٤) انظر الفقرة السابقة.

الرُّوحَ الإنسانيةَ لها فيه اتِّجاهٌ واحِدٌ، وغايَةٌ واحِدةٌ لها مُميزاتُها، إذ هي من بين أَغراضٍ كَثيرةٍ مادِّيةٍ ورُوحيةٍ لا تَرقَى لمُستواها، تَملأُ النَّفسَ الإنسانيةَ، وتَمنعُها من التَّفرُّقِ في الغاياتِ الأُخرَى، ولو كانت رُوحانيةً أَقلَّ مُستوًى: «فإنَّ المَخلوقَ الذي من حَقيقتِه أن يَفنَى لا يَملؤه مَخلوقٌ»[١].

وسوف نَعودُ إلى هذه الفِكرةِ بالتَّحليلِ في أكثَرَ من مُناسبةٍ، ولكن يَهمُّنا الآنَ أن نَقولَ: إن الأشياءَ اعتُبِرت كلُّها رُموزًا للحَقِّ، لأنَّ كلَّ ما سوَى اللهِ ظِلٌّ له[٢]، كما أنَّه الغايةُ الأخيرةُ، لأنَّه لو كانت في الغايةِ غايةٌ ما كانت غايةً[٣]، وهي غايةٌ مُرتبطةٌ بالالتِزامِ، لا كما تهوَى النَّفسُ برَغباتِها المادِّيةِ أو أشواقِها الرُّوحيةِ، ولذلك استبعَدَت القَضيةُ الصُّوفيَّةُ أساسًا المَنهجَ الظاهِريَّ الذي يُريدُ أن يَنظُرَ به «كوربان» إلى ظَواهرِ الباطِنِ عند ابنِ عربي والصُّوفيةِ والشِّيعةِ، أي باعتِبارِها ظَواهِرَ تَكتسِبُ أَحقيتَها من ذاتِها، لا من الاعتِمادِ على سَندٍ، وهذا هو النَّقدُ الذي نَقَدَ به المُترجِمُ لكِتابِه «تاريخِ الفَلسَفةِ الإسلاميةِ» بقَولِه: «في اعتِقادِنا أن طَبيعةَ الإسلامِ كدينٍ مُوحًى به تَستبعِدُ المَنهجَ الظَّواهريَّ... بل يَنظرُ دائمًا إذا كان الحَديثُ صَحيحًا أو فاسِدًا، مُتواتِرًا أو ضَعيفًا»[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٨٦-٣٨٧.

(٢) «العبادلة»: ٧٨.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٢٧.

(٤) ويرى أن هذا هو ما قاد المؤلف إلى الاعتماد على شرح «الملا صدرا، وميرد اماد وحيدر امولي» لنصوص الأئمة، وإلى أن يقتصر عليها فينتهي إلى أن التشيع والتصوف والعرفان أمر واحد: «تاريخ»: ٨١-٨٢ هامش ١، ومذهب الظواهر أو «الفينومينولوجية» يتلخص في أنه

والرَّمزُ أخيرًا، كَشفٌ للحَقيقةِ، ونَظرةٌ عِلميةٌ لها حَقائقُها ومَوضوعاتُها، فبالإضافةِ إلى عُلومِ التَّصوُّفِ السَّبعةِ عند ابنِ عربي: «عِلمِ الحقائقِ، وهو العِلمُ بالأسماءِ الإلهيةِ، والعِلمِ بتجلِّي الحقِّ في الأسماءِ، والعِلمِ بخِطابِ الحقِّ المكلَّفينَ بألسِنةِ الشَّرائعِ، والعِلمِ بالكَمالِ والنَّقصِ في الوُجودِ، وعِلمِ الإنسانِ نَفسِه من جِهةِ حَقائقِه، وعِلمِ الخَيالِ وعالَمَيه المُتصِلِ والمُنفصلِ، وعلمِ الأدويةِ والعِللِ[1] -نَجِدُ عُلومًا يَخصُّ ابنُ عربي رجالَ الرُّموزِ بها، ويَجمَعُ ذلك في نَصٍّ واحِدٍ فيَقولُ: «... مَنزِلُ الرُّموزِ، فاعلَمْ وفَّقَك اللهُ، إنَّه وإن كان مَنزِلًا، فإنَّه يَحتوِي على مَنازِلَ، منها: مَنزِلُ الوَحدانيةِ، ومَنزلُ العَقلِ الأوَّلِ، والعَرشُ الأعظَمُ والصَّدَى، والإتيانُ من السماء إلى العَرشِ وعِلمُ التَّمثُّلِ، ومَنزلُ القُلوبِ والحِجابِ، ومَنزلُ الاستِواءِ الفَهواني، والأُلوهيةُ السَّاريةُ، واستِمدادُ الكهانِ، والدَّهرُ[2]، والمنازلُ التي لا ثباتَ لها ولا ثباتَ لأحدٍ فيها، ومَنزلُ البرازخِ والإلهيةِ، والزِّيادةُ، والغيرةُ، ومنزلُ الفَقدِ والوجدانِ، ومَنزلُ رَفعِ الشَّكوَى والجُودِ المَخزونِ، ومَنزلُ القَهرِ والخَسفِ، ومَنزلُ الأرضِ الواسِعةِ، ولما دَخَلتُ هذا المَنزلَ وأنا بـ «تُونسَ» وقَعَت منِّي صَيحةٌ ما لي بها عِلمٌ أنَّها وقَعَت منِّي، غيرَ أنَّه ما بَقِي

ليس هناك سوى ظواهر، وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى، وهو يفسر نزعة كوربان في الخلق بين التشيع والتصوف: «المعجم الفلسفي»، «ظواهر الوجود والعدم»، لسارتر: ١٣.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٩.

(٢) وانظر: سر الحال والديمومة، أو الآن، أو الحاضر السرمدي، كعلم لهم في «الفتوحات»: ١/ ١٩٥.

أَحَدٌ ممَّن سَمِعها إلا سقَطَ مَغشيًّا... فبعد حينٍ أفاقُوا، فقلتُ: ما شَأْنُكم؟ فقالوا: أنتَ، ما شَأْنُك؟... ومَنزلُ الآياتِ الغَريبةِ، والحِكم الإلهيةِ، ومَنزلُ الاستِعدادِ والزِّينةِ، والأمرِ الذي مسَكَ اللهُ به الأفلاكَ السَّماويةَ، ومَنزِلُ الذِّكرِ والسَّلبِ، وفي هذا المَنزلِ قُلتُ:

مَنـــازِلُ الـكَـــونِ فـي الـوُجــودِ مَنـــازِلٌ كُـلُّــهـــا رُمـــوزُ[1]

كُلُّ هذه السِّماتِ تَجعَلُنا نَقولُ في النِّهايةِ، كما سبَقَ أن ذَكَرنا آنِفًا: إن الرَّمزيَّةَ عند ابنِ عربي عِلميةٌ ومُنضبِطةٌ، وإن أتاحَت التَّجديدَ على نَحوِ العِلمِ بما لم يُعلمْ، لا على نَحوِ الاختِراعِ العَقليِّ أو الفَرديِّ، أي على نَحوٍ حَقيقيٍّ لا مُزيَّفٍ، كما أنَّها تُنتجُ التَّفرقةَ بين الرَّمزيَّةِ للصُّوفيةِ والفَلسفيةِ، فالأخيرةُ وإن كانت مُنضبِطةً ولدَيها شَيءٌ من السِّمةِ الرَّأسيةِ العُروجيةِ، فهي مُلفَّقةٌ وفاقِدةٌ للاتباعِ الذي يَقضِي بصِدقِ الكَشفِ كما سنَرَى بوُضوحٍ في مَوقِفِ ابنِ عربي من العَقلِ والفَلسفةِ.

ولكنَّ أهمَّ ما نُريدُ أن نُشيرَ إليه هو الفَرقُ بين الرَّمزيَّةِ الصُّوفيَّةِ والرَّمزيةِ في الأدَبِ غَيرِ الصُّوفيِّ عامَّةً، بما فيها الرَّمزيَّةُ الغَربيةُ، فالرَّمزيةُ في الأدَبِ العَربيِّ والغَربيِّ مُفتعَلةٌ نَتيجةً لظُروفٍ اجتِماعيةٍ وسِياسيةٍ، أمَّا عند ابنِ عربي فهي نَظرةٌ عَميقةٌ للعالمِ والإنسانِ، بسببِ استِنادِها إلى مَأثورٍ نَقليٍّ صَحيحٍ، وليست مُجرَّدَ هُروبٍ كما نَجِدُ في الرَّمزيَّةِ الغَربيةِ، فإنَّنا وإن كنَّا أمامَ تَيارٍ رُوحيٍّ كما يَبدُو من تَعريفِ الرَّمزيَّةِ العربيةِ بأنَّها اتِّجاهٌ فنيٌّ ازدَهَر في نِهايةِ القَرنِ التَّاسع عَشرَ، كرَدِّ فِعلٍ للثِّقةِ للجَمالِ الطَّبيعيِّ، يَسعَى إلى إظهارِ القِيمِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٧٢ - ١٧٣.

الرُّوحيةِ بوَسائلِ الإشاراتِ المَعنويةِ»، وهو تَعريفٌ يَنطبِقُ على الرَّمزيَّةِ في الأدَبِ العَربيِّ الحَديثِ كما نَجِدُه عند تَوفيقِ الحَكيمِ، بالإضافةِ إلى سِمَتيها في الأدَبِ العَربيِّ عامَّةً: الإيجازِ، وعَدمِ المُباشرةِ في التَّعبيرِ، اللَّتينِ اقتَصَر عليهما الدُّكتور درويش في كتابِه «الرَّمزيَّةُ في الأدَبِ العَربيِّ».

نَقولُ: فإنَّنا مع ذلك أمامَ تيارٍ شَخصيٍّ، بالإضافةِ إلى انحِرافاتٍ عن الرَّمزِ العِلميِّ الآتي عن طَريقِ الكَشفِ، والذي كان نَتيجةً لانحِرافِ الغَربِ ومَن جرَى على منوالِه.

ونَستطِيعُ أن نُلاحِظَ أيضًا في هذا المجالِ أن سِمةَ الإغرابِ والمُوسيقَى لا يَفتَقِدُها الأدَبُ الرَّمزيُّ الصُّوفيُّ، ولكنَّ ابنَ عربي والصُّوفيةَ لا يَهيمونَ في عالمٍ مَريضٍ كما كان يَفعَلُ «رامبو» الفَرنسيُّ في رَمزيتِه.

ومن هنا يَتبيَّنُ لنا خَطأُ الباحِثِ السَّابِقِ في القَولِ بأنَّ التَّياراتِ الفَعَّالةَ في العَصرِ الإسلاميِّ لم تَكُنْ لتُهَيِّئ للرَّمزيةِ الغَربيةِ بوَجهٍ عامٍّ أن تَظهَرَ، فتلك هي بعَينِها ما سبَقَ أن رَددناه مع «ريني هجينو» فيما يَختصُّ بالفَلسفةِ التَّطويريةِ[1].

وسوف يَتضِحُ لنا كلُّ هذا بصُورةٍ لا تَدعُ مَجالًا للشَّكِّ عندما نَتعرَّضُ الآنَ لأهمِّ الأُسسِ التي تَقومُ عليها نَظرةُ ابنِ عربي الرَّمزيَّةُ العامَّةُ، والذي يُمكِنُ تَفسيرُه على ضَوئِها:

٨- أُسسُ الرَّمزيَّةِ عند ابنِ عربي:

---

(١) «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٠٠، ٢٣٠، «النقد الأدبي الحديث»، لنسيم هلال: ٦١٢ - ٦١٣، وقارن ابن عربي في المواضع التالية على سبيل المثال في «الفتوحات»: ١/ ١٤٧، ٢/ ٢١٨، ٢٦٩، ٣/ ٦، ٢٥٧، ٤/ ١٢٩ ١٤١-٣٠٢، ٤٢٧، و«الأمر المحكم»: ١٢٣.

وتُعتَبرُ تلك الأُسسُ مَفاتيحَ مَذهَبِ ابنِ عربي كُلِّه، لا غِنى لأيِّ باحِثٍ في إنتاجِه عن تَمثُّلِها والنَّظرِ إليه من خِلالِها، ولكن من المُؤسِفِ أن كُلَّ مَن بَحَثُوا وجعَلُوا ابنَ عربي مَوضوعًا لبَحثِهم أَخطَأوا في إدراكِ هذه المُلاحَظةِ، وسوف نَقتصِرُ في حَديثِنا عنها على وِجهةِ نَظرٍ عامَّةٍ وبلا إحالاتٍ كَثيرةٍ، لأنَّنا خَصَّصنا لها فُصولًا وفَقراتٍ كامِلةً خِلالَ بَحثِ قَضايَا الرَّجلِ العِلميةِ في الأبوابِ التَّاليةِ، وما نَقومُ به الآن ليس سوى دِراسةٍ لمَنهجِ الرَّجلِ وأفكارِه العامَّةِ التي تَحكمُ تلك القَضايَا:

(أ) وأوَّلُ هذه المَفاتيحِ، هو أَخطَرُها على الإطلاقِ: وهو «فِكرةُ التَّجلِّي»، وقد صرَّحَ ابنُ عربي نَفسُه بأنَّها قَضيتُه الأساسيةُ، وأنَّ مَذهبَه الخاصَّ إنَّما يَكمُنُ على الدَّوامِ في أَحاديثِه كلَّما عرَضَ له، وما أكثَرَ ما عرَضَ، وإن غَلَّفها بسِتارٍ من التَّفرقةِ للأسبابِ التي بيَّنَّاها فيما سبَقَ عند الحَديثِ عن دَواعِي الرَّمزِ- الغُموضُ عندَه، يَقولُ في الجُزءِ الأوَّلِ من «الفُتوحاتِ» عند استِعراضِ أنواعٍ من العَقائدِ العامَّةِ، والخاصَّةِ، والخُلاصةُ: «... فهذه عَقيدةُ العَوامِّ من أهلِ الإسلامِ، أهلِ التَّقليدِ وأهلِ النَّظرِ، مُلخَّصةً مُختصرةً، ثم أَتلُوها إن شاءَ اللهُ بالنَّاشئةِ الشَّابيةِ، ضَمَّنتُها اختِصارَ الاقتِصادِ بأَوجزِ عِبارةٍ[1]، نبَّهتُ فيها على مَآخذِ الأدلَّةِ لهذه المِلَّةِ... وسَمَّيتُها برسالةِ المَعلومِ من عَقائدِ أَهلِ الرُّسومِ؛ ليَسهُلَ على الطَّالبِ حِفظُها، ثم أَتلُوها بعَقيدةِ خَواصِّ أَهلِ اللهِ من أهلِ طَريقِ اللهِ، من المُحقِّقينَ أهلِ الكَشفِ

(١) يشير إلى كتاب الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد».

والوُجودِ، وجَرَّدتُها أيضًا في جُزءٍ آخرَ سَمَّيتُه المَعرفةَ[١]، وبه انتَهَت مُقدِّمةُ الكِتابِ، وأمَّا التَّصريحُ بعَقيدةِ الخُلاصةِ، فما أَفرَدتُها على التَّعيينِ لما فيها من الغُموضِ، لكن جِئتُ بها مُبدَّدةً في أبوابِ هذا الكِتابِ، مُستوفاةً مُبيَّنةً، لكنَّها كما ذَكَرتُ مُتفرِّقةٌ، فمَن رَزَقه اللهُ الفَهمَ فيها يَعرِفُ أمرَها، ويُميِّزُها من غَيرِها، فإنَّه العِلمُ الحَقُّ، والقَولُ الصِّدقُ، وليس وراءَها مرمًى، ويَستوِي فيها البَصيرُ والأعمَى، تُلحِقُ الأباعِدَ بالأداني، وتَلحُمُ الأسافِلَ بالأعالِي»[٢]، وهي تُلحِقُ الأباعِدَ بالأداني لعُمومِ التَّجلِّي، فالعَقيدةُ المُشارُ إليها تَظهَرُ في فِكرةِ التَّجلِّي الخِصبةِ، يَقولُ في البابِ الثَّامنِ والعِشرين في مَعرِفةِ أَقطاب: ﴿أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ﴾ من نَفسِ الكِتابِ: «والذي يَليقُ بهذا البابِ من الكَلامِ يَتعذَّرُ إيرادُه مَجموعًا في بابٍ واحِدٍ، لما يَسبِقُ إلى الأوهامِ الضَّعيفةِ من ذلك، لما فيه من الغُموضِ مُبدَّدًا في أبوابِ هذا الكِتابِ، فاجعَلْ بالَك منه في أبوابِ الكِتابِ تَعثُرْ على مَجموعِ هذا البابِ، ولا سيما حيث وقَعَ لك مَسألةُ تَجلٍّ إلهيٍّ، فهناك قِفْ وانظُرْ تَجِدْ ما ذَكَرتُه لك»[٣]. كما يَقولُ: «فألسِنةُ الشَّرائعِ دَلائلُ التَّجلِّياتِ»[٤]، أَضِفْ إلى ذلك أن التَّجلِّيَ يُمثِّلُ أحَدَ العُلومِ السَّبعةِ الأساسيةِ في التَّصوُّفِ عند ابنِ عربي[٥]، وقد اقتَضانا هذا جُهدًا شاقًّا وعَنيفًا كانت نَتيجتُه هذا البَحثَ، فإنَّه من المُلاحَظِ أن الرَّجلَ قد

(١) مقدمة «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٨.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٠٧، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٢٧، ٢٣٤، ٤/ ٤٣، «المسائل»: ٦-٧.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٧.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٤، ٢/ ٣٢ - ٢٩٧.

وفَّى بما أشارَ إليه، واستوفَى الحَديثَ عن فِكرةِ التَّجلِّي من حيثُ الماهيةُ، والعُمومُ، والدَّوامُ، والتَّنوعُ، وغَيرُ ذلك من الزَّوايا، كما فسَّرَ على ضَوئِها كُلَّ قَضايَاه العِلميةِ على وَجهِ التَّقريبِ، ويَكفِي أن نَستعرِضَ هذه المَسائلَ الهامَّةَ التي تُمثِّلُ فِكرةَ التَّجلِّي حَجرَ الزاويةِ في تَفسيرِه عُمومَ مُشاهدةِ الحَقِّ، أو التَّجلِّي الإجماليّ في مَظاهرِ الوُجودِ، وهو لُبُّ فِكرةِ الرَّمزيَّةِ، إذ تُعتَبرُ الأشياءُ كُلُّها مَظاهِرَ أو رُموزًا بناءً على هذه الفِكرةِ، وكَونُ الإنسانِ والعالمِ ضَربَ مِثالٍ للحَقِّ، أو رُموزًا له، والمَعرِفةُ عن طَريقِ الفَيضِ وما يَستتبِعُها من قَضايَا الذَّوقِ وتَنوُّعِ الخَواطرِ وجِدةِ العِلمِ وتَنزُّلِ القُرآنِ من جَديدٍ والتَّوحيدِ بين العِلمِ والوُجودِ والشُّهودِ والتَّجلِّي في عُلومِ الفَطرةِ والبَوارِقِ... الخ، والخَلقُ بمَعنى الظُّهورِ ودَوامِ التَّغيرِ، والخَلقِ الجَديدِ، وعُمومِ الحَياةِ والرُّوحِ، والاتِّصافِ بصِفاتِ الحَقِّ أو التَّحقُّقِ بها، وتَفسيرُ المَسئوليةِ أو الإيجابيةِ في العالَمِ على ضَوءِ التَّجلِّي في الأسماءِ، وانقِسامُ العالَمِ إلى ظاهِرٍ وباطِنٍ، والقُطبيةُ والتَّنظيمُ الصُّوفيُّ على وَجهِ العُمومِ، والعِباداتُ والتَّنزيهُ؛ لأنَّ صُورَ التَّجلِّي مُحدَثةٌ كما أنَّها حِجابٌ، والتَّجلِّي في المُتشابهاتِ وفي الحُروفِ والعِباراتِ والحُبِّ والأُنوثةِ العامَّةِ والجمالِ والوَحدةِ والكَثرةِ، فالوَحدةُ من حيثُ التَّجلِّي، والكَثرةُ من حيث القَوابلُ.

وفِكرةُ القابِلِ أو منصةُ التَّجلِّي فِكرةٌ لها أَهميةٌ كُبرَى في الرَّمزيَّةِ عندَه، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بتَنوُّعِ الأرواحِ والخَلقِ، والقَضاءِ والقَدرِ والفَناءِ، ونَفيِ الحُلولِ والاتِّحادِ، والخَيرِ والشَّرِّ، واللَّذةِ والألمِ، والجَمعِ بين القَولِ بالرُّؤيةِ ونَفيِها، والتَّنوُّعِ في صُورِ المَعبوداتِ، وتَخفيفِ وَطأةِ القَولِ بالعَقلِ

الأوَّلِ، والحَقيقةِ المُحمَّديةِ، لأنَّها مُجرَّدُ صُورِ تَجلٍّ لا تَجسُّدٍ أو انشِقاقٍ ماديٍّ وُجوديٍّ... الخ.

ب) الخَيالُ: وهو يَلي التَّجلِّيَ في الأهميةِ، فالعِلمُ بالخيالِ، وعالمَيه المُتصِلِ والمُنفصلِ، أحَدُ العُلومِ السَّبعةِ الأساسيةِ السَّالِفةِ الذِّكرِ[١]، كما أنَّه يُمثِّلُ أحَدَ عُلومِ أَقطابِ الرُّموزِ، هذا بالإضافةِ إلى كَونِه يَرتفِعُ عن مُجرَّدِ الوَهمِ إلى مَبدأٍ عامٍّ سنَتناوَلُه بالتَّحليلِ فيما بعدُ. ويَكفِينا الآنَ قَولُ ابنِ عربي: «ما في الوُجودِ غَيرُ البَرازخِ»[٢]، وهو الخَيالُ المُتوسِّطُ بين الحِسِّ والمعنَى، وقَولُه عن الحَقِّ:

نَراه إذا كنَّا وما هو عينُه لكنَّه كَشفٌ صَحيحٌ خيالي[٣]

وقَولُه: «والكُلُّ بحَمدِ اللهِ خيالٌ في نَفسِ الأمرِ؛ لأنَّه لا ثَباتَ له»[٤]، وقَولُه عن الخيالِ: «وهذا رُكنٌ عَظيمٌ من أركانِ المَعرفةِ، وهذا هو عِلمُ البَرزخِ وعِلمُ عالَمِ الأجسادِ التي تَظهَرُ فيها الرُّوحانياتُ، وهو عِلمُ سُوقِ الجَنةِ، وهو عِلمُ التَّجلِّي الإلهيِّ في القِيامةِ في صُورِ التَّبدُّلِ، وهو عِلمُ ظُهورِ المَعاني التي لا تَقومُ بنَفسِها مُجسَّدةً مِثلَ المَوتِ في صُورةِ كَبشٍ، وهو عِلمُ ما يَراه النَّاسُ في النَّومِ، وعِلمُ المَوطنِ الذي يَكونُ فيه الخَلقُ بعد المَوتِ، وقبل البَعثِ، وهو عِلمُ الصُّورِ، وفيه تَظهَرُ الصُّورُ المَرئياتُ في الأجسامِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٤، ٢/ ٢٩٩.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٥٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٣٤.

(٤) «الفتوحات»: ٢- ١٨.

الصَّقيلةِ كالمِرآةِ، وليس بعد العِلمِ بالأسماءِ الإلهيةِ، ولا التَّجلِّي وعُمومِه، أتَمُّ من هذا الرُّكنِ»[١].

أَضِفْ إلى ذلك القَضايَا التَّاليةَ:

تَحكُّمُ إبليسَ في عالمِ الخَيالِ، وبه يَضِلُّ أَهلُ النَّظرِ، والكَشفُ بالوَهمِ والشُّبهِ والشُّكوكِ، والعَقائدُ كُلُّها مَخلوقةٌ في خيالِ أصحابِها، أو ما يُسمَّى بالحَقِّ المَخلوقِ في المُعتقداتِ، وكَونُ العالَمِ سَرابًا وخَيالًا، أو رُموزًا بواسِطةِ الخيالِ كأمرِ الوُجودِ، وهو العَناءُ أو الهباءُ الذي تَظهرُ فيه صُورُ العالمِ، بل إن ثُبوتَ الأعيانِ الثَّابتةِ أمرٌ خَياليٌّ. ومن ثَم يُعمِّمُ حَضرةَ الأعيانِ في حالِ ثُبوتِها وفي حالِ وُجودِها، فهو الحَضرةُ الجامِعةُ، وفيه يَتجلَّى الحَقُّ في المنامِ، وهو أمرٌ سنَجِدُ ابنَ الأهدَلِ وابنَ تَيميَّةَ عَدُوَّي ابنِ عربي اللَّدودَينِ يَعترِفانِ به، وبه يُفسَّرُ ظُهورُ الحَقِّ في المُتشابِهاتِ وكمَبدأٍ للوُجودِ يُصبِحُ هو الوُجودَ الصُّوريَّ، ومن ثَم سبَبًا لاتِّصافِ الخَلقِ بالحياةِ وسائرِ الصِّفاتِ، ويُتيحُ إمكانيةَ تَجلِّيها في صُورِ المَوجوداتِ، أي: انعِكاسَها انعِكاسًا يُعطِي الإيجابيةَ، وفيه تُوجَدُ أنواعٌ من عَوالمِ المُثلِ، وهي فِكرةٌ بيَّنَّا اختِلافَه مع «أفلاطونَ» فيها، كما بيَّنَّا عدَمَ وُجودِ الفِكرةِ عند الفَلاسِفةِ كما لاحَظَ ابنُ عربي نَفسُه، ووَظيفةَ الخَيالِ المَعرفيةُ والإيجابيةُ عندَما يَستخدِمُ الصُّوفيُّ

---

(١) «الفتوحات»: ٢-٣٠٩-٣١٣، وانظر: ١-٣٠٤-٣٩٥-٣٩٦، ٥٩١، ٢/ ١٨٣، «الإسرى»: ١٨-٢١، «عقلة المستوفز»: ٨٧، «كشف الغطا» ١٨٨، ١٩٧، وقارن: ٢٩٣، «الأنوار اللطيفة»: ٨٠-٨١ عن الفاطمية الإسماعيلية، ٨٨-٨٩، كوربان في «تاريخه»: ٣٢١، ومن هذا البحث: ٣/ ٣٨٧-٧٢٤.

قُوَّتَه الرُّوحيةَ، أي الهِمَّةَ، وهو ما يُسمِّيه بالخيالِ الخلَّاقِ. وكذلك رُؤيةُ الملَكِ المُوحَى فيه، وليس صَحيحًا كما سنرَى أنَّه يَعنِي خَياليةَ الوَحيِ، وفيه تَتحوَّلُ المُعطياتُ الحِسيةُ إلى رُموزٍ، كما تَتِمُّ كثيرٌ من الأحداثِ التي يُحدِّثُنا عنها الصُّوفيُّ كرُؤيةِ الأنبياءِ والأولياءِ، وتَجسُّدِ الأرواحِ، وتَشكُّلِ الرُّوحانيينَ من البَشرِ، وفيه يَجمَعُ بين الضِّدَّينِ، والمُنازلةِ بين الصوفيِّ والحَقِّ، أو بين ما هو رُوحيٌّ وفِكرةِ الحُبِّ، ودوامِ التَّغيُّرِ أو تَشديدِ المُثولِ فيه كجَوهرٍ للعالَمِ، وفيه يَتِمُّ أيضًا ما يُسمَّى بالكَشفِ الخياليِّ الذي يُدينُه ابنُ عربي حين يُفسِّرُ الخيالَ بالوَهمِ، والحُروفِ، وتَصويرِ الأعراضِ..... الخ.

ج) الجَمعُ بين التَّنزيهِ والتَّشبيهِ: وتلك الفِكرةُ تُعتَبرُ ضابِطًا للفِكرتينِ السَّابِقتينِ، إن صَحَّ التَّعبيرُ، ونَعنِي عَدمَ الانحِيازِ إلى ما تَوهَّماه من التَّشبيهِ، والواقِعُ أنَّه بدونِ فَهمِ هذه القاعِدةِ عند ابنِ عربي فسوف تُصبِحُ رَمزيتُه التي تَعتمِدُ على «عُمومِ التَّجلِّي» واقِعةً في تَشبيهٍ غَليظٍ، أو حُلولٍ أو اتِّحادٍ، أو وَحدةِ وُجودٍ تُسوِّي بين الحَقِّ والخَلقِ، وبدونِها سنَقذِفُ بابنِ عربي إلى أحَدِ الطَّرفينِ: التَّنزيهِ وله مَضارُّه عند ابنِ عربي، وأهمُّها قَطعُ الصِّلاتِ بين الحَقِّ والخَلقِ، وخاصَّةً صِلةَ الحُبِّ اللَّازِمةَ للعِبادةِ، أو التَّشبيهِ وله مَضارُّه المَعروفةُ، والغَريبُ أنَّنا سنَجِدُ ابنَ عربي مُهتمًّا بهذين المُتضادَّينِ، هذا بالإضافةِ إلى أن الشَّريعةَ جاءَت بالطَّرفينِ، ويُشيرُ ابنُ عربي إلى هذا الأساسِ بجَعلِه العِلمَ بخِطابِ الحَقِّ عِبادَه المُكلَّفينَ بأَلسنةِ الشَّرائعِ أحَدَ

العُلومِ الأساسيةِ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا قَولَه السَّابِقَ: «أَلسنةُ الشَّرائعِ[١] دَلائلُ التَّجلِّياتِ»، وأنَّ التَّأويلَ من أَوجُهِ التَّحريفِ التي يَتعرَّضُ لها القُرآنُ، وسوف نرَى أن ابنَ عربي يرَى الجَمعَ بين الضِّدَّينِ في مَعرِفةِ الحَقِّ، بل وفي كَثيرٍ من مَظاهرِ العالمِ إذا لاحَظنا أن العالمَ والإنسانَ على الصَّورةِ، ولعلَّ في هذا ما سيُفسِّرُ لنا غَرامَ ابنِ عربي بالجَمعِ بين الأضدادِ في مُعظمِ قَضاياه، وهو ما يَخدَعُ الباحِثينَ فيُسارِعُونَ إلى رَميِه بالتَّناقُضِ في كُلِّ أَفكارِه، أو على الأقلِّ اتِّهامِه بالجَمعِ والتَّنسيقِ والتَّلفيقِ، لا الأصالةِ، بدونِ مُحاوَلةِ بَذلِ الجُهدِ في فَهمِ هذه الفَلسَفةِ الخاصَّةِ العَميقةِ، ويُلاحَظُ أن تلك الفِكرةَ قد أقرَّها ابنُ عربي واعتبَرها من مَصادرِ الحَيرةِ غَيرِ الضَّارَّةِ[٢].

د) الخَلقُ على الصُّورةِ:

كذلك نرَى من العُلومِ الأساسيةِ عنده مَعرِفةَ الكَمالِ والنَّقصِ في الوُجودِ، ومَعرِفةَ الإنسانِ من جِهةِ حَقائقِه، وكُلُّ ذلك مُفسَّرٌ عنده على ضَوءِ الخَلقِ على الصُّورةِ، فالعالمُ والإنسانُ مَخلوقانِ على الصُّورةِ الإلهيةِ[٣].

ولذلك كان من قَواعدِه الأساسيةِ أن كُلَّ شَيءٍ في الأكوانِ لا بُدَّ أن يَكونَ استِنادُه إلى حَقائقَ إلهيةٍ[٤].

ومن ثَم سنرَي ابنَ عربي يَقولُ بأن خَلقَ الإنسانِ والعالمِ لم يَكُنْ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٤، ٢/ ٢٩٩، انظر من هذا البحث: ٣/ ٨٥-١٠٩، ١١٧-١٣٧.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٦٦، ٢/ ١٢٥، ٦٦٣، ٣/ ٣٦٥، ٤٤٠، ٤/ ٢٥١ -٢٥٢، ٢٩٩، «شجرة الوجود»: ورقة ١١٧ أ.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٩٢، «الإشارات الإلهية»: ٧٤ تحقيق بدوي.

للحِفظِ ولا للاهتِمامِ به، بل ليَكونَ مَجلاةً[١] بالدَّرجةِ الأُولى، وتلك القاعِدةُ هي ما سبَقَ أن ذَكَرنا أن الدُّكتور زكي نجيب محمود يَتجاهَلُها عندَما اتَّهم ابنَ عربي بالتَّصنُّعِ[٢]. وكان لتلك القَضيةِ التي نَتجَ عنها ما يُسمَّى بفِكرةِ «الإنسانِ الكَبيرِ والصَّغيرِ»، أو «الإنسانِ الكامِلِ»، أثَرٌ خَطيرٌ في مَذهبِه كلِّه، إلى الحَدِّ الذي سوف نرَى معه «شيدر» يَقولُ بأنَّ الفِكرةَ تُعتَبرُ نُقطةَ البِدايةِ وحَجرَ الزَّاويةِ في كُلِّ مَذهبِ ابنِ عربي[٣]، ولذلك لم يَكُنْ من الغَريبِ أن نرَى تَدخُّلَها في الأفكارِ الهامَّةِ التَّاليةِ: مَعرِفةُ الحَقِّ، صِلةُ الأسماءِ بالعالمِ، الحَقُّ هو المَرموزُ الأخيرُ إليه على الرَّغمِ من وُجودِ عَوالمَ مُتطابِقةٍ، الكَمالُ والنَّقصُ في العالمِ والإنسانِ، المَقصودُ بخَلقِ العالمِ، الخِلافةُ، العِبادةُ، إذ بإمكانِ الإنسانِ القِيامُ بعِبادةِ العالمِ كُلِّه، وهو ما يُرمَزُ له «لِسانُ العالمِ»، التَّشبيهُ والتَّنزيهُ حين يُفسِّرُونَهما بالأسماءِ، جَمعُ العالمِ والإنسانِ بين المُتضاداتِ، إدانةُ المِيتافيزيقةِ العَقليةِ الخالِصَّةِ التي لا تَسمَحُ بالفِكرةِ والحُبِّ والإيجابيةِ والمُجاهدةِ والمُخالفةِ وتَقديرِ العالمِ... الخ[٤].

هـ) الأسماءُ:

وهو يَتصدَّرُ العُلومَ الأساسيةَ المُشارَ إليها، بل إن ابنَ عربي يُسمِّيه «عِلمَ الحَقائقِ»، ويُمثِّلُ العِلمُ «بالنِّسبِ الإلهيةِ» عنده عِلمًا هامًّا من عُلومِ وأسرارِ رِجالِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٢.

(٢) «طريقة الرمز عند ابن عربي»: ٨٣، ١٧٨-١٨١.

(٣) انظر بحث «شيدر» في «الإنسان الكامل في الإسلام»، ترجمة بدوي.

(٤) وانظر من هذا البحث: ٣/ ٤٢٥-٤٥٤،٤٧٥-٥٠٤.

الرُّموزِ[١]. وتَبرزُ أهميتُه في اعتِبارِ الأسماءِ أَساسَ التَّكوينِ الرَّمزيِّ، أي: بُعدَي الظَّاهِرِ والباطِنِ، أو الاتِّجاهِ الرَّأسيِّ والأُفقِيِّ، يَقولُ ابنُ عربي: «... والعالَمُ فيه «الوُجودُ» كِتابٌ مَسطورٌ، بل هو مَرقومٌ؛ لأنَّ له وَجهَين؛ وَجهًا يَطلُبُ العُلوَّ والأسماءَ الإلهيةَ، ووَجهًا يَطلُبُ السُّفلَ وهو الطَّبيعةُ»[٢]، ويَقولُ: «فأَلسِنةُ الشَّرائعِ دَلائلُ التَّجلِّياتِ، والتَّجلِّياتُ دَلائلُ الأسماءِ الإلهيةِ»[٣]، والواقعُ أنَّه بدونِ الإلمامِ بفَلسَفتِه في الأسماءِ لا يُمكِنُ فَهمَ القَضايَا الهامَّةِ التَّاليةِ: كَونُ العالَمِ والإنسانِ على الصُّورةِ، وتَميُّزُ الحَقِّ على الخَلقِ، والتَّخلُّقُ والتَّحقُّقُ بالحَقِّ الذي يَعنِي الأسماءَ، والمُنازَلةُ بين الصُّوفيِّ والحَقِّ، فهي مُنازَلةٌ بينه وبين الأسماءِ، والخِلافةُ الإنسانيةُ، وكَمالُ العالمِ وظُهورُه، والجَمعُ بين المُتضاداتِ، وتَفسيرُ وُجودِها كما أشَرنا من قبلُ، وإطلاقُ أسماءِ العالمِ على الحَقِّ، والتَّفاضُلُ في العالمِ، وتَفسيرُ العِباراتِ الغامِضةِ المُتعلِّقةِ بإضافةِ كُلِّ الأفعالِ الإيجابيةِ والسَّلبيةِ، فما أُعطِي إلَّا باسمٍ إلهيٍّ، ولا قُبِل إلَّا باسمٍ إلهيٍّ، وهي أحَدُ العُمدِ في تَفسيرِ الوُجودِ الواحِدِ، والفاعِلِ الواحدِ عن طَريقِ الانعِكاسِ في المَظاهرِ أو الرُّموزِ، والتَّفرِقةُ بين الألوهيةِ والذَّاتِ، والتَّفرِقةُ بين أحكامِ المُمكناتِ وأَحكامِ الحَقِّ، ونِسبةُ الرُّؤيةِ وغَيرِها إلى الحَقِّ، مِثلُ قَولِه: «ما رأَى إلَّا نَفسَه»، وأَمثالِه من العُلومِ التي يَعُدُّها فوقَ عُلومِ النَّظرِ، وحَضراتُ الوُصولِ إلى الحَقِّ، ولا تناهي الأسماءِ، ومَقاماتُ الصُّوفيَّةِ، وسَرَيانُ الأسماءِ، وعُمومُ الحياةِ... إلى آخِره، وأَخيرًا نَعتقِدُ أنَّنا وَضَّحنا بما فيه الكِفايةُ أَصالةَ النَّظرةِ الرَّمزيَّةِ عند ابنِ عربي وشُمولَها وعِلميتَها

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٤، ١٨٨، ٢/ ٢٩١.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٦٦، وانظر: ٤/ ٢٠٠ - ٢٠١، ٣/ ٥٤٥.

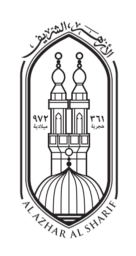
(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٧.

بإيضاحِ مَبدأِ المُطابَقةِ التي تَعتمِدُ عليه الرَّمزيَّةُ، ويُلاحَظُ أن كَثيرًا من المُهتمِّينَ بالنَّظرةِ الرَّمزيَّةِ يَرَونَ أنَّها أَفضلُ مَنظورٍ لتَفسيرِ الأحداثِ والوَقائعِ؛ لأنَّ تَفسيرَها لا يُمكِنُ بدونِ الرُّجوعِ إلى حَقائقِها المُتعاليةِ»، وبذلك أَمكَنَ القَولُ بأنَّ الطَّبيعةَ ليست سوَى رُموزٍ للمُتعالياتِ، ومن المُمكِنِ القَولُ بأنَّ المُسبَّبَ رَمزٌ للسَّببِ، والقَضاءِ على «اجتِماعيةِ» التَّفسيرِ للرُّموزِ، واختِراعِ المَدلولِ الرَّمزيِّ، وما ذلك كُلُّه إلَّا لدُخولِ الرَّمزيَّةِ في طَبيعةِ الأشياءِ المَطلوبِ تَفسيرُها. وأخيرًا تَخطِئةُ القَولِ بطَرحِ المعنَى الرَّمزيِّ للمعنَى الحَرفيِّ أو التاريخيِّ؛ لأنَّ هذا يَعنِي ببَساطةٍ الجَهلَ بقَانونِ التَّطابُقِ الذي هو أَساسُ كُلِّ رَمزيةٍ[1].

إلى هنا نِهايةُ الجُزءِ الأوَّلِ، ويَلِيه الجُزءُ الثَّاني مُستهَلًّا بالفَصلِ الثَّالثِ: وَسيلةُ المَعرِفةِ وطَبيعتُها.

---

(١) symboLes fond. p11-13, 36, 47-48, 206, 398 كوربان في «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: ٤١.







عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ

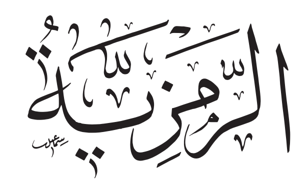
تأليف

محمد مصطفى

(ت. ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)

من علماء الأزهر الشريف

المجلد الثاني



عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ





مشيخة الأزهر الشريف

مكتب إحياء التراث الإسلامي

فهرست الهيئة المصرية العامة
لدار الكتب والوثائق القومية:
مصطفى، محمد
الرمزية عند محيي الدين ابن عربي
المجلد الثاني/ ط- ٢ القاهرة

الطبعة الثانية
١٤٤١هـ-٢٠٢٠م

الناشر:
الأزهر الشريف

مراجعة وتدقيق:
الباحثين بمكتب إحياء التُّراث الإسلاميِّ

(يُباعُ هذا الكتابُ بسِعر التَّكلفةِ وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ التراث الإسلامي)
(الآراءُ الواردةُ في الكِتابِ لا تُعبِّرُ بالضَّرورةِ عن رأي الأزهرِ الشَّريفِ)

الجزء الثاني

محتويات الكتاب

التيار العرفاني الرمزي العالمي
وموقف ابن عربي منه

الفَصلُ الثَّالثُ

وَسيلةُ المَعرِفةِ وطَبيعتُها:

١- تَمهيدٌ:

يُقرِّرُ ابنُ عربي أن العِلمَ مُطلقًا من «أَفضلِ ما جادَ اللهُ به على عِبادِه... فمَن أعطاه اللهُ العِلمَ فقد منَحه أشرَفَ الصِّفاتِ، وأعظَمَ الهِباتِ، ولكنَّه وإن كان شَريفًا بالذَّاتِ، فإنَّ له شَرفًا آخَرَ يُرجَعُ إليه من مَعلومِه، فإنَّها صِفةٌ عامَّةُ التَّعلُّقِ»[1]. ولذلك كان تَعلُّقُ الهِمَّةِ بالعِلمِ باللهِ أَجدَرَ بالإنسانِ؛ لتَعلُّقِها بأَشرَفِ مَعلومٍ، إلى جانِبِ فائدةِ الدُّنيا والآخِرةِ، يَقولُ: «وليست الفائدةُ إلَّا في العِلمِ باللهِ تعالى... فما الشَّرفُ للإنسانِ إلَّا في عِلمِه باللهِ، وأمَّا عِلمُه بسوَى اللهِ تعالى فعُلالةٌ يَتعلَّلُ بها المَحجوبُ، فإنَّ المُنصِفَ ما له هِمَّةٌ إلَّا العِلمَ به تعالى»[2].

وقد حدَّثنا ابنُ عربي عن طُرقٍ مُتنوِّعةٍ للعِلمِ باللهِ تعالى، وعن أنواعٍ مُتعدِّدةٍ للعُلَماءِ به، وكُلُّها تَنحصِرُ في الحِسِّ والخبَرِ والنَّظرِ والإلهامِ الذي يَأتِي عن طَريقِ التَّقوَى والقَلبِ أو التَّجلِّي[3]. وقد أثارَ هذا النَّوعُ الأخيرُ قَضايَا مُتعدِّدةً وخَطيرةً كقَضيةِ المَعرِفةِ من المَنبعِ المُباشِرِ، أي: من الحَقِّ تبارَكَ وتعالى، وإمكانيةِ استِمرارِ الوَحيِ، والعِلمِ بين الوَهبِ والكَسبِ عن طَريقِ التَّصفيةِ، ولذلك

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٦١، ٣٦٢.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٢٩، وانظر «العبادلة»: ٦٣.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣١٩-٣٢٠، ٣/ ٤٠٣- ٤٠٤، ٤/ ٤٣.

أُثيرت أيضًا قَضيةُ استِمرارِ الرِّسالةِ على ضَوءِ الاجتِهادِ بالمعنَى الصُّوفيِّ، أي: مَنبعِ المَعرِفةِ المُباشِرِ، كما أُثيرَت قَضيةُ الوراثةِ الرُّوحيةِ المَعروفةِ عند الاتِّجاهِ الباطِنيِّ عامَّةً، وعند الإسماعيليةِ خاصَّةً، وما يَتبَعُ ذلك من تَحديدِ دَورِ الحَقيقةِ المُحمَّديةِ في المَعرفةِ، وغَيرُ ذلك من القَضايَا.

وفيما يَلي سنَتناوَلُ كُلَّ هذا بتَحليلٍ مُوجَزٍ، ولكنَّنا نَوَدُّ أن نُنبِّهَ منذُ البِدايةِ إلى أنَّنا سنَقتصِرُ في عِلاجِنا على الجانِبِ العامِّ، مع إرجاءِ القَضايا العِلميةِ الدَّقيقةِ المُتعلِّقةِ بالمَعرفةِ بالحَقِّ إلى الفَصلِ الخاصِّ بها في البابِ التَّالي؛ لأنَّنا حين نَتحدَّثُ في المَنهجِ عن المَعرفةِ يَنبغِي أن يَقتصِرَ حَديثُنا على المَشاكلِ العامَّةِ التي تُرسِي الأساسَ للقَضايَا الأُخرَى، هذا بالإضافةِ إلى التَّركيزِ على الجانِبِ الرَّمزيِّ المُتعلِّقِ بالقَلبِ وأدواتِ الإدراكِ الأُخرَى، وكَونِ العَقلِ الأوَّلِ والحَقيقةِ المُحمَّديةِ وغَيرِها ليست سوى رُموزٍ، واندِماجِ أدواتِ الإدراكِ؛ لتُصبِحَ في النِّهايةِ قُوَّةَ إدراكٍ واحِدةً. وهذا كُلُّه لأنَّنا نَعِي تَمامًا أن التَّصوُّفَ على وَجهِ العُمومِ ليس سوى قَولٍ في المَعرِفةِ[1].

٢- الحِسُّ:

يَجمَعُ ابنُ عربي في نَظرتِه إلى الحِسِّ كأداةٍ للمَعرِفةِ بين النَّقدِ والتَّقديرِ، فأدواتُه الخَمسُ المَعروفةُ تَطرَأُ عليها العِلَلُ والآفاتُ، أو الحُجبُ على حَدِّ تَعبيرِه، وهو تَعبيرٌ مَقصودٌ؛ لأنَّه يرَى أن الحِسَّ لا يُخطِئُ في الحَقيقةِ، لأنَّه مُجرَّدُ ناقِلٍ إلى العَقلِ ما انطبَعَ به، ورَدُّ فِعلِه بالنِّسبةِ للمَحسوسِ، وكَونُ المَحسوسِ ليس كذلك حَقيقةٌ أيضًا، لأنَّه قد تَدخَّلَ «حاجِبٌ» كالمَرارةِ مَثلًا، حَجَبت الحِسَّ عن نَقلِ حَلاوةِ السُّكَّرِ؛ ولذلك كان الإحساسُ صَحيحًا في ذاتِه، ولكنَّ الحُكمَ بأنَّ السُّكَّرَ مُرٌّ في هذه الحالةِ ليس من أخطاءِ الحِسِّ، بل من أخطاءِ العَقلِ، لأنَّه حُكمٌ

(١) انظر: استعراض ابن عربي للأقوال المختلفة في المعرفة في «الإعلام بإشارات أهل الإلهام»: ٥.

والحاكِمُ هو العَقلُ لا الحِسُّ، فليس سوى مُوَصِّل كما قُلنا، وهذا حُكمٌ يَنطبِقُ عند ابنِ عربي على كُلِّ أَدواتِ المَعرِفةِ، وهي نَظرةٌ لا نَجِدُ لها مَثيلًا في عُمقِها، إذ تَتفادَى التَّشكيكَ في وَسائلِ المَعرِفةِ كما فعَلَ السُّوفُسطائيةُ، كما تَتفادَى الثِّقةَ الكامِلةَ بها، وعلى وَجهِ الخُصوصِ عندما تَتعدَّى مَجالَها الخاصَّ، ويَبدُو هذا واضِحًا من قَولِه: «... إن الذي يُدرِكُه الحِسُّ حَقٌّ، فإنَّه مُوَصِّلٌ، ما هو حاكِمٌ، بل هو شاهِدٌ، وإنَّما العَقلُ هو الحاكِمُ»[١]. وقَولُه: «... وما لم يَمُتِ العُضوُ، وطرَأَ على مَحَلِّ قُوَّةٍ ما خَللٌ، فإنَّ حُكمَها يَفسُدُ ويَتخبَّطُ ولا يُعطِي عِلمًا صَحيحًا، كمَحَلِّ الخَيالِ إذا طرَأَت عليه عِلةٌ، فالخَيالُ لا يَبطُلُ وإنَّما يَبطلُ قَبولُ الصِّحةِ فيما يَراه عِلمًا، وكذلك العَقلُ وكُلُّ قُوَّةٍ رُوحانيةٍ، وأمَّا القُوَى الجِسميةُ فهي أيضًا مَوجودةٌ، لكن تَطرَأُ حُجُبٌ، فالأعمَى يُشاهِدُ الحِجابَ ويَراه، فهي الظُّلمةُ التي يَجدُها، فمَشهدُ الحِجابِ، وكذلك ذائقُ العَسلِ والسُّكَّرِ إذا وجَدَه مُرًّا، فالحِسُّ يَقولُ أدرَكتُ مَرارةً، والحاكِمُ إن أخطَأَ يَقولُ: هذا السُّكَّرُ مُرٌّ، وإن أصابَ عَرَفَ العِلَّةَ»[٢]. ومع ذلك يَنبغِي أن نَأخُذَ بعَينِ الاعتِبارِ لكي يَكونَ تَقديرُنا كامِلاً لأداةِ الحِسِّ عنده، ارتِفاعَه بالحِسِّ أحيانًا عن مُستوَى الجَوارِحِ، وهو انطِلاقٌ من مُنطلَقٍ أَشعرِيٍّ كما سنَرَى في الرُّؤيةِ، وخاصَّةً إذا أَدرَكنا نُقطةَ الوَصلِ بين هذا الحِسِّ وبين الوُجودِ المَعنويِّ، أو المِرآةَ التي تُتيحُ لها الظُّهورَ إلى حَيِّزِ الوُجودِ[٣]. إنَّنا حينئذٍ نَستطِيعُ أن نَفهَمَ قَولَه بأنَّ «الجَولانَ بالحِسِّ هو الكَشفُ»[٤]. وقَولَه: «إذا كُنتَ في رُؤيا في يَقَظتِك في الدُّنيا، فكُلُّ ما أنت فيه هو أَمرٌ مُتخيَّلٌ، ما هو في نَفسِه على ما تَراه، فاليَقظةُ: الحِسُّ الصَّحيحُ الذي لا خَيالَ فيه في الآخِرةِ»[٥].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥٩-١٦٠، ٢/ ٦٢٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٥٩-١٦٠، ٢١٣.

(٣) انظر تفسير الخلق كظهور في الفقرة الخاصة بخلق العالم: ص ٣٥٣-٣٦٢.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٤٧٧.

(٥) «الفتوحات»: ٣/ ٧٢، ٨٨، وانظر: ٤/ ٧.

وقَولَه:

فاشهَدْ هُدِيتَ عُلومًا عَزَّ مَدرَكُها ... على العُقولِ فوَجهُ الحَقِّ مَقبولُ

يَحارُ العَقلُ فيها أن يُكيِّفَها ... فإنَّه تحتَ قَهرِ الحِسِّ مَغلولُ

فالحِسُّ أَفضَلُ ما تُعطَاه من مِنحٍ ... وصاحِبُ الفِكرِ مَنصورٌ ومَخذولُ[1]

إنَّه حِينئذٍ فحسبُ يَنتفِي البُعدُ الرَّمزيُّ لأنَّه لا باطِنَ لما تَشهَدُه العَينُ، ولكنَّه لا معنَى له سوى القَلبِ[2]، وهي الحالةُ التي تَنطلِقُ فيها الحَواسُّ من قُيودِها المَحدودةِ عن طَريقِ فِكرةِ انعِكاسِ الصِّفةِ الإلهيةِ في مَرائيها، أو رُموزِها الإنسانيةِ التي يُشيرُ إليها حَديثُ: «كُنتُ سَمعَه...». وصَدَّقَته الحَوادِثُ كسَماعِ «سارِيَةَ» لقَولِ عمرَ رَضِيَ اللهُ عَنهُ، كما أَشَرنا من قبلُ[3].

٣- العَقلُ:

وهنا نَجِدُ نَفسَ النَّظرةِ النَّقديةِ الجامِعةِ بين العُيوبِ والتَّقديرِ، وأَهَمُّ الانتِقاداتِ التي يُوجِّهُها ابنُ عربي إلى العَقلِ: خُضوعُه للحِسِّ الذي يَستمِدُّ منه مادَّتَه كي يُصدِرَ أَحكامَه، مع تَعرُّضِه لاحتِمالاتِ الخَطأِ السَّالِفةِ الذِّكرِ[4]. وهي حَقيقةٌ تَدعُونا إلى تَأمُّلِ بَقيةِ القُوَى المُساعِدةِ للعَقلِ، كالقُوَّةِ المُفكِّرةِ التي يرَى ابنُ عربي تَعرُّضَها للخَطأِ الذي يَنفُذُ إلى العَقلِ، ومنها الخَيالُ الذي يَعتمِدُ على الحِسِّ، لأنَّه مَحكومٌ بالصُّورةِ الحِسِّيةِ، أو الأجزاءِ المُنتزَعةِ من الحِسِّ، وكذلك الصُّورةُ والذَّاكِرةُ، وكُلُّها مُعرَّضةٌ للخَطأِ والعِلَلِ، فالصُّورةُ مُرتبِطةٌ بالخَيالِ،

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٧، ٤/ ٤٣٤.

(٢) انظر «أيام الشأن»: ٥٧، «الفتوحات»: ١/ ٢٣٥، ٢/ ٧٨، ٧٩، ١٣١- ١٣٢.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٢٢، ٣٢٤-٣٢٥، ٤٧٣، ٤/ ٢٣٤، «الشواهد»: ورقة ٦١ ب، «الأسفار»: ٢٠-٢١، والجيلي في «الإنسان الكامل»: ١٠ عن البصر الخفي.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٧٢، وانظر: ٢/ ٢٩.

والذَّاكِرةُ تَختزِنُ ما يُقدَّمُ إليها من غَثٍّ وثَمينٍ، وإن كان كُلُّ ذلك صَحيحًا في بابِه، يَقولُ: «الخَيالُ لا يَبطُلُ، وإنَّما يَبطُلُ قَبولُ الصِّحةِ فيما يَراه عِلمًا»[١].

ويَقولُ: «القُوَّةُ المُفكِّرةُ ما لها تَصرُّفٌ إلَّا في هذه الحَضرةِ الخَياليةِ، إمَّا بما فيها ممَّا اكتسَبَته من القُوَّةِ الحِسِّيةِ، وإمَّا ممَّا تُصوِّرُه القُوَّةُ المُصوِّرةُ»[٢]. وباختِصارٍ يَقولُ: «ما من قُوَّةٍ إلَّا ولها مَوانِعُ وأَغاليطُ»[٣]. ولكنَّ أهَمَّ قُوَّةٍ مُساعِدةٍ تَتحكَّمُ في العَقلِ هي الوَهمُ الذي يَكادُ يَنفكُّ عنه، وخاصَّةً إذا نَظَرنا إليه كقُوَّةٍ مُتخيَّلةٍ سَريعةِ الحَركةِ، تَتَناوَلُ كُلَّ شَيءٍ من مُحالٍ وواجِبٍ ومُمكِنٍ. وإن كان لها دَورٌ مَعرفيٌّ هامٌّ عند ابنِ عربي في العِلمِ بالحَقِّ وبدَقائقِ العِلمِ ولَطائفِه على وَجهِ العُمومِ، ولذلك كُلِّه كان العَقلُ أكثَرَ الأشياءِ تَعرُّضًا للتَّعبِ والنَّصَبِ، يَقولُ عنه «... إنَّه سَريعُ التَّغيُّرِ، فإنَّ له الوَهمَ، ولا شَكَّ أن الأوهامَ تَلعَبُ بالعُقولِ كتَلاعُبِ الأفعالِ بالأسماءِ»[٤].

ويُحلِّلُ ابنُ عربي ذلك فيَقولُ عن الإنسانِ: «وجعَلَ فيه قُوَّةً مُصوِّرةً تحت حُكمِ العَقلِ والوَهمِ يَتصرَّفُ فيها...، وكذلك الوَهمُ أيضًا يَتصرَّفُ فيها بالأمرِ، وقَوَّى في هذه النَّشأةِ سُلطانَ الوَهمِ على العَقلِ فلم يَجعَلْ في قُوَّةِ العَقلِ أن يُدرِكَ أمرًا من الأُمورِ التي ليس من شَأنِها أن تَكونَ عينَ مَوادٍّ، أو تَكونَ لا تُعقَلُ من جِهةٍ ما إلَّا في غَيرِ مادَّةٍ، فلم يَكُنْ في قُوَّةِ العَقلِ مع عِلمِه بهذا إذا خاضَ فيه أن يَقبلَه إلا بتَصوُّرٍ، وهذا التَّصوُّرُ من حُكمِ الوَهمِ عليه، لا من حُكمِه. والفَرقُ بين التَّصويرِ عن أمرِ العَقلِ وعن أمرِ الوَهمِ هو الثَّباتُ، فإنَّ الوَهمَ سَريعُ الزَّوالِ لإطلاقِه، بخِلافِ العَقلِ، فإنَّه مُقيَّدٌ مَحبوسٌ بما استَفادَه، ولكن لغَلبةِ الوَهمِ على العَقلِ أثَرٌ فيه، أنَّه لا يَقبَلُ معنًى يَعلمُ قَطعًا أنَّه ليس بمادَّةٍ ولا في مادَّةٍ إلَّا بتَصوُّرٍ...، فصارَ العَقلُ مُقيَّدًا بالوَهمِ بلا شَكٍّ، فيما هو به عالمٌ بالنَّظرِ، والوَهمُ لا بُدَّ منه في العِلمِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥٩ -١٦٠، وانظر عن الخيال في هذا البحث: ٣/ ٣٨٧-٤٢٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٨٥-١٨٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٥٠.

بالحَقِّ؛ فإنَّه لا بُدَّ لهذا المُكلَّفِ أن يَعلَمَ أنَّه يَراه إمَّا بعَقلِه، أو بقَولِ الشَّرعِ، وبكُلِّ وَجهٍ فلا بُدَّ أن يُقيِّدَه الوَهمُ... مع عِلمِه بأنَّه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، ولذلك يَنتهِي الشَّيخُ إلى هذه النَّتيجةِ: «... لا يَسلَمُ لعَقلٍ حُكمٌ أصلًا بلا وَهمٍ في هذه النَّشأةِ، لأنَّ النَّشأةَ لها وِلادةٌ على كُلِّ مَن ظهَرَ فيه، وما ثَم أعلى مِن الحَقِّ رُتبةً، ومع هذا تَخيَّلْته، وقال لها: تَخيَّلِيني. أمرَها بذلك لأنَّه لا يُكلِّفُها إلَّا وُسعَها، ووُسعُها ما تُعطيه حَقيقتُها، وجعَلَ سَعادتَها في هذا التَّخيُّلِ»[1]. ولكن يَنبغِي أن يُلاحَظَ أن الخيالَ ليس سوى «مَعبرٍ» يَتِمُّ فيه الرُّؤيةُ الرَّمزيَّةُ، كما سنُفصِّلُ فيما بعدُ.

كذلك يَخضَعُ العَقلُ للمِزاجِ الخاصِّ بكُلِّ مُفكِّرٍ، وهنا نرَى فِكرةَ القابلِ الرَّمزيَّةَ تَبرُزُ بوُضوحٍ، وإلى هذا السَّببِ يُرجِعُ اختِلافَ المَقالاتِ في اللهِ، يَقولُ: «... المَقالاتُ اختَلَفت في اللهِ اختِلافًا كثيرًا من قوَّةٍ واحِدةٍ، وهي الفِكرُ في أَشخاصٍ كَثيرين، مُختلِفي الأَمزِجةِ والأمشاجِ، والقُوَى ليس لها مَن يَمُدُّها إلَّا مِزاجُها، وحَظُّ كُلِّ شَخصٍ من الطَّبيعةِ يُعطيه المِزاجُ الذي هو عليه، فإذا أفرَغَت قُوَّتَها فيه حصَلَ له استِعدادٌ به يَقبلُ نَفخَ الرُّوحِ فيه... ثم تَبِعت القُوَى الرُّوحيةُ والحِسِّيةُ لخَلقِ هذا الرُّوحِ الجُزئيِّ المَنفوخِ بطَريقِ التَّوحيدِ... فلمَّا تَبِعته هذه القُوَى كان فيها القُوَّةُ المُفكِّرةُ، أُعطِيت للإنسانِ ليَنظُرَ بها في الآفاقِ وفي نَفسِه؛ ليَتبيَّنَ له أنَّه الحَقُّ، واختلَفَت الأَمزِجةُ فلا بُدَّ أن يَختلِفَ القَبولُ، فلا بُدَّ أن يَكونَ التَّفاضُلُ في التَّفكُّرِ، فلا بُدَّ أن يُعطِيَ النَّظرُ في كُلِّ عَقلٍ خِلافَ ما يُعطِي الآخَرُ»[2].

وللقَضيةِ أيضًا جانبُها الآخَرُ، وهو خُضوعُ العَقلِ للأهواءِ، سواءٌ كان مَصدرُها الأساسيُّ هو الطَّبعَ أو ما يَنتُجُ عنه من شَهواتٍ مُتنوِّعةٍ، يَقولُ: «ولولا ذلك الوَجهُ «من وُجوهِ النَّفسِ» ما انخَدَع العَقلُ واتَّصفَ باللُّؤمِ الذي هو صِفةُ الطَّبعِ بحُكمِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٦٤-٣٦٥، وانظر: ١/ ١٢١-١٢٤، «عقلة المستوفز»: ٨٩.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٩٨-١٩٩، وانظر: ١/ ٣٤١، ٢/ ٥٩٤.

الأصالةِ»[١]. ولعلَّ في هذا ما يُفسِّرُ لنا تَعرُّضَ العَقلِ للسَّهوِ والنِّسيانِ الذي يُصيبُ صاحِبَ النَّظرِ[٢]، كذلك العَقلُ عند ابنِ عربي مُعرَّضٌ للشُّبَهِ؛ لخُضوعِه للخَيالِ كما سبَقَ القَولُ، ولأنَّ سِلسلةَ الاحتِمالِ والجَوازِ لا تَكادُ تَنتهِي عندَه، ولهذا كان غَيرَ أَهلٍ للثِّقةِ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أن الشُّبهةَ تأتِي في صُورةِ البُرهانِ أحيانًا»[٣].

يَقولُ ابنُ عربي: لا يَزالُ صاحِبُ هذا الطَّريقِ، إذا وفَّى النَّظرَ حَقَّه، في حَيرةٍ إلى المَوتِ، فإنَّه ما من دَليلٍ إلَّا وعليه عندَه دخَلٌ وشُبهةٌ، لاتِّساعِ عالمِ الخَيالِ»[٤]. ويَقولُ: «... ربَّما لا يَحصُلُ في التَّقديرِ في العُقولِ حَدٌّ تَقِفُ عنده لا تَتعدَّاه»[٥]. وهذا ما جعَلَ أهلَ اللهِ يرَونَ في مَقامِ الفِكرِ خَطرًا؛ لأنَّه لا يُعطِي العِصمةَ، وجَعَلهم يَطلبُونَ طَريقًا آخرَ للمَعرفةِ، وهو التَّصفيةُ التي تَجلِبُ السَّكينةَ لا الحَيرةَ[٦]. ولهذا نَرى ابنَ عربي يُوجِّهُ الانتِقادَ إلى وَسيلتَي العَقلِ الرَّئيسيتَينِ، وهما القِياسُ والاستِقراءُ، فالقِياسُ لا يَصلُحُ عند الشَّيخِ بناءً على ثَلاثِ قَواعِدَ هامَّةٍ: التَّغيُّرِ المُستمِرِّ، واعتِقادِ الصُّوفيَّةِ وُجودَ النَّبيِّ ﷺ كمَصدرٍ للمَعرفةِ، ونَفيِ المِثلِ، يَقولُ: «... طَريقُ اللهِ لا تُدركُ بالقِياسِ، فإنَّه ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾، وكُلُّ نَفسٍ في استِعدادٍ، فلا تَضرِبوا للهِ الأمثالَ، فإنَّ اللهَ يَعلَمُ وأنتم لا تعلمون»[٧]. ويَقولُ: «لا يَسوغُ القِياسُ في مَوضعٍ يَكونُ فيه الرَّسولُ ﷺ مَوجودًا، وأهلُ الكَشفِ النَّبيُّ عندَهم مَوجودٌ»[٨]. ويَقولُ عن صاحِبِ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٦٨١-٦٨٤، وانظر: ١/ ٦٠٦-٦٠٧.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٨٣.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٧١.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ١٨٥-١٨٦.

(٥) «أيام الشأن»: ٥٤، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ١٦٩، «التجليات»: ٥١٨.

(٦) انظر فيما يلي مقارنة بين حيرة العقل وحيرة التجلي.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٥٣٨.

(٨) انظر فكرتي: «الاجتهاد، والحقيقة المحمدية»، كمصدر للمعرفة فيما يلي.

القِياسِ في الطَّريقِ: «إنَّه لا يَتميَّزُ في عَبيدِ الاختِصاصِ أبدًا»[١]، لمُنافاتِه الاتِّباعَ.

ومن أدلِّ الدَّلائلِ عندَه على إبطالِ القِياسِ قَولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتُۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾[٢]، فنفَى عنهم العِلمَ الذي أَعطَاهم القِياسَ. وتَشتدُّ لَهجتُه فيَقولُ: «هَيهاتَ؛ صدَقَ اللهُ وكذَب أهلُ القِياسِ على اللهِ، واللهِ لا أُشَبِّهُ مَن ليس كمِثلِه شَيءٌ»؛ ولذلك يُهاجِمُ قِياسَ المُتكلِّمينَ الغائِبَ على الشَّاهِدِ[٣]. وفي هذا إفساحٌ لطَريقِ عُلومِ الاختِصاصِ، لأنَّها عُلومُ ذَوقٍ لا تُنالُ بِقِياسٍ ولا بضَربِ المثلِ»[٤].

وهنا يُلاحِظُ أن ابنَ تَيميَّةَ يَتفِقُ معه في أن ما بعد الطَّبيعةِ لا يُدرَكُ بقِياسٍ[٥].

وأمَّا الاستِقراءُ، فيَنفِيه بناءً على التَّغيُّرِ المُستمِرِّ أيضًا، لأنَّه لا يُتيحُ إحصاءً كامِلًا أو ناقِصًا، فالتَّجلِّي الإلهيُّ وهو سَببُ التَّغيُّرِ لا يَتكرَّرُ، وإن كان يُثبِتُه في مَكارمِ الأخلاقِ شَرعًا وعُرفًا لا عَقلًا، يَقولُ: «لا يُعَوَّلُ على الاستِقراءِ في شَيءٍ من الأشياءِ، لا في الأحوالِ، ولا في المَقاماتِ، ولا في المَنازِلِ، ولا في المُنازَلاتِ». ويَقولُ: «الاستِقراءُ في العِلمِ باللهِ لا يَصِحُّ، وأمَّا الاستِقراءُ في الحَقيقةِ لا يُفيدُ عِلمًا، وإنَّما أثبَتناه في مَكارمِ الأخلاقِ شَرعًا وعُرفًا لا عَقلًا، فإنَّ العَقلَ يَدلُّ عليه– سبحانه– أنَّه فعَّالٌ لما يُريدُ، لا بالمَخلوقِ ولا يُقاسُ المَخلوقُ عليه»[٦].

كذلك يرَى ابنُ عربي ضَعفَ قَولِ العَقلِ بالمَفهومِ، من خِلالِ تَأمُّلِه لقَولِه تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ في الإعادةِ الأُخرويةِ، فلم يَكُنْ في البِدايةِ صُعوبةٌ[٧]،

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٩٢، انظر فكرة الاتباع والتصفية فيما يلي.

(٢) البقرة: ١٥٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٦-١٤٧.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٧٠، وانظر: ١/ ٢٨٤، ٢/ ٣٣٧ ٥٣٥-٥٣٧.

(٥) «نقض المنطق»: ١٦٧.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٥، وانظر «نقض المنطق»: ١٦٧.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ١٤٩.

ونَفيَه أن يَكونَ المَعلولُ عِلةً لمَن هو له عِلةٌ[١]، ونَفيَه الجَمعَ بين المُتضاداتِ، وخاصَّةً حين تَتجلَّى واضِحةً فيما يَفعَلُه الخَيالُ الذي هو أمرٌ وُجوديٌّ عندَه، وهي فِكرةٌ أخَذَ بها العِلمُ الحَديثُ فيما يَتعَلَّقُ بالطَّبيعةِ[٢]، بل إن ابنَ عربي يَكادُ يَتناقَضُ حين يرَى أن البُرهانَ الوُجوديَّ لا يُوصِلُ إلى الحَقِّ مع اعتِمادٍ على الضَّرورةِ، مع أنَّنا سنرَاه يَقولُ بأنَّ وُجودَ الحَقِّ ضَرورةٌ عَقليةٌ، ولذلك يَنبغِي صَرفَ قَولِه التَّالي إلى مَعرِفةِ الكُنهِ، يَقولُ: «وكيف يَعلَمُه العَقلُ من حيث نَظرُه وبُرهانُه الذي يَستنِدُ إليه، أو الضَّرورةُ أو التَّجرِبةُ، والبارِي تعالى غَيرُ مُدرَكٍ بهذه الأُصولِ التي يَرجِعُ إليها العَقلُ في بُرهانِه، وحينئذٍ يَصِحُّ له البُرهانُ الوُجوديُّ، فكيف يَدَّعي العَقلُ أنَّه قد عَلِم رَبَّه من جِهةِ الدَّليلِ، وأنَّ البارِيَ مَعلومٌ له؟!»[٣]، بل إنَّه يُغمِضُ حين يرَى الدَّليلَ مَوصولًا إلى الدَّليلِ، لا إلى المَدلولِ، حين يَقولُ: «لا تَتكِلْ على دَليلِك أن يُوصِلَك إلى غَيرِه، غايتُه أن يُوصِلَك إلى نَفسِه، وذلك هو الدَّليلُ، فلا تَطمَعْ إلَّا أن يَكونَ دَليلُك الكَشفَ، فإنَّه يُريك نَفسَه وغَيرَه، وهذا لأفرادِ الرِّجالِ»[٤]. ويَبدُو أن قَولَه هذا، وقَولَه بأنَّ العَقلَ عبدُ الدَّليل بكَيفِه وكَمِّه، يَرجِعُ أساسًا إلى نَقدِ العَقلِ بأنَّه مُقيَّدٌ مَحصورٌ، فإنَّه ما سُمِّيت العُقولُ عُقولًا إلَّا لقُصورِها على مَن عَقِلته، من العِقالِ[٥]، ويَقولُ: «العَقلُ قَيدٌ، والعِلمُ ما حصَلَ عن عَلامةٍ، وأوَّلُ العَلاماتِ على الشَّيءِ نَفسُ الشَّيءِ، وكُلُّ عَلامةٍ سواها فالإصابةُ فيها بالنَّظرِ إلينا اتِّفاقيٌّ»[٦]. وهذا ما سنُفصِّلُه عند الحَديثِ عن دَلالةِ الحَقِّ على نَفسِه، ويَمضِي ابنُ عربي إلى ما هو

(١) انظرة فكرة العلية في العالم: ص٣٦٩-٣٧٨.

(٢) انظر فكرة الجمع بين المتضادات في معرفة الحق: ص١٠٩-١٣٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٩٢.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ١٥٤.

(٥) «الفتوحات»: ٤/ ٤٠٩.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩١، وانظر الفكرة الدقيقة عن تصريف العلم لا العقل: ٤/ ٤١١.

أبعَدُ من ذلك، إذ يَنفِي العِلمَ إلى جانبِ الشُّهودِ في مُستوًى مَعرفيٍّ مُعيَّنٍ، يَقولُ: «فمِن رَحمةِ اللهِ بخَلقِه أن خلَقَ الظَّنَّ فيهم، وجعَلَه من بَعضِ وَزعةِ الوَهمِ، ولا يَتمكَّنُ تَحصيلُ العِلمِ لأحَدٍ في أمرٍ أصلًا من حيث مَن يَحكُمُ به على المَشهودِ، لا من حيث الشُّهودُ، فإنَّك لا تَقدِرُ على زَوالِ ما شاهَدت. وهكذا جَميعُ تَعلُّقِ باقِي القُوَى، ولكن بَقِي الحُكمُ على ما تُعطِيه: هل يَحصُلُ بالعِلمِ أو الظَّنِّ؟ فعندَ صاحِبِ هذا المَقامِ لا يَحصُلُ إلا بالظَّنِّ خاصَّةً، وأمَّا غيرُه فيَجعَلُ ذلك عِلمًا؛ لعَدمِ ذَوقِه لهذه الحالِ، ففَرقٌ بين ما تُعطِيه القُوةُ وبين ما يُحكَمُ به على ذلك المُعطَى بها، هل يُحكَمُ بالظَّنِّ أو بالعِلمِ؟ فالأمرُ في نَفسِه شُبهةٌ في عَينِ الدَّليلِ، وإن لم يَكُنِ الأمرُ هكذا لم يَتميَّزْ رَبٌّ من عَبدٍ، ولا حَقٌّ من خَلقٍ، إن فَهِمتَ»[١]. أي هذا هو الفَرقُ بين عِلمِ الحَقِّ وعِلمِ الخَلقِ؛ إذ العِلمُ في جانِبِ الخَلقِ ظَنٌّ بالنِّسبةِ لعِلمِ الحَقِّ، وأبرَزُ صُورةٍ لتَقييدِ العَقلِ عند ابنِ عربي، وهو ما سنُفصِّلُ القَولَ فيه فيما بعدُ، هي عَدمُ قُدرتِه على تَمثُّلِ ما جاءَ به الشَّرعُ من أَلوانِ التَّجلِّي، لأنَّه ليس بقُدرتِه على الدَّوامِ إلَّا التَّنزيهَ، وهي مَعرِفةٌ تَقتصِرُ على أحَدِ جَوانبِ الحَقيقةِ، وكذلك قَطعُه الصِّلةَ بين الحَقِّ والخَلقِ، مع لُزومِ صِلةِ الحُبِّ للعِبادةِ التي هي الغايةُ من الخَلقِ[٢].

ومن هذا يَتبيَّنُ لنا أن الصُّوفيَّةَ يُجمِعُونَ بين المَعقولِ والمَشروعِ، وهو ما يَرمُزُ له ابنُ عربي بسِفرِ البَحرِ، أي: النَّظرُ في المَشروعاتِ، وسِفرِ البَرِّ، أي: الاقتِصارُ على المَعقولاتِ، والجَمعُ بين سِفرِ البَحرِ والبَرِّ هو طَريقُ المُحقِّقينَ من الصُّوفيَّةِ «أهلِ الجَمعِ والوُجودِ والشُّهودِ»[٣]. وهذا القُصورُ يُفسِّرُ لنا أيضًا حَقيقةً هامَّةً تَتعلَّقُ بالرَّمزيةِ، وقد أشَرنا إليها فيما سبَقَ حين تَحدَّثنا عن عَدمِ قُدرةِ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٥٣.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٦-٣٢٧، ٥٤٦، ٤/ ١٣٢-١٣٣، ١٥٤، ٢٤٩-٢٥٠، «أيام الشأن»: ٥٤، وهي نفس فكرة السهروردي عن العقل، انظر «كشف الغطا»: ٦٤، ٢٨٢.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ١٦٤.

العَقلِ على استيعابِ دَلالةِ التَّجلِّي في الأشياءِ، أو دَلالتِها على الحَقِّ، أو دَلالتِها الرَّمزيَّةِ[١]. ولهذا أيضًا كان لدَى العَقلِ كَثيرٌ من المَسائلِ التي لا يَستقِلُّ بفَهمِها، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بالخَيالِ والقُدرةِ الإلهيةِ، يَقولُ الشَّيخُ: «المَعلوماتُ مُنحصِرةٌ من حيث ما تُدرَكُ به في حِسٍّ ظاهِرٍ وباطِنٍ، وهو الإدراكُ النَّفسيُّ، وبَديهُه، وما تَرَكَّبَ من ذلك: عَقلًا إن كان معنًى، وخَيالًا إن كان صُورةً، فالخَيالُ لا يُركِّبُ إلَّا في الصُّورِ خاصَّةً، فالعَقلُ يَعقِلُ ما يَركبُ الخيالُ، وليس في قُوَّةِ الخَيالِ أن يُصوِّرَ بَعضَ ما يَركَبُه العَقلُ، وللاقتِدارِ الإلهيِّ سِرٌّ خارِجٌ عن هذا كُلِّه يَقِفُ عندَه»[٢].

والواقِعُ أنَّنا هنا أمامَ نَظرَتينِ للشَّيخِ: نَظرةٍ تَعترِفُ بالجَمعِ بين المُتضاداتِ، ونَظرةٍ إلى ما جاءَ به الشَّرعُ من القَولِ بالجَمعِ والتَّنزيهِ والتَّشبيهِ، وكلتاهما من خَصائصِ التَّصوُّفِ، يَقولُ «... لمَّا ظهَرَ المَقامُ الذي وراءَ طَورِ العَقلِ بالنُّبوةِ، وعَمَدت الطَّائفةُ إليه بالإيمانِ، أَعطَاهم الكَشفُ ما أحالَه العَقلُ من حيث فِكرُه، وهو في نَفسِ الأمرِ ليس على ما حكَمَ به، وهذا من خَصائصِ التَّصوُّفِ»[٣]. ومهما يَكُنْ من شَيءٍ، فإنَّنا أمامَ ما يَرُدُّه العَقلُ بدَليل: «فقد أثبَتَ الحَقُّ لك ما يَنفِيه العَقلُ بدَليلِه، والحَقُّ أحَقُّ أن يُتَّبَعَ»[٤]، وهو السَّببُ الأصليُّ في تَكفيرِ أصحابِ النَّظرِ من المُتكلِّمينَ والفُقهاءِ والصُّوفيةِ، حين وَزَنوا بعُقولِهم ما هو فوق طَورِ العَقلِ[٥]. وابنُ عربي هنا يَعتمِدُ على فِكرةٍ هامَّةٍ، وهي فِكرةُ قَبولِ العَقلِ، فليس سوى القَبول مَهمَّةٌ للعَقلِ لكي يَقبَلَ «ما يَهَبُه الحَقُّ من مَعرِفتِه تعالى»[٦]، ولذلك

(١) انظر العلم بالله عن طريق التجلي: ٣٢١-٣٢٢.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٥، ٢/ ١٧٥، ٥٣٢.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٢٨، وانظر: ١/ ٢٨٨، ٣٦٦، ٢/ ١٢٨، ٦٦٥، ٣/ ٣١، ٥٣٤، ٤/ ٢١٣، «عقلة المستوفز»: ٦٠، «مذاهب التفسير»، لجولد تسيهر: ٢٠١.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٣، والمراجع السابقة.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٤-٦٤٨.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٩٣-٩٥، ٩٥، ٢٨٨، ٣/ ٢١.

يُقسِّمُ ابنُ عربي العِلمَ الذي يَقبلُه العَقلُ من هذا الطَّورِ العالي إلى:

١- ما يُمكِنُ أن يُدرِكَه الفِكرُ. ٢- ما يُجوِّزُه مُطلَقًا.

٣- ما يُجوِّزُه مع استِحالةِ التَّعيينِ.

٤- ما يُحيلُه ويَقبلُه من الفِكرِ مُستحيلِ الوُجودِ.

فيَعلَمُها هذا العَقلُ في جانِبِ الحَقِّ واقِعةً صَحيحةً غيرَ مُستحيلةٍ، ولا يَزولُ عنها اسمُ الاستِحالةِ عَقلًا»[١]، وهو العِلمُ المَكنونُ الذي أشَرنا إليه من قبلُ، وهنا يُعلِّقُ الشَّيخُ قائلًا: «فما بالُك بالعِلمِ الذي لا يَدخُلُ تحت حُكمِ النُّطقِ، فما كُلُّ عِلمٍ يَدخلُ تحت العِباراتِ، فلا أعلَمَ من العَقلِ وأجهَلَ من العَقلِ، فالعَقلُ مُستفِيدٌ أبدًا، فهو العالِمُ الذي لا يُعلَمُ عِلمُه، وهو الجاهِلُ الذي لا يَنتهِي جَهلُه»[٢].

وعلى ضَوءِ فِكرةِ القَبولِ وعَدمِ استِقلالِ العَقلِ، نَستطِيعُ أن نَفهَمَ إلغاءَ التَّناقُضِ بين الشَّرعِ والعَقلِ، وإلَّا لكانَ هو واقِعًا في تَناقُضٍ عَجيبٍ، يَقولُ: «... العَقلُ لا يُعطِي صاحِبَه في الواقِعِ إلَّا الوُقوفَ، فإنَّه يَدرِي ممَّن صدَرَ، وإنَّما الوَهمُ الذي هو على صُورةِ العَقلِ له ذلك النَّظرُ المُرجِّحُ، وحاشَى للعَقلِ أن يُرجِّحَ على اللهِ ما لم يُرجِّحْه، وما رجَّحَ اللهُ إلَّا الواقِعَ»[٣]. فالتَّناقُضُ المَزعومُ بين المَعقولِ والمَنقولِ يأتِي إذا اشتَطَّ العَقلُ، ورَكِبه الغُرورُ، ولم يَلزَمْ حُدودَ قُوَّتِه، وتَعدَّى طَورَه، وهذا ما نَجِدُ شَواهِدَه عند ابنِ عربي في مَسألةِ تَعلُّقِ العِلمِ الإلهيِّ: من نَفيِ التَّعلُّقِ والاستِرسالِ، والقَولِ بشُهودِ الحَقِّ في الأشياءِ في جَميعِ أحوالِها، فنَجِدُه يُعلِّقُ على ذلك قائِلًا: «والدَّليلُ العَقليُّ الصَّحيحُ يُعطِي ما ذَهَبنا إليه»، وهو نَفسُ ما نَجِدُه عند صاحِبِ «عَوارِفِ المَعارِفِ»، وابنِ مَسرَّةَ، وابنِ تَيميَّةَ،

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١١٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٥٩، وانظر: ٢/ ٣٥٨، ٦٤٤ -٦٤٨، ٣/ ٦، ١٢٠، ٤/ ١١٢، ١٦٠، «حوليات دار العلوم».

وإن كنَّا لا نَجِدُ عند الأخيرِ هذا التَّفصيلَ الذي وَجَدناه عند ابنِ عربي، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بالطَّورِ الذي يُدرَكُ فيه التَّناقُضُ، بل إنَّه يَكتفِي بالقَولِ بأنَّ الأُمورَ السَّمعيةَ- التي يُقالُ: إن العَقلَ عارَضَها- مَعلومةٌ من الدِّينِ بالضَّرورةِ، فلم يَكُنْ بقُدرةِ الرَّجلِ، وهو الحَربُ الشَّعواءُ على الصُّوفيَّةِ، إلَّا أن يَحتمِيَ بهذه القاعِدةِ[١].

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَعترِفُ بالنَّظرِ العَقليِّ، ويُؤيِّدُ ذلك نُصوصٌ كَثيرةٌ نَذكرُ منها قَولَه: «والعِلمُ ما أعطَاه النَّظرُ العَقليُّ، أو الكَشفُ الإلهيُّ»، وقَولُه بأنَّ النَّظرَ العَقليَّ منه صالِحٌ وغَيرُ صالِحٍ، إلى غَيرِ ذلك من النُّصوصِ، وإن كان يُقيِّدُ ذلك «بالنَّذرِ اليَسيرِ» مع تَعرُّضِه للأخطارِ الكَثيرةِ التي أشَرنا إليها[٢]، ولهذا نَراه يَعتبِرُ العَقلَ في كَثيرٍ من المَواقِفِ، سنَقِفُ عليها في الفَصلِ الأوَّلِ من البابِ التَّالي، وفي كَثيرٍ من المَواضعِ[٣].

وهنا نَصِلُ إلى فِكرةٍ طَريفةٍ من أفكارِ ابنِ عربي، وهي تُهمتُه العَقلَ بأنَّه مُقلِّدٌ، وهي إلى جانِبِ طَرافتِها من أخصَبِ أَفكارِه وأكثَرِها أصالةً في عِلمِنا وعِلمِ الشَّيخِ الذي يَقولُ عنها: «قد نَبَّهتُك على أمرٍ ما طرَقَ سَمعَك»[٤]. وتَقومُ الفِكرةُ على عِدَّةِ حَقائقَ على جانِبٍ كَبيرٍ من العُمقِ: فالخَيالُ يُقلِّدُ الحِسَّ، والفِكرُ يَنظرُ في الخَيالِ، والعَقلُ يَحكمُ بما جاءَ به الفِكرُ، فهو مُقلِّدٌ له. ومن الواضِحِ أن كُلَّ قُوَّةٍ من هذه القُوَى مُحتاجٌ إلى غَيرِه مع عَدمِ نِسيانِ الأخطاءِ التي تَتعرَّضُ لها[٥].

إن العَقلَ مُقلِّدٌ لأنَّه لا يَعرِفُ الأشياءَ بذاتِه، بل يَحتاجُ إلى هذه القُوى، مع

(١) «درء تعارض العقل والنقل»: ١٩٥ وما بعدها، «نقد المنطق»: ٥١، و«كشف الغطا»: ٦٥، ٢٨٢، «الاعتبار»، لابن مسرة: ٣١٥ وما بعدها، «الفتوحات»: ١/ ١٦٢-١٦٣، ٢/ ٣٢٦-٣٢٧.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٧٨، ٤٥٨ -٤٥٩، «أيام الشأن»: ٥، «عقلة المستوفز»: ٩٥-٩٦، «الجلالة»: ورقة ٢٧ أ، وقارن «نقد المنطق»: ٢٨، ٤٣، ٤٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٠، ٤٨٣، ٦٠٦ -٦٠٧، ٦٨٧، ٢/ ٢٢٩، ٥٩٤ وما بعدها، ٦١٢، ٣/ ٨١-٨٣، ٤٣٦، ٥١٥، «أيام الشأن»: ٥٤، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٣ ب، «الدر الثمين»: ٧٨-٨١.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٢٩- ٢٨٨.

مُلاحَظةِ الفِكرةِ السَّابقةِ القائلةِ بأنَّ المَعرِفةَ عن طَريقِ الذَّاتِ هي الطَّريقُ إلى الحَقِّ، ولا يُوجَدُ مَن يَعلمُ الأشياءَ من ذاتِه سوى الحَقِّ تبارَكَ وتعالى، يَقولُ الشَّيخُ: «... اعلَمْ أنَّه لا يَصِحُّ العِلمُ لأحدٍ إلَّا لمَن عرَف الأشياءَ بذاتِه، وكلُّ مَن عرَف شَيئًا بأمرٍ زائدٍ على ذاتِه، فهو مُقلِّدٌ لذلك الزَّائدِ فيما أَعطَاه، وما في الوُجودِ مَن عَلِم الأشياءَ بذاتِه إلَّا واحِدٌ، وكُلُّ ما سوى ذلك الواحِدِ فعِلمُه بالأشياءِ وغَيرِ الأشياءِ تَقليدٌ»[1]. ثم يُدلِّلُ على ذلك بقَولِه: «وإنَّما قُلنا لا يَصِحُّ العِلمُ بأمرٍ فيما سوى اللهِ إلَّا بالتَّقليدِ؛ فإنَّ الإنسانَ لا يَعلَمُ شَيئًا إلَّا بقُوَّةٍ من قُواه التي أَعطَاه اللهُ، وهي الحَواسُّ والعَقلُ، فإنَّ الإنسانَ لا بُدَّ أن يُقلِّدَ حِسَّه فيما يُعطِيه، وقد يَغلَطُ، وقد يُوافِقُ الأمرَ على ما هو عليه في نَفسِه، أو يُقلِّدَ عَقلَه فيما يُعطِيه من ضَرورةٍ أو نَظرٍ، والعَقلُ يُقلِّدُ الفِكرَ، وفيه صَحيحٌ وفاسِدٌ»[2]. ومن ثَم كانت خِلافةُ الإنسانِ تَقليدًا لكُلِّ ما تَحمِلُه من مَعانِي الأمانةِ التي هي معنَى الخِلافةِ عن اللهِ [3] سبحانه وتعالى. والتَّقليدُ أصلٌ للعُلومِ كلِّها، يَقولُ الشَّيخُ: «اعلَمْ، أَيَّدَنا اللهُ وإيَّاك برُوحِ القُدسِ، أن التَّقليدَ هو الأصلُ الذي يَرجِعُ إليه كُلُّ عِلمٍ نَظريٍّ، أو ضَروريٍّ أو كَشفيٍّ، لكنَّهم فيه على مَراتِبَ: فمنهم مَن قَلَّد رَبَّه، وهم الطَّائفةُ العَليةُ، أَصحابُ العِلمِ الصَّحيحِ. ومنهم مَن قلَّدَ عَقلَه، وهم أَصحابُ العُلومِ الضَّروريةِ، بحيث لو شكَّكَ فيها مُشكِّكٌ بأمرٍ إمكانيٍّ ما قَبِلوه، مع عِلمِهم بأنَّه مُمكِنٌ ولا يَقبَلونَه، فإذا قُلتَ لهم في ذلك، يَقولُون: لأنَّه لا يُقدَحُ في العِلمِ الضَّروريِّ. وأَمثلةُ ذلك كَثيرةٌ لا أذكُرُها من أجلِ النُّفوسِ الضَّعيفةِ لقَبولِها، فيُؤدِّي إلى ضَررٍ وهَوَسٍ، فذلك يَمنعُني أن أُبيِّنَها. ومنهم مَن قلَّدَ عَقلَه فيما

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٠، وانظر فصل المعرفة من الباب التالي: ٤٣٦-٤٦٨.

أَعطَاه فِكرُه، وما ثَم إلَّا هؤلاء، فقد عَمَّ تَقليدُ العُلَماءِ[١].

وهنا يُلاحَظُ أن ابنَ عربي يُوجِّهُ الضَّربةَ الأخيرةَ، أي: إلى الضَّروريات، والتَّقليدُ يُلائمُ حَقيقةَ العالمِ، لأنَّ التَّقليدَ تَقييدٌ، فما خرَجَ العالَمُ عن حَقيقتِه، فإنَّه المَوجودُ المُقيدُ، فلا بُدَّ أن يَكونَ عِلمُه مُقيَّدًا مِثلَه، والتَّقليدُ فيه عَينُ التَّقييدِ[٢]، وداءُ الفِكرِ العُضالُ هو أنَّه أخَذَ الضَّرورياتِ مُصادرةً، وهو أقوَى ما يُقلَّدُ، كما أن المُتفكِّرَ ناظِرٌ إلى قُوَّةٍ مَخلوقةٍ، فيُصيبُ ويُخطِئُ، وإذا أصابَ يَقبلُ دُخولَ الشُّبهةِ عليه بالقُوَّةِ التي أفادَته الإصابةَ؛ لاختِلافِ الطُّرقِ[٣]، فإصابةُ العَقلِ إذًا اتِّفاقيةٌ، لأنَّه من المُغالَطةِ التَّفرقةُ بين أَغاليطِ كُلِّ قُوَّةٍ من القُوَى، يَقولُ الشَّيخُ: «إن العُقلاءَ من أهلِ النَّظرِ يَتخيَّلونَ أنَّهم عُلماءُ بما أَعطَاهم النَّظرُ والحِسُّ والعَقلُ، وهم في مَقامِ التَّقليدِ لهم، وما من قُوَّةٍ إلَّا ولها غَلطٌ قد عَلِموه، ومع هذا غالَطُوا أنفُسَهم وفرَّقوا بين ما يَغلَطُ فيه الحِسُّ والعَقلُ والفِكرُ، وبين ما لا يَغلَطُ فيه»[٤]، ولهذا كان على الإنسانِ أن يُقلِّدَ مَن لا يُخطِئُ وهو الحَقُّ، يَقولُ الشَّيخُ: «لا مُزيلَ لهذا الدَّاءِ العُضالِ إلَّا مَن يَكونُ عِلمُه بكُلِّ مَعلومٍ باللهِ لا بغَيرِه، لأُمورٍ: أنَّك ما عَلِمتَه بمَن يَعلَمُ الأُمورَ بذاتِه، فقد قلَّدت مَن يَعلَمُ ولا يَجهَلُ، ولا يُقلِّدُ في عِلمِه، وكُلُّ مَن قلَّد سوى اللهِ فإنَّه قلَّدَ مَن يَدخُلُه الغَلطُ، وتَكونُ إصابتُه بالاتِّفاقِ، وهنا تَأتِي مَرحلةُ كَونِ الحَقِّ سَمعَ العَبدِ وبَصرَه، أي: انتِفاءُ التَّقليدِ في الحَقيقةِ»[٥]، ثم إنَّك تُقلِّدُ مَن له الوُجودُ، والعِلمُ وُجودٌ بمَعناه الواسِعِ، والجَهلُ عَدمٌ، يَقولُ الشَّيخُ: «فإذا كان التَّقليدُ هو الحاكِمَ ولا بُدَّ ولا مَندوحةَ عنه، فتَقليدُ الرَّبِّ أولَى فيما شرَعَ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١١١.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨.

من العِلمِ به، فلا تَعدِلُ عنه، فإنَّه أَخبرَكَ عن نَفسِه في العِلمِ به... فالعِلمُ وُجودٌ، والوُجودُ للهِ، والجَهلُ عَدمٌ، والعَدمُ للعالمِ، فتَقليدُ الحَقِّ الذي له الوُجودُ أولَى من تَقليدِ مَن هو مَخلوقٌ مِثلُك، فكما استفَدت منه العِلمَ فقِفْ عند خَبرِه عن نَفسِه بما أخبرَ»[١]، والعَقلُ بدَليلِه لا يُحيلُك إلاَّ على نَفسِه كما سبَقَ، وهذا حَصرٌ وتَقليدٌ وقُصورٌ شَديدٌ، أمَّا الشَّرعُ فيُبيِّنُ لك مَراتِبَ الحَقِّ كلَّها التي يَتجلَّى فيها، وهو تَجلٍّ عامٌّ وأنت مَخلوقٌ جامِعٌ لحَقائقِ الحَقِّ، أي: الأسماءِ وحَقائقِ العالمِ، ومن ثَم كان لك عُمومُ الإدراكِ، يَقولُ الشَّيخُ: إذا تَجلَّى لك في ضُرورةِ عَقلِك، وَجَدت استِنادَك ولا بُدَّ إلى أمرٍ ما لا تَعلَمُه، من حيث تَقليدُك لهذه الضَّرورةِ العَقليةِ، فإذا تَجلَّى لك في نَظرِ عَقلِك وَجَدت في نَفسِك أن هذا الذي استَندتَ إليه في وُجودِ أمرٍ وُجوديٍّ لا يُشبِهُك، إذ عَينُك وكُلُّ ما يَقومُ بك ويَكونُ وَصفًا لك مُحدَثٌ مُفتقِرٌ إلى مُوجِدٍ مِثلِك، فيَقولُ لك عَقلُك من حيث نَظرُه: إن هذا المَوجودَ ليس مِثلَه شَيءٌ من العالمِ، وأنت جَميعُ العالَمِ، لأنَّ كُلَّ جُزءٍ من العالَمِ يَشترِكُ مع الكُلِّ في الدَّلالةِ على ما قرَّرناه. وإذا تَجلَّى لك في الشَّرعِ أبانَ لك عن التَّفاوتِ في مَراتبِ العالَمِ، فتَجلَّى لك في كُلِّ مَرتبةٍ[٢]. ويَرُدُّ ابنُ عربي على اعتِراضٍ مُحتمِلِ الوُرودِ عليه نَفسه؛ لاحتِمالِ الخَطأِ في كَلامِه عن هذه القاعِدةِ، فيَقولُ: «فإن قيل لنا: ومِن أين عَلِمتَ هذا، وربَّما دخَلَ لك الغَلطُ وما تَشعرُ به في هذه التَّقسيماتِ، وأنت مُقلِّدٌ فيها لمَن يَغلَطُ، وهو العَقلُ والفِكرُ؟! قلنا: صَدَقتَ، ولكن لما لم نَرَ إلَّا التَّقليدَ تَرجَّحَ عندَنا أن نُقلِّدَ هذا المُسمَّى برَسولٍ، والمُسمَّى إنَّه كَلامُ اللهِ، وعرَفنا هذه التَّقاسيمَ باللهِ، فكانت في تَقليدِ هذا بالاتِّفاقِ، لأنَّا قُلنا: مهما أَصابَ العَقلُ أو شَيءٌ من القُوى أمرًا على ما هو عليه في نَفسِه، إنما يَكونُ بالاتِّفاقِ، فما

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٠، وانظر العلاقة بين الشهود والوجود والعلم في باب الحق.
(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٦١.

قُلنا: إنَّه يُخطِئُ في كُلِّ حالٍ، إنما قُلنا: لا نَعلَمُ خَطأَه من إصابتِه، ولا خَلاصَ من ذلك عندَه، كما يُلاحَظُ، إلَّا ببُلوغِ المَرحلةِ المُشارِ إليها، وهي أن يَكونَ الحَقُّ سَمعَك... الخ. ويَعتقِدُ الشَّيخُ أن ما سبَقَ لا يَقدِرُ أحَدٌ على إنكارِه؛ لبَداهَتِه[1].

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَقولُ بمَرحلةٍ يُنتقَلُ فيها عن هذا التَّقليدِ الذي كان من عُيوبِ الفُقهاءِ كما كان من عُيوبِ المُتكلِّمينَ، وهي مَرحلةُ المُشاهَدةِ، يَقولُ: «ولسنا بحَمدِ اللهِ من أهلِ التَّقليدِ، بل الأمرُ عندنا كما آمنَّا به من عندِ رَبِّنا، شَهِدناه عَيانًا»[2].

ولذلك كان من الخَطأِ القَولُ بأنَّه مُقلِّدٌ في العِباداتِ كما سيَأتِي تَفصيلُه[3].

وابنُ عربي يرَى أن العَقلَ في إمكانِه أن يَصِلَ إلى هذه المَرحلةِ، وهذا غَريبٌ إذا قُورِنَ بما سبَقَ، إذا اتُّخِذَ التَّقليدُ سَبيلًا، بما فيه من شَوقٍ عارِمٍ لحُبِّ المَعرفةِ، يَقولُ بلِسانٍ رَمزيٍّ، مُستغِلًّا فِكرةَ عُمومِ التَّجلِّي ووُجودِ وَجهِ الحَقِّ في كُلِّ الجِهاتِ: فالعُقولُ وإن كانت عاليةَ الأوجِ، فإنَّ الحَضيضَ يُقابِلُ أَوجَه، وهو مَوطِنُ الطَّبعِ النَّفسيِّ، فهو يَنظُرُ إليها من أَوجُهٍ فيَراها في مُقابلَتِه على خَطٍّ مُستَقيمٍ لا اعوِجاجَ فيه، وذلك الخَطُّ الذي يَكونُ عليه العُروجُ من الحَضيضِ إلى الأوجِ إذا زَكَت النَّفسُ، وعليه يَكونُ نُزولُ العَقلِ إلى الحَضيضِ إذا خذلَ العَقلُ، وإنَّما خَذلُه «استِقامةُ الخَطِّ»، فإنَّه على الاستِقامةِ فُطِرَ، ثم إنَّه رأَى النَّفسَ زَكَت بعُروجِها عليه، فهذا الذي خدَعَ العَقلَ من النَّفسِ، فإنَّه لا حَظَّ للعَقلِ في الطَّبعِ... والعَقلُ مَشغولٌ على طَلَبِ الزِّيادةِ من العِلمِ باللهِ، فأرادَ نُزولَه إلى

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٨، وانظر: ١٤٣، ٤١١، «الفصوص»: ١/ ١٢٣.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٣٥٢، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦ب، وانظر فكرة الاجتهاد والتصفية: ٢٢٣-٣٠٢، ٣٨٢-٣٨٩.

(٣) مقال قاسم في مجلة المجمع اللغوي: ٧٢، ٧٣، ٧٤، نوفمبر ١٩٧٢.

الطَّبعِ على ذلك الخَطِّ من وَجهٍ؛ ليرَى هل نِسبةُ الحَقِّ إلى الحَضيضِ نِسبتُه إلى الأوجِ، فيَزيدَ عِلمًا بالذَّوقِ، بأنَّه على الحَقِّ أو ما هو عليه، بل له نِسبةٌ أُخرَى، فتَحصُلُ له الفائدةُ على كُلِّ حالٍ... ولا سيما وقد سَمِع أن أربَعَ أَملاكٍ التَقَوا: ملَكٌ كان يأتي من المَغربِ وآخرُ مُقبلٌ من المَشرقِ، وآخرُ نازِلٌ من الفَوقِ، وآخَرُ صاعِدٌ من التَّحتِ، فسأَلَ كُلُّ واحِدٍ صاحِبَه: من أين جِئتَ؟ فكُلٌّ قال: مِن عند اللهِ. فلا بُدَّ للعَقلِ من شَوقِه لطَلَبِ الزِّيادةِ من العِلمِ أن يَتحرَّكَ ليَحصُلَ هذا العِلمُ باللهِ، ذَوقًا حاليًّا لا تَقليدَ فيه، ولا يَتمكَّنُ له ذلك وهو في أَوجِه إلَّا إن قَنِعَ بالتَّقليدِ، فنَزلَ على ذلك الخَطِّ لطَلَبِ هذه المَعارِفِ، وفي نُزولِه لا بُدَّ أن يرَى مَوضِعَ اجتِماعِ الخُطوطِ فيُشاهِدَ عُلومًا كَثيرةً[١]. ويَبدُو أن السَّببَ في هذا هو إقرارُ ابنِ عربي لكُلِّ وَسائلِ المَعرفةِ، لأنَّها تَرجِعُ في الحَقيقةِ إلى قُوَّةٍ إدراكيَّةٍ واحِدةٍ، على عَكسِ ما اتُّهِم به من الدَّعوَى إلى تَركِ العَقلِ[٢].

٤- وَحدةُ قُوَى الإدراكِ:

لقد أقرَّ ابنُ عربي الحِسَّ والعَقلَ، كما سبَقَت الإشارةُ، وكما سنَذكُرُ فيما بعدُ في الوُجودِ والألوهيةِ، وإدراكِ الافتِقارِ، كما يُقرُّه في الرَّدِّ على المُعطِّلةِ، وأهلِ الشِّركِ، ونُفاةِ أَحكامِ الأسماءِ الإلهيةِ وآثارِها في الكَونِ، ونُفاةِ الأفعالِ، فالمَفعولاتُ مُرادةٌ له سَمعًا وعَقلًا، وكُلُّ ذلك مَبنيٌّ على الاحتِياجِ إلى العَقلِ في مَرحلةٍ من المَراحلِ، فإنَّ «هذه كُلَّها أُصولٌ لو انهَدَّ رُكنٌ منها بَطَلت الشَّرائعُ، ومُستنَدُ ثُبوتِها النَّظرُ العَقليُّ، واعتبَرَه الشَّارعُ وأمرَ به عِبادَه»[٣]، ولكُلِّ أداةٍ مَجالٌ خاصٌّ بها يَأخُذُ بها كُلِّها، يَقولُ: المَحسوسُ مَحسوسٌ فلا تَعدِلْ به عن طَريقِه

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٨٤، ومجتمع الخطوط هنا هو نقطة الدائرة، ورمز منبع المعرفة.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٨١-٨٣، وانظر «كشف الغطا»: ١٩٧.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٣، ٢٣٠، ٢٣١، وانظر: ١/ ١٥٨، «الشواهد»: ورقة ١٥٩.

فتَجهَلَ، والمَعقولُ كذلك مَعقولٌ، فمَن ألحَقَ المَحسوسَ بالمَعقولِ فقد ضَلَّ ضَلالًا مُبينًا[١]، ويَمتازُ الكَشفُ بإقرارِ كُلِّ وَسيلةٍ في رُتبتِها، يَقولُ: «... فللشَّرعِ قُوَّةٌ لا يَتعدَّى بها ما تُعطِيه حَقيقتُها كما فَعَلنا في العَقلِ، وللذَّوقِ قُوَّةٌ نُعامِلُها به أيضًا كما عامَلْنا سائرَ ما نُسِبَ إليه، القَويُّ بحسبِ قُوَّتِه... وأمَّا الكَشفُ فلا يُنكِرُ شَيئًا، بل يُقرِّرُ كُلَّ شَيءٍ في رُتبتِه، فمَن كان وَقتُه الكَشفَ أُنكِرَ عليه، ولم يُنكِرْ هو على أحَدٍ، ومَن كان وَقتُه العَقلَ أنكَرَ وأُنكِرَ عليه، ومَن كان وَقتُه الشَّرعَ أنكَرَ وأُنكِرَ عليه، فاعلَمْ ذلك»[٢]. ويَقولُ: ومَن أُعطِي العِلمَ العامَّ وأُمِرَ بالتَّصرُّفِ فيه، كالأنبياءِ ومَن شاءَ اللهُ من الأولياءِ، أُنكِرَ عليه ولم يُنكِرْ هذا الشَّخصُ على أحَدٍ لا يأتي به من العُلومِ، وإن حُكِمَ بخِلافِه، ولكن يَعرِفُ مَوطنَه وأين يَحكُمُ به، فيُعطِي البَصرَ حَقَّه في حُكمِه وسائرَ الحَواسِّ، ويُعطِي العَقلَ حُكمَه وسائرَ القُوَى المَعنويةَ، ويُعطِي النِّسبَ الإلهيةَ والفَتحَ الإلهيَّ حُكمَهم، فبهذا يَزيدُ العالِمُ الإلهيُّ على غَيرِه، وهو البَصيرةُ التي نزَلَ القُرآنُ بها في قَولِه تعالى: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[٣]. ولكنَّ هذا لا يَمنَعُ أن العَقلَ وغَيرَه، كنُورٍ ولُبٍّ، يُعتبَرُ وَجهًا من الوُجوهِ الرَّاجِعةِ إلى قُوَّةِ إدراكٍ واحِدةٍ، هي النَّفسُ النَّاطِقةُ كجَوهرِ إدراكٍ له نِسَبٌ مُختلِفةٌ، أي: قُوًى إدراكيةٌ مُتنوِّعةٌ، يَقولُ: «... لما خلَقَ اللهُ النَّفسَ النَّاطِقةَ، أو الخَليفةَ، قُلْ ما شِئتَ، خلَقَ فيه قُوًى رُوحانيةً مَعنويةً نِسبيةً مَعقولةً، وإن كانت هذه القُوَى عَينَ مَن اتَّصَف بها، كالأسماءِ والصِّفاتِ الإلهيةِ التي مَرجِعُها وكَثرتُها إلى نِسبٍ في عَينٍ واحِدةٍ، لا تَقبَلُ الكَثرةَ ولا العَددَ الوُجوديَّ العَينيَّ، ويُلاحِظُ الشَّيخُ أنَّه قد وجَدَ مَن قال: إن الحَقَّ يَسمعُ بما به يُبصِرُ، بما به يَتكلَّمُ»[٤]. ويَجِدُ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٤٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٦٠٥.

(٣) يوسف: ١٠٨، «الفتوحات»: ٦٤٤-٦٤٥، وانظر: ١/ ١٣٧، ٢/ ٣١٦.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٣١٤، ٣٦٥، وانظر: ٢/ ٦٤٥-٦٤٨، ٤/ ٣١٢-٣١٣.

رَمزًا لذلك في «ما» التي تَختلِفُ أَحكامُها الإعرابيةُ مع وَحدةِ الصُّورةِ، يَقولُ: «فالإدراكُ واحِدٌ، فإذا أُدرِك به الأمرُ على ما هو عليه سُمِّي بَصيرةً، لأنَّه عِلمٌ مُحقَّقٌ؛ وإذا أُدرِكَ عَينُ نِسبةِ ما ظَهَرَ في الحِسِّ سُمِّي بَصرًا، فاختلَفَت الألفاظُ عليه باختِلافِ المَوطِنِ، كما اختلَفَ حُكمُ الأداءِ وإن كانت بصُورةٍ واحِدةٍ»[١]، وعلى هذا الضَّوءِ نَستطِيعُ فَهمَ قَولِه في «الفُصوصِ»: «اعلَمْ أن العُلومَ الإلهيةَ الذَّوقيةَ الحاصِلةَ لأهلِ اللهِ مُختلِفةٌ باختِلافِ القُوَى الحاصِلةِ منها، مع كَونِها تَرجِعُ إلى عَينٍ واحِدةٍ»، لا إلى الذاتِ الإلهيةِ، كما أرادِ أن يَفهَمَ عفيفي[٢].

وعلى أساسٍ من وَحدةِ الإدراكِ هذه، نَستطِيعُ أن نُفسِّرَ ظَواهِرَ خَرقِ العادةِ في إدراكِ ما يُدرَكُ بقُوَّةٍ عن طَريقِ قُوَّةٍ أُخرَى، وإدراكُ كُلِّ شَيءٍ بكُلِّ شَيءٍ، على حَدِّ تَعبيرِه حين يُريدُ أن يُعمِّمَ القاعِدةَ، وهنا نُلاحِظُ أن ابنَ عربي يَعرِضُ القَضيةَ في بَعضِ نُصوصِه بطَريقةٍ نَقديةٍ، فيَقولُ: «... وأُعطِيَ في هذا المَركبِ الآلاتِ الرُّوحانيةَ والحِسيةَ لإدراكِ عُلومٍ لا يَعرِفُها إلَّا بوَساطةِ هذه الآلاتِ، وهذا من كَونِه لَطيفًا أيضًا، فإنَّه في الإمكانِ العَقليِّ فيما يَظهَرُ لبَعضِ العُقلاءِ من المُتكلِّمينَ أن يَعرِفَ ذلك الأمرَ من غَيرِ وَساطةِ هذه الآلاتِ، وهذا ضَعيفٌ في النَّظرِ، فإنَّا ما نَعنِي بالآلاتِ إلا المَعانِيَ القائمةَ بالمَحَلِّ، فنحن نُريدُ السَّمعَ والبَصرَ والشَّمَّ، لا الأُذنَ والعَينَ والأنفَ، وهو لا يُدرِكُ المَسموعَ إلَّا من كَونِه صاحِبَ سَمعٍ، لا[٣] صاحِبَ أُذنٍ، وكذلك لا يُدرِكُ المُبصَرَ إلَّا من كَونِه صاحِبَ بَصرٍ، لا صاحِبَ حَدقةٍ وأَجفانٍ، فإذا إضافاتُ هذه الآلاتِ لا يَصِحُّ ارتِفاعُها، وما بَقِي: لماذا تَرجِعُ حَقائقُها؟ هل تَرجِعُ لأُمورٍ زائدةٍ على عَينٍ لَطيفةٍ، أو ليست تَرجِعُ إلَّا إلى عَينٍ لَطيفةٍ، وتَختلِفُ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٥، وانظر: ٢/ ٦٩٥، ٣/ ٥٢٥، ٤/ ١٩٨-٢٠٠، «مواقع النجوم»: ١٢٤-١٢٥، «عقلة المستوفز»: ٩٥-٩٦، «الفصوص»: ١/ ١٠٧.

(٢) «الفصوص»: ٣/ ١٢٣- ١٣٢.

(٣) ليس في الأصل، والمثبت من «الفتوحات».

الأحكامُ فيها باختِلافِ المُدرَكاتِ والعَينُ واحِدةٌ. وهو مَذهَبُ المُحقِّقينَ من أهلِ الكَشفِ والنَّظرِ الصَّحيحِ العَقليِّ[١]، وإلاَّ فإنَّ القَضيةَ تَستنِدُ إلى مَبدأٍ مُقرَّرٍ عنده وعند الصُّوفيَّةِ، وهو خَرقُ العادةِ، يَقولُ: «فاعلَمْ أن للهِ عِبادًا آخَرين خرَقَ لهم العادةَ في إدراكِهم العُلومَ، فمنهم مَن جعَلَ له إدراكَ ما يُدرَكُ بجَميعِ القُوَى من المَعقولاتِ والمَحسوساتِ بقُوَّةِ البَصرِ خاصَّةً، وآخَرُ بقُوَّةِ السَّمعِ، وهكذا بجَميعِ القُوَى»[٢].

ويَدعَمُ الشَّيخُ قَضيتَه هذه ببَعضِ التَّجارِبِ التي حدَثَت له مع السُّهرَوَرديِّ، وحين يُحدِّثُنا عن رِجالِ الأنفاسِ، فيَقولُ: «وكُلُّ ما أدرَكَه هذا الشَّخصُ فإنَّما أدرَكَه بالرَّوائحِ الشَّمِّيةِ لا غير، وقد رَأَينا منهم جَماعةً بـ «إشبيليةَ» ومكةَ وبالبَيتِ المُقدَّسِ، وفاوَضناهم في ذلك مُفاوضةَ حالٍ لا نُطقٍ، كما أنِّي فاوَضت طائفةً أُخرَى من أصحابِ النَّظرِ البَصريِّ بالبَصرِ، فكنتُ أَسأَلُ وأُجابُ، ونُسأَلُ ونُجيبُ بمُجرَّدِ النَّظرِ، ليس بيننا كَلامٌ مُعتادٌ، ولا إصلاحٌ بالنَّظرِ أَصلًا، لكن كُنتُ إذا نظَرت إليه عَلِمت جَميعَ ما يُريدُه منِّي، وإذا نظَرَ إليَّ عَلِمَ جَميعَ ما نُريدُه منه، فيَكونُ نَظرُه إليَّ سُؤالًا أو جَوابًا، ونَظرِي إليه كذلك، فنُحصِّلُ عُلومًا جَمَّةً بيننا من غَيرِ كَلامٍ[٣]، ولعلَّنا لاحَظنا من قبلُ أنَّها كانت مَوهِبةَ عَمِّه عبدِ الله بنِ محمدِ بنِ العربيِّ[٤].

ويَرجِعُ جانِبٌ من تَفسيرِ هذه القَضيةِ عند ابنِ عربي إلى نَظريتِه في الإدراكِ كنُورٍ، ولذلك نتَناوَلُه فيما يلي بكَلمةٍ مُختصَرةٍ.

٥- النُّورُ والإدراكُ:

وقد لاحَظنا ذلك لأنَّ ابنَ عربي يَضَعُ قاعِدةً عامَّةً، وهي أن كُلَّ شَيءٍ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٠٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢١٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢١٧.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥، «العبادلة»: ٨١، وانظر «جواب الشبلي بما أراد ابن عربي» في تعليقات ابن سودكين على «التجليات»: ٢٥٤-٢٥٥، وهذا في عالم الكشف والرموز فبينهما بون زماني.

يُدرَكُ به وبكُلِّ أداةٍ، لأنَّ الإداراكَ في الحَقيقةِ نُورٌ، ولا بُدَّ له من نُوريةِ «القابِلِ» للإدراكِ، يَقولُ: «... فلولا أن للظُّلمةِ نُورًا ذاتيًّا لها ما صَحَّ أن تَكونَ ظَرفًا للنَّهارِ، ولا صَحَّ أن تُدرَكَ وهي مُدرَكةٌ، ولا يُدرَكُ الشَّيءُ إن لم يَكُنْ فيه نُورٌ يُدرَكُ به من ذاتِه، وهو عَينُ وُجودِه، واستِعدادُه بقَبولِ إدراكِ الأبصارِ بما فيها من الأنوارِ له، واختُصَّ الإدراكُ بالعَينِ عادةً، وإنَّما الإدراكُ في نَفسِه إنَّما هو بكُلِّ شَيءٍ، فكُلُّ شَيءٍ يُدرَكُ بنَفسِه وبكُلِّ شَيءٍ»[١]، وهذا ما حدَثَ لابنِ عربي ذاتَ مرَّةٍ إذ وجَدَ نَفسَه كَرَّةً لا يَعقِلُ له جِهةً إلَّا بالفَرضِ ويُرَى من كُلِّ الجِهاتِ[٢]، ولهذا نرَى ابنَ عربي يُعدِّدُ لنا الأنوارَ الكَثيرةَ التَّاليةَ: «أنوارَ المَعانِي المُجرَّدةِ، وأنوارَ الأنوارِ، وأنوارَ الأرواحِ المَلائكيةِ، وأنوارَ الطَّبيعةِ، وأنوارَ الأسماءِ، وأنوارَ المُولداتِ، والأُمَّهاتِ والعِللِ، والأسبابِ»[٣].

والقَضيةُ تَرجِعُ، في أساسِها العَميقِ إلى فِكرةِ نُوريةِ الوُجودِ الواحِدِ، وعَدميةِ الظُّلمةِ الحَقيقيةِ، وكونِ الأنوارِ الأُخرَى رُموزًا لهذا الوُجودِ، يَقولُ: «... هذه الأنوارُ إذا انتشَرَت على صَفاءِ نَهرِ الحَقيقةِ اكتسَبَت من ذلك النَّهرِ صَفاءً يَندرِجُ صَفاءُ سَبحاتِها فيه اندِراجَ نُورِ الكَوكبِ في نُورِ الشَّمسِ، فتُشرِقُ الأنوارُ المُتولِّدةُ فيها من حيث الشُّعبةُ العامَّةُ في جَميعِ المَعلوماتِ على دُروبِها من النَّفيِ والإثباتِ، وبذلك النُّورِ يُدرِكُ العُلماءُ مَعلوماتِهم على مَراتبِها»[٤]. وبهذا يُمكِنُ اعتِبارُ أدواتِ الإدراكِ رُموزًا لهذا النُّورِ المُنعكسِ، ولا سيما أن ابنَ عربي يَقولُ بأنَّك لا تَعلَمُ شَيئًا ما لم تَكُنْ مَظهرًا لوُجودِه، أي: رَمزًا، يَقولُ: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٧، ٤/ ٢٢٤.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨٦.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٨٥.

(٤) «كتاب العظمة»: ١٥٣ ب.

﴿لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾[١]. فهذه أنوارٌ فيك تُدرِكُ بها الأشياءَ، فما أدرَكتَ إلَّا بما جُعِلَ فيك، وما جُعِلَ فيك سوى أنت، فله تعالى ممَّا «أنت»: الوُجودُ، وأنت من ذلك الوُجودِ المُدرَكِ به: المَعدومُ المَوجودُ، وما لا يَتصِفُ بالعَدمِ ولا بالوُجودِ، وهو إدراكُ الأفئدةِ، ممَّا ذُكِر، فالمُمكِناتُ على عَدمِ تَناهيها في ظُلمةٍ من ذاتِها، لا تَعلَمُ شَيئًا ما لم تَكُنْ مَظهرًا لوُجودِه، وهو ما يَستفيدُه المُمكِنُ منه، وهو قَولُه تعالى: ﴿عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾[٢] [الزمر: ٢٢].

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي مُتساوِقٌ هنا مع الاتِّجاهِ الإشراقيِّ، سواءٌ عند «زرادَشت أو أفلوطين» وغَيرِهما، في اعتِبارِ الوُجودِ مَبدأً للإداراكِ، مع تَميُّزِه بنَظرةٍ رَمزيةٍ في تَوحيدِ خالِقِ النُّورِ والظُّلمةِ الرَّمزيينِ، لا النَّورِ الأصليِّ وهو الحَقُّ، أو الظُّلمةِ الأصليةِ وهي المُستَحيلُ، وتلك فائدةُ النَّظرةِ الرَّمزيَّةِ التي تَتجنَّبُ ما وقَعَ فيه التَّيارُ المانَويُّ الإشراقيُّ[٣]، كما يَنبغِي علينا أن نُلاحِظَ أن ابنَ عربي يَنطلِقُ هنا من مُنطلَقٍ قُرآنيٍّ حين يُعبِّرُ عن الهِدايةِ، وهي مَعرِفةٌ بالنُّورِ[٤]، ولأهميةِ هذه الفِكرةِ نُخصِّصُ لها الفِقرةَ التاليةَ:

٦- بين نُورِ الإيمانِ والعَقلِ:

هل يُمكِنُ الإيمانُ عن طَريقِ العَقلِ؟ ذلك سُؤالٌ يَتناوَلُ قَضيةً من القَضايَا الرَّئيسيةِ التي شَغَلت الفِكرَ الإسلاميَّ، وقد قال الشَّيخُ فيها رَأيَه واضِحًا مُدعمًا

---

(١) النحل: ٧٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١-٦-٦٢، ٦٥، ١٤٧-٦٤٨، وانظر: ٣/ ٢٧٤-٢٧٨، ٤/ ٣١٢-٣١٣، «التجليات»: ٥٢٧، ٥٣٦، وانظر حديثنا التالي عن فطرية المعرفة.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٣٦ -٢٣٧، ٣٤٩، «الفصوص»: ١/ ١٠١ -١٠٢، ٢/ ١٠٨-١١٠ عن تعليقات عفيفي على ابن عربي، شرح السعدي لـ ««عنقاء مغرب»: ورقة ٦ب.

(٤) انظر ما يلي.

بالأدِلَّةِ والتَّحليلِ المَبنيِّ على التَّذوقِ الصُّوفيِّ:

يرَى الشَّيخُ فَرقًا واضِحًا بين العِلمِ بالشَّيءِ والإيمانِ به، وهذا ما يَبدُو واضِحًا من مَوقفِ عيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلقد جاءَه إبليسُ، «فقال لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: يا عيسى، قُلْ: لا إلهَ إلا اللهُ، ورَضِي منه أن يُطيعَ أَمرَه في هذا القَدرِ، فقال عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَقولُها لا لقَولِك: لا إلهَ إلا اللهُ». فرجَعَ خاسِئًا، ومن هنا تَعلمُ الفَرقَ بين العِلمِ بالشَّيءِ وبين الإيمانِ به، وأن السَّعادةَ في الإيمانِ»[١]، وبهذه الحَقيقةِ مَنَّ اللهُ سبحانه وتعالى على المُؤمنينَ في قَولِه تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾. وهم مُطالَبونَ بقَبولِ هذا المَنِّ إن كانُوا صادِقِينَ، يَقولُ الشَّيخُ: «... فعرَّاهم عن هذه الصِّفةِ أن تكونَ لهم كَسبًا»[٢]، وهذا ما يُشيرُ إليه أيضًا قَولُه تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾[٣]. وقَولُه: ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ٤٠﴾[٤]. وقَولُه: ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ﴾[٥].

وهذا ما يُؤكِّدُه مَوقِفُ النَّاسِ من رِسالةِ الرَّسولِ، فقد كفَرَ به البَعضُ وهم كَثيرٌ، مع مَجيئِه بالمُعجزةِ، كما نَجِدُ على العَكسِ من ذلك بَعضَ المُؤمِنينَ يُؤمِنُ بأَيسرِ السُّبلِ، فإنَّما يَصحَبُه نُورٌ يَقذِفُه اللهُ في القَلبِ فيَنشرِحُ به الصَّدرُ للإيمانِ، يَقولُ الشَّيخُ خِلالَ حَديثِه عن المُعجزةِ: «... قد وقَعَ وعرَفَ أنَّه مُعجِزةٌ، وحصَلَ العِلمُ به عند النَّاظرِ بصِدقِ هذا الرَّسولِ، وما رُزِقَ الإيمانَ به، ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾[٦]، فتعلَّمَ أن الإيمانَ لا تُعطِيه إقامَةُ الدَّليلِ، بل هو نُورٌ إلهيٌّ يُلقِيه اللهُ في

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٣.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٢١، والحجرات: ١٧.

(٣) الشوري: ٥٢.

(٤) النور: ٤.

(٥) الانعام: ١٢٢، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ٢٢١، ٣٢٩، «التجليات»: ٥٢٧.

(٦) النحل: ٢٤.

قَلبِ مَن شاءَ من عِبادِه، وقد يَكونُ عَقيبَ دَليلٍ، وقد لا يَكونُ هناك دَليلٌ أصلًا[١]، وتلك بعَينِها تَجرِبةُ الغَزالي النَّفسيةُ التي عرَضَها علينا في «المُنقِذُ من الضَّلالِ»[٢].

ويُلاحَظُ أن المُلازَمةَ هنا بين الدَّليلِ والإيمانِ تَسرِي عليها قاعِدةُ السَّببيةِ عنده وعند الأشعرِيِّ، أي: عَدمُ ضَرورةِ التَّلازُمِ، وهذا ما أتاحَ له بعدُ التَّفرِقةَ بين النُّورِ المَجعولِ وهو نُورُ الشَّرعِ، وبين نُورِ العَقلِ، أن يَنفيَ حُصولَ الإيمانِ عن دَليلٍ أَصلًا، يَقولُ: «... وأمَّا الموحدُ بنُورِ الإيمانِ الزَّائدِ عن نُورِ العَقلِ، وهو الذي يُعطِي السَّعادةَ، وهو نُورٌ لا يَحصُلُ عن دَليلٍ أصلًا، وإنَّما يَكونُ عن عِنايةٍ إلهيةٍ بمَن وُجِدَ عندَه»[٣]. ومن هنا جاءَت فِكرةُ «جَبرِ» الرِّسالةِ عند ابنِ عربي، أي: إنَّه لا يَلزَمُ الرَّسولَ إقامةُ الدَّليلِ على رِسالتِه، يَقولُ: ولا يُشترَطُ على الرَّسولِ فيها إقامةُ الدَّليلِ للمُرسَلِ إليه، بل لها الجَبرُ. وبهذا مع وُجودِ الدَّليلِ ما نَجِدُ وُقوعَ الإيمانِ في مَحَلِّ المُرسَلِ إليه من كُلِّ أحَدٍ، بل من بَعضِهم، فلو كان لنَفسِ الدَّليلِ لعَمَّ. ونرَاه يُوجَدُ ممَّن لم يُرِدْ دَليلًا، فدَلَّ على أن الإيمانَ نورٌ يَقذِفُه اللهُ في قَلبِ مَن شاءَ من عِبادِه، لا لعَينِ الدَّليلِ؛ فلهذا لم نَشترِطْ فيه الدَّليلَ، وهذا ما يُؤكِّدُه الذَّوقُ في طَريقِ اللهِ، يَقولُ: ولا يُمكِنُ في ذَوقِ طَريقِنا تَصديقُه مع الدَّلالةِ، إلا بتَجلٍّ إلهيٍّ لقَلبِه من اسمِه «النُّورِ»، فإذا انصبَغَ باطِنُه بذلك النُّورِ صَدَّقَه، فذلك نُورُ الإيمانِ. وغَيرُه لم يَحصُلْ عندَه من ذلك النُّورِ شَيءٌ، مع عِلمِه بأنَّه صادِقٌ من حيثُ الدَّلالةُ، لا من حيثُ النُّورُ المَقذوفُ في قَلبِه، فجحَدَ مع عِلمِه، وهو قَولُه تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٤]. وفي هذا ما يُفسِّرُ لنا إشارةَ ابنِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٧٤، الآمدي في «غاية المرام»: ١٨، «المفتي»: ٤/ ٤١، «المحصل»، للرازي: ٢٥-٢٦.

(٢) انظر مقدمة الغزالي ومقدمة المحقق.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٩-٢٩٠، ٤/ ٢١٢-٣١٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٥-٣٠٦.

عربي في كِتابِ الأسفارِ إلى الخَوفِ من «مَقامِ الإيمانِ»[١]. ولذلك يَنتهِي ابنُ عربي إلى تَأكيدِ «ضَروريةِ الإيمانِ»، بمعنَى وُجودِ شُعورٍ قاهِرٍ لا يُمكِنُ دَفعُه، يَقولُ: «... فالإيمانُ عِلمٌ ضَروريٌّ يَجدُه المُؤمنُ في قَلبِه، لا يَقدرُ على دَفعِه».

وكُلُّ مَن آمَنَ عن دَليلٍ فلا يُوثَقُ بإيمانِه، فإنَّه مُعرَّضٌ للشُّبهِ القادِحةِ فيه، لأنَّه نَظرِيٌّ لا ضَروريٌّ. ويَشعرُ ابنُ عربي بأهميةِ هذه الفِكرةِ فيَقولُ: «وقد نَبَّهتك في هذا على سِرٍّ غامِضٍ لا يَعرِفُه كُلُّ أحَدٍ»[٢]. وعلى هذا الضَّوءِ يرَى ابنُ عربي أن مُتعلَّقَ الإيمانِ هو الخَبرُ، لأنَّه تَقليدٌ في الحَقيقةِ، يَقولُ: «... قدَّرَ اللهُ السَّعادةَ لعِبادِه بالإيمانِ، وفي العِلمِ بتَوحيدِ اللهِ خاصَّةً، ما ثَم طَريقٌ للسَّعادةِ إلا هذان؛ فالإيمانُ مَتعلَّقُه الخَبرُ الذي جاءَت به الرُّسلُ من عندِ اللهِ، وهو تَقليدٌ مَحضٌ»[٣]. ولهذا يَنصَحُ ابنُ عربي قائلًا: «العاقِلُ مَن هجَرَ عَقلَه واتَّبعَ شَرعَه بعَقلِه من كَونِه مُؤمِنًا»[٤]. ولكن من الواضِحِ لُزومُ استِمرارِ نُورِ الإيمانِ بعد الإيمانِ بالعَقلِ، يَقولُ: «... ومُتعلَّقُه صِدقُ الخَبرِ فيما أخبرَ أنَّه عن نَفسِه خاصَّةً، ليس مُتعلَّقُ الإيمانِ أكثرَ من هذا، فإنَّ كَشفَ مُتعلَّقِ الخَبرِ فبنُورِ الآخَرِ ليس نُورَ الإيمانِ، لكن لا يُفارِقُه نُورُ الإيمانِ»[٥]. وهذا الاستِمرارُ هو الذي يُفسِّرُ لنا قَولَه أحيانًا بأنَّ الكَشفَ بنُورِ الإيمانِ وبالبَصيرةِ لا بنُورِ العَقلِ، وذلك في مِثلِ قَولِه تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾. فيَأخذُها النَّاسُ إيمانًا، ونحن وأمثالُنا نَأخُذُها عيانًا، نَعلمُ مَوقِعَها،

(١) كتاب «الأسفار»: ٥٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٩.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤١١، وانظر: ٣/ ٧٨، ٢٥٧- ٢٥٨، ٤/ ٤٠٣.

(٤) المراجع السابقة.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩- ٢٨٩. وانظر بالإضافة إلى ما سبق: «نقض المنطق»، لابن تيمية: ٢٥- ٤١، «بحر الكلام»، للنسفي: ٤-١٤، «مناهج الأدلة»: ١٣٤، ١٣٥، «القسطاس المستقيم»: ٢٥، ٢٦، مجموعة القصور العوالي من رسائل الغزالي.

ومن أين جاءَ بها»[١]. وهذا ما سنَجِدُ له أثَرًا خَطيرًا في الرَّدِّ على مَن جعَلَ الرُّؤية «مَزيدَ وُضوحٍ في العِلمِ النَّظريِّ»[٢]، ولذلك يُقسِّمُ ابنُ عربي المُؤمنينَ إلى قِسمينِ:

١ – مُؤمِنٌ له عَينٌ فيه نُورٌ، إذا اجتمَعَ هذا النُّورُ بنُورِ الإيمانِ أدرَكَ المُغيَّباتِ، وهو «أن يُسرِعَ إليه الذَّوقُ، وإلَّا خِيفَ عليه»، فإنَّ فِطرتَه تُعطَى النَّظرَ في الأدِلَّةِ، إلَّا أنَّه لم يَنظرْ.

٢– مُؤمِنٌ ما لعَينِه سوى نُورِ الإيمانِ، فنَظَر إليه به، وهي تُلحِقُ صاحِبَها بالأنبياءِ وأهلِ اللهِ، فإنَّ إيمانَه لا يَقبَلُ الشَّكَّ، «فالضِّدُّ لا يَقبَلُ الضِّدَ»، ومن ثَم نَستطِيعُ أن نَفهَمَ تَعريفَ الإيمانِ بطَريقةٍ تَتلاءمُ مع أهلِ الكَشفِ عنده، إذ يَقولُ بأنَّه «نُورٌ شَعشعانيٌّ ظَهَرَ عن صِفةٍ مُطلقةٍ لا تَقبلُ التَّقييدَ»[٣].

ويُثيرُ الشَّيخُ قَضيةً طَريفةً ودَقيقةً، تَتعلَّقُ بلُحوقِ هذا المُؤمنِ بالعُلماءِ باللهِ عن بَصيرةٍ عن طَريقِ الكَشفِ والذَّوقِ والمَعرفةِ المُباشِرةِ: هل يَبقَى بعد انتِقالِه إلى الأوضحِ، وهو العِلمُ والإيمانُ الذي يُصاحِبُه الشُّعورُ بالغَيبِ، أم لا؟ إن الكامِلَ في نَظرِ الشَّيخِ «هو المُؤمنُ في حالِ عِلمِه بما هو به مُؤمِنٌ، لا بما كان به مُؤمِنًا، فيُقالُ فيه مُؤمِنٌ عالمٌ بعَينٍ واحِدةٍ».

ويَرجعُ هذا في نَظرِنا إلى دوامِ السَّفرِ إلى الحَقِّ، ودَوامِ التَّرقِّي والتَّجلِّي إلى ما لا نِهايةَ في سُلَّمِ القُربِ الإلهيِّ، وهو ما يَقولُ به ابنُ عربي[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٢٤٠، وانظر: ٣/ ٤٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٢٩٤– ٢٩٥، وانظر: ٢/ ٢٥٧، «التجليات»: ٥٣٤، «مواقع النجوم»: ٢٩– ٣٢، ١٧٥، «الفصوص»: ٢/ ٢١٦–٢١٧.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٩٦، وانظر: ١/ ٦٢١، وفي هذا ما يؤيد ما سبق أن قلناه عن تقديره للعامة.

(٤) «الفتوحات»: ٤١١، وانظر العلم والتجلي في «الفتوحات»: ١/ ٤٨٣، ٥٢٨، ١/ ١٤١ عن العلاقة بين الرؤية والخبر: ٣٢٣، ٣٥٨، عن قوله: «ما كل مؤمن موحد عن بصيرة شهودية أعطاه الله إياها».

وخُلاصةُ القَولِ: إن المَعرفةَ التي طلَبَها الحَقُّ هي: أَنَّا نَعرِفُه بالخَبرِ لا بالعَقلِ، فهو أَعلمُ منَّا بكُلِّ وَجهٍ[1].

٧- مَوقِفُ ابنِ عربي من عِلمِ الكَلامِ والمُتكلِّمينَ:

لا بُدَّ لنا وقد تَناوَلنا العَقلَ كأداةٍ للمَعرفةِ أن نَتحدَّثَ عن مَوقِفِ هذه الطَّائفةِ من الحَركةِ الثَّقافيةِ في الإسلامِ، والتي هُوجِمت لتَحكيمِها[2] العَقلَ في النُّصوصِ الدِّينيةِ، وخاصَّةً إذا تَذكَّرنا أنَّه قد صدَرَت بَعضُ الأحكامِ التَّقويميةِ لمَذهبِ ابنِ عربي بالمُقارنةِ إلى عِلمِ الكَلامِ ككُلٍّ وبَعضِ مَذاهبِه الكُبرَى، كالاتِّجاهِ الأشعَريِّ والاعتِزاليِّ، هذا بالإضافةِ إلى الاحتِكاكِ الشَّديدِ بين ابنِ عربي وفِكرِه، وبين الكَلامِ والمُتكلِّمينَ في مُؤلَّفاتِه وفي حَياتِه، وإلى الآن كما تَبيَّنَ لنا من قبلُ.

وأوَّلُ ما نُلاحِظُه أن نَظرتَه إلى الكَلامِ والمُتكلِّمينَ تَتسِمُ بسِمةٍ نَقديةٍ تَجمَعُ بين المَثالبِ وبين ما يُمكِنُ أن يَكونَ من مُميزاتٍ: أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالمَثالبِ، فقد جمَعَ فيها ابنُ عربي بين أَلوانٍ مُتعدِّدةٍ تَجمَعُ بين أداةِ المَعرفةِ والمَنهجِ والقَضايا والأخلاقِ، فالعُيوبُ التي تَتعرَّضُ لها المَعرفةُ العَقليةُ، وخاصَّةً نَزعةَ التَّجويزِ الجارِفةِ التي تُؤدِّي العَقلَ إلى أن يَفترِضَ عَدمَ نَفسِه، جعَلَت من عُلومِهم شُبهًا مُظلِمةً، لا أنوارًا من الحَقِّ تَشرحُ الصَّدرَ، يَقولُ: «فإذا شاءَ الحَقُّ أن يُعرِّفَك بما شاءَ من عِلمِه، فأحضِرْ عَقلَك وقلبَك لقَبولِ ما يُعطِيك ويَهبُك من العِلمِ به، فذلك هو النَّافِعُ، وهو النُّورُ الذي يَحيَى به قَلبُك، وتَمشِي به في عالمِك، وتَأمَنُ فيه من ظُلم الشُّبهِ والشُّكوكِ التي تَطرَأُ في العُلومِ التي تُنتِجُها الأفكارُ، فإنَّ النُّورَ هو النُّفورُ، فالنُّورُ مُنفِّرُ الظُّلَمِ في المَحَلِّ الذي يَظهَرُ فيه، فإن كان هذا العِلمُ الذي أَعطَاه التَّفكُّرَ في اللهِ نُورًا كما يَزعمُ، ما طرَأَ على المَحَلِّ ظُلمةُ شُبهَةٍ، ولا ظُلمَةُ تَشكيكٍ أصلًا، وقد طرَأَت.

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٨٦. وانظر مزيد توضيح للقضية في هذا البحث:٣/ ١٨- ٦٤، ٨٥- ١٠٩.

(٢) في الأصل: «لتحبيبها»، ولعل المثبت أقرب إلى المعنى.

والظُّلمَةُ ليست من شَأنِها أن تُنفِّرَ النُّورَ ولا لها سُلطانٌ عليه، وإنَّما السُّلطانُ للنُّورِ المُنفِّرِ للظُّلَمِ، فدَلَّ ذلك على أن عُلومَ المُتكلِّمينَ في ذاتِ اللهِ، والخائِضينَ فيه، ليست أنوارًا[1]، ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَستخدِمُ المعنَى الرَّمزيَّ للنُّورِ.

وكان هذا سَببًا في استِشراءِ عَيبٍ خَطيرٍ فيما بينهم فرَّقَ الأُمةَ كلَّها، بل الفُرقةُ الواحِدةُ فيما بينها، يَقولُ: «... فإنَّك تَعلَمُ قَطعًا أن دَليلَ الأشعرِيِّ في إثباتِ المَسألةِ التي يَنفِيها المُعتزليُّ هو الحَقُّ، وأنَّه شُبهةٌ عند المُعتزليِّ، ودَليلُ المُعتزليِّ الذي يَنفِي به ما يُثبِتُه الأشعريُّ شُبهةٌ عند الأشعرِيِّ. ثم إنَّه ما من مَذهبٍ إلَّا وله أئمَّةٌ يَقومُون به، وهم فيه مُختلِفونَ، وإن اتَّصفُوا جَميعُهم مثلًا بالأشاعرةِ: فيَذهَبُ أبو المَعالي خِلافَ ما ذهَبَ إليه القاضِي، ويَذهَبُ القاضِي إلى مَذهبٍ يُخالِفُ فيه الأُستاذَ، ويَذهبُ الأُستاذُ «أبو إسحاقَ الإسفراييني» إلى مَذهَبٍ في مَسألةٍ يُخالِفُ فيها الشَّيخَ، والكُلُّ يَدَّعي أنَّه أشعَريٌّ، وكذلك المُعتزِلةُ، وكذلك الفَلاسِفةُ في مَقالاتِهم في اللهِ، وفيما يَنبغِي أن يُعقَدَ. ولا يَزالونَ مُختلِفينَ، مع كَونِ كُلِّ طائفةٍ يَجمَعُها مَقامٌ واحِدٌ واسمٌ واحِدٌ... ورَأَينا المُسمَّينَ رُسلًا وأنبياءَ، قَديمًا وحَديثًا من آدَمَ إلى محمدٍ وما بينهما عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ ما رَأَينا أحَدٌ منهم قطُّ اختَلَفُوا في أُصولِ مُعتَقدِهم في جانِبِ اللهِ، بل كلُّ واحِدٍ منهم يُصدِّقُ بَعضُهم بَعضًا، ولا سَمِعنا عن أحَدٍ منهم أنَّه طرَأَ عليه في مُعتَقدِه وعِلمِه برَبِّه شُبهةٌ قطُّ فانفصَلَ عنها بدَليلٍ، ولو كانَ لنُقِلَ ودُوِّنَ ونَطقَت به الكُتبُ كما نُقِلَ سائرُ ما نَتكلَّمُ فيه من ذلك ممَّن تُكلِّمَ فيه، ولا سيما والأنبياءُ تَحكَّمت في العامَّةِ في أَنفُسِها وأَموالِها وأَهلِيها، وحجَرَت

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢، ٨٢، وانظر رجوع العقلاء من معتزلة وأشعرية وفلاسفة وبراهمة عن أدلتهم في «الفتوحات»: ١/ ٦٤٤ -٦٤٨، وانظر حديثنا عن الفلاسفة، وعن التصفية الفلسفية والفرق بينهما وبين التصفية الشرعية الصوفية: ٢٤٨-٢٤٩، ٤١٩-٤٣٢.

وأباحَت وأوجَبَت، ولم يَكُنْ لغَيرِها هذه القُوَّةُ من التَّحكُّم، فكانت الدَّواعي تَتوفَّرُ على نَقلِ ما اختلَفُوا فيه في جانبِ الحَقِّ... وكذلك أهلُ الكَشفِ المُتَّقونَ من أهلِ الرُّسلِ: ما اختَلَفُوا في اللهِ، أي في عِلمِهم به، ولا نُقِلَ عن واحِدٍ منهم ما يُخالِفُ به الآخَرَ من حيث كَشفُه وإخبارُه، لا من حيث فِكرُه، فإنَّ ذلك يَدخُلُ مع أهلِ الأفكارِ، فهذا ممَّا يَدُلُّ على أن عُلومَهم لو كانت أنوارًا لم يَتمكَّنْ لشُبهةٍ أن تَتعرَّضَ إليهم جُملةً واحِدةً»[1]. وابنُ عربي في آخِرِ النَّصِّ يُشيرُ إلى أن بَعضَ أهلِ اللهِ قد يَتأثَّرونَ بالتَّفكيرِ، وحينئذٍ يُنسَبونَ إلى الفِكرِ لا إلى الكَشفِ، وهو ما سنَرَاه في الطَّائفةِ التي تَرَى البَحثَ الرُّوحيَّ في البابِ الخاصِّ بالرَّمزيةِ والإنسانِ، ولكن يُلاحَظُ أن ابنَ عربي يَتحدَّثُ في نُصوصٍ كَثيرةٍ عن وُجوهٍ مُتعدِّدةٍ للخِلافِ بين الصُّوفيَّةِ، يَدخلُ فيها كطَرَفٍ مُرجِّحٍ. وللحَقيقةِ إنَّه يُزوِّدُنا بما يَدفَعُ عنه تلك الشُّبهةَ من التَّخبُّطِ، فهو يُرجِعُ الخِلافَ إلى تَأويلِ الكَشفِ، وخاصَّةً إذا جاءَ في صُورةٍ رَمزيةٍ، فحينئذٍ يَأتي عَملُ الفِكرِ، أو يُرجِعُه إلى خِلافٍ لَفظيٍّ في الاصطِلاحِ، وهو على وَجهِ العُمومِ عَملٌ من أَعمالِ السَّالِكينَ، لا من راسِخي القَدمِ في طَريقِ اللهِ، يَقولُ: «وعند البَحثِ والتَّحقيقِ يَزولُ الخِلافُ، إذ هو شَيءٌ لا يُتصوَّرُ في هذا الطَّريقِ»[2]، ومن أَبرَزِ تلك القَضايَا التي ظَهَرَت فيها الفِكرةُ: الفَرقُ بين العِلمِ والمَعرفةِ، وبَقاءُ الحالِ، والفَناءُ والبَقاءُ، والعِلمُ بتَعلُّقِ الاقتِدارِ الإلهيِّ بالإيجادِ، والاشتِراكُ في شَريعتَينِ، وأُحديةُ التَّجلِّي، وتَعلُّقُ العِلمِ المُحدَثِ بما لا يَتناهَى، واليَقينُ: هل هناك يَقينٌ أَتَمُّ من يَقينٍ آخَرَ؟ والمُشاهَدةُ والمُكاشَفةُ، والرَّيُّ بعد الشُّربِ[3]، وقد انعَكَست حَقيقةُ الخِلافِ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٨٢، وانظر التوافق بينه وبين ابن تيمية والسهرودي: «نقد المنطق»: ٢٨، ٤٣، «كشف الغطا»: ٦٥.

(٢) «مشاهد الأسرار»: ورقة٢٥٩ ب، وانظر: «مواقع النجوم»: ٣٢، ١٧٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٨٤، ٢٥٤، ٢/ ١٢، ٢٠٤، ٣٠١٩، ٤٧٦، ٥٤٨، وانظر =

هذه على مَنهجِ عِلمِ الكَلامِ ككُلٍّ، فأصبَحَت سِمتُه العامَّةُ الغالِبةُ هي المَنهجَ الجَدليَّ الذي يُوجِّهُ هَمَّه إلى مُغالبةِ الخَصمِ لا الوُصولِ إلى اليَقينِ، وهو عَيبٌ عِلميٌّ ونَفسيٌّ في ذاتِ الوَقتِ. ولذلك كان على الصُّوفيِّ ألَّا يَشتغِلَ بالخِلافِ مع المُتكلِّمينَ، لأنَّ الكَشفَ بالإضافةِ إلى ذلك لا يَحسِمُ المُشكلةَ لانتِمائِه إلى مُستوًى أعلَى، يَقولُ في مَعرِضِ حَديثِه عن قَضيةِ إسنادِ الفِعلِ وتَوابعِها الدَّقيقةِ: «ولا يَتمكَّنُ لنا إظهارُ الحَقِّ في هذه المَسألةِ، لأنَّ ذلك لا يَرفَعُ الخِلافَ من العالمِ فيه، كما ارتفَعَ عندَنا الخِلافُ فيها بالكَشفِ، وكيف يَرتفِعُ الخِلافُ من العالمِ والمَسألةُ مَعقولةٌ؟! وكُلُّ مَسألةٍ مَعقولةٍ لا بُدَّ من الخِلافِ فيها»[1]. والسَّكينةُ بمعنَى السُّكونِ والثُّبوتِ لا تَكونُ «إلَّا عند مُشاهَدةٍ ومُطالَعةٍ»[2]. ويَقولُ مُفرِّقًا بين الهُدَى التِّبيانيِّ الذي يُعتَبرُ مَصيدةً للجَدلِ والهُدَى التَّوفيقيِّ، «فالهُدى التِّبيانيُّ ابتِلاءٌ»، وهو قَولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ﴾، وقَولُه ﷺ: «ما ضَلَّ قَومٌ بعد ما كانُوا عليه إلَّا أُوتُوا الجَدلَ». وقَولُه تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾، والهُدى وهو الذي يُعطِي السَّعادةَ لمَن قامَ به، وهو قَولُه تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾، وقَولُه: ﴿۞ لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ﴾. وهذا هو هُدَى الأنبياءِ[3]، وهو الذي يُعطِي سَعادةَ العِبادِ، ﴿وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾، والهُدَى بمعنَى البَيانِ قد يُعطِي السَّعادةَ وقد لا يُعطِيها، إلا أنَّه يُعطِي العِلمَ ولا بُدَّ[4]، وذلك هو الفَرقُ بين العِلمِ والإيمانِ كما قدَّمنا منذُ قَليلٍ.

=«الرمزية بين الثبات والتغيير»: ١٧٨-١٨١.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٤١، وانظر هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٥٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٩، وانظر: ٣/ ٨١-٨٣، ٤/ ٣١٤.

(٣) انظر في الحديث والقضية بتوسع واستيفاء: «صون المنطق»: ١٣ وما بعدها.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٨١-٨٣.

ومَنهجُ المُتكلِّمينَ عند ابنِ عربي مَضيَعةٌ للوَقتِ لا تَليقُ بالعاقِلِ[١]، والمَسألةُ، أي: عَدمُ التَّنازُعِ عند الصُّوفيَّةِ على خِلافِ المُتكلِّمينَ والفَلاسِفةِ، تَضرِبُ بجُذورِها في فَلسَفتِه الرَّمزيَّةِ، فهي انعِكاسٌ رَمزيٌّ للاسمِ القاهرِ، يَقولُ: «فلم أُنازِعْ قطُّ، وكُلُّ مُخالَفةٍ تَبدُو منِّي لأُنازِعَ فهي تَعليمٌ لا نِزاعٌ، فإنِّي ما ذُقتُ في نَفسِي القَهرَ الإلهيَّ، ولا كان له مِن هذه الحضرةِ فيَّ حُكمٌ»[٢].

ولكنَّ أهَمَّ ما يَدِينُ به ابنُ عربي عُلماءَ الكَلامِ هو رَفضُهم لعُلومِ «الطَّورِ» الذي فوقَ العَقلِ، مع أن نَتائجَه هي عَينُ ما جاءَ من الأنبياءِ، والمُتكلِّمونَ يَقبَلونَه من الأنبياءِ إيمانًا أو تَأويلًا، ومن ثَم لم يَكُنْ لهم حَقٌّ في المُسارَعةِ إلى التَّكثيرِ، تلك الخَصلةُ التي تَنتشِرُ فيهم، وارتكَبُوا من أَجلِها أَخطاءً كَثيرةً.

ولكنَّا نُلاحِظُ أن كَثيرًا من العُلماءِ لم يَنزلِقُوا إلى هذه الوَهدةِ، وهذا ما أحنَقَ ابنَ تَيميَّةَ فقال: إن عامَّةَ أهلِ الكَلامِ تارِكونَ لجِلدةِ السَّلفِ، مُعظِّمونَ لأهلِ الاتِّحادِ[٣]. وفي هذا الإطارِ يَنظرُ ابنُ عربي إلى كَثيرٍ من أَخلاقِهم الأُخرَى مِثلِ: تَنافُسِهم على الدُّنيا والمَناصِبِ، إلى الحَدِّ الذي جعَلَ أحَدَهم يُفتِي للسُّلطانِ بصِيامِ شَهرٍ من السَّنةِ بدلًا من رَمضانَ. وعلى الرَّغمِ من أن ابنَ عربي تَعرَّضَ للكَثيرِ منهم إلَّا أنَّه لم يُسارِعْ إلى تَكفيرِهم، بل كان عَطوفًا عليهم، وحَريصًا على بَيانِ وَجهِ الحَقِّ لهم، وهذا ما يَظهَرُ بوُضوحٍ من رِسالتِه إلى الإمامِ الرَّازي الذي يُحكَى عنه أنَّه قد رجَعَ عن مَنهجِ عِلمِ الكَلامِ، وهو أيضًا ما يُروَى عن الكَثيرينَ[٤]. ونَجِدُه يَفترِضُ عُذرَ صاحِبِ النَّظرِ عند استِيفائِه

(١) المرجع السابق.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٦، وانظر: «الأمر المحكم»: ١٢٣ب، شرح «رسالة تنزيه ابن عربي»: ورقة٦٧ب، «نقض المنطق»: ١٤٠، «تنبيه الغبي»: ٦٦-٦٨، «نعمة الذريعة»: ١١.

(٣) «نقض المنطق»: ١٤.

(٤) انظر: «شذرات الذهب»: ٥/ ١٩٦، مقال قاسم عن موقفه من أهل الظاهر في «حوليات دار

المَجهودَ، يَقولُ مُعلِّقًا على قَولِه تعالى ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ ﴾: «فافهَمْ هذه الإشارةَ، فإنَّ الشُّبهةَ تَأتِي في صُورةِ البُرهانِ، فهذا ذَمٌّ للمُقلِّدةِ، لا لأصحابِ النَّظرِ وإن أَخطَأوا»(١). ويَعترِفُ لهم بالإيمانِ والتَّوحيدِ فيَقولُ: «... وكلا الطَّائفتينِ صاحِبُ التَّوحيدِ»(٢). ويَعترِفُ بمَجهودِ المُتقدِّمينَ من المُتكلِّمينَ، وتَأدُّبِهم مع الحَقِّ بخِلافِ المُتأخِّرينَ، يَقولُ مُعلِّقًا على القَدحِ في دَلالةِ ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ ﴾ قائلًا: «وما ذهَبَ إلى هذا إلَّا المُتأخِّرونَ من المُتكلِّمينَ، النَّاظِرينَ في هذا الشَّأنِ، وأمَّا المُتقدِّمونَ كأبي حامدٍ وإمامِ الحَرمينِ وأبي إسحاقَ الإسفراييني والشَّيخِ أبي الحَسنِ، فما عَرَّجوا عن هذه الدَّلالةِ، وسَعَوا في تَقريرِها، وأبانُوا عن استِقامتِها أدَبًا مع اللهِ تعالى، وعِلمًا بمَوضعِ الدَّلالةِ فيها»(٣)، وهو المَجهودُ الذي كان له أثَرٌ في الدِّفاعِ عن الإسلامِ وكان سَببًا في انتِشارِه، ولذلك نَراه يَقولُ بالحاجةِ إلى الكَلامِ، فيَقولُ بعد استِعراضِ أَنواعِ العُلومِ: «... والذي نَحتاجُ إليه من فُصولِ هذه الأجناسِ فَصلانِ: فَصلٌ يَدخُلُ تحت جِنسِ النَّظرِ، وهو عِلمُ الكَلامِ، ونَوعٌ آخَرُ يَدخُلُ تحت جِنسِ الخَبرِ وهو الشَّرعُ...»(٤)، ولكنَّه يَنصَحُ بذَكاءِ المُعلمِ، بالتَّفرقةِ بين مَن يَنفَعُه هذا النَّوعُ من العِلمِ وبين مَن يَضرُّه، فيَقولُ:

والعِلمُ الذي يَعُمُّ كُلَّ إنسانٍ في الحالِ عند البُلوغِ... وشُروطُه من الإسلامِ

العلوم»: ٦٥، «قرامطة العراق»: ١٩٢-١٩٧، «الفتوحات»: ٤/ ٤٩٦، «كتاب الياء»: ٢١، = =«الفناء في المشاهدة»: ٣-٤، ٧-٨، «التجليات»: ٥٣، «الفرقان»: ٩٧، «نعمة الذريعة»: ورقة ١ ب. «رسالة إلى الإمام الرازي» ط الهند.

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٧١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٦٠، أي الأشاعرة والمعتزلة.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٨-٢٨٩، وانظر في فكرة التوحيد الخصبة هذا البحث: ٣/ ١٧٤-١٧٥.

(٤) «مواقع النجوم»: ٣٣.

وسَلامةُ العَقلِ: عِلمُ العَقائدِ بواضِحاتِ الأدِلَّةِ، إن كانت فِطرتُه تُعطِي الأدِلَّةَ والنجح فيه، ومن لم يَكُنْ ذلك في فِطرتِه، وكان جامِدًا يُخافُ عليه إن فُتِحَ له بابُ النَّظرِ لإيرادِ الشُّبهاتِ المُلحِدةِ، فمِثلُ ذلك يُعطَى العَقائدَ تَقليدًا، مُسلَّمةً، ويُزجَرُ عن النَّظرِ إن أرادَه في ذلك العِلمِ بأَشدِّ الزَّجرِ(١)، ولذلك رَأَيناه يَقولُ بأنَّه يَكفِي في المِصرِ منه واحِدٌ بارِعٌ فيه. ونرَاه أخيرًا مُقدِّرًا للمُعتزِلةِ والأشاعرةِ على وَجهِ العُمومِ بالمُقارَنةِ إلى الفَلاسِفةِ؛ لأنَّهم مُسلِمونَ مُعتَقِدونَ بالنَّصِّ أوَّلًا، ولذلك كان خَطؤُهم في الفُروعِ، لا القَصدِ في الذَّبِّ عن الدِّينِ، وإن أَسرَفُوا في استِعمالِ أداةٍ قَليلةِ الغِناءِ قد تَنقلِبُ عليهم(٢).

بعد هذا الاستِعراضِ لنَظرةِ ابنِ عربي النَّقديةِ لمَنهجِ عِلمِ الكَلامِ والمُتكلِّمينَ بَقِيت لدَينا قَضيةٌ هامَّةٌ، وهي: بَيانُ مَدَى تَأثيرِ مَذهبِه الصُّوفيِّ، وخاصَّةً من النَّاحيةِ الرَّمزيَّةِ، بقَضايَا عِلمِ الكَلامِ، وسوف يَكونُ حَديثُنا عن ذلك مُجرَّدَ مُقارَنةٍ بين ابنِ عربي والمَذاهبِ ككُلٍّ؛ لأنَّنا تَناوَلنا القَضايَا التَّفصيليةَ في مُناسباتِها الخاصَّةِ.

وقد وقَفَ الباحِثونَ أمامَ هذا السُّؤالِ مَوقِفًا كثيرَ التَّضارُبِ، فقد ذهَبَ الدُّكتور «النَّشارُ» مُتأثِّرًا بعفيفي كُلِّيةً، إلى تَأثُّرِه بالمُعتزِلةِ في الصِّفاتِ؛ لإنكارِه عِبارةَ الأشعَريةِ: لا هي عَينُ الذَّاتِ ولا غَيرُ الذَّاتِ(٣). ويَمضِي الدُّكتور «مَدكورُ» إلى تَعدادِ آراءِ المُتكلِّمينَ بين العَواملِ الأساسيةِ التي أثَّرت في بناءِ مَذهبِه(٤)، أمَّا عفيفي فكان أكثَرَ تَفصيلاً: فإلى جانبِ مَسألةِ الصِّفاتِ السَّالِفةِ، يرَى أن رَأيَه في الوَحدةِ والكَثرةِ، وهو لُبُّ مَذهبِه في وَحدةِ الوُجودِ، صُورةٌ

(١) «مواقع النجوم»: ٥١.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٢١-٥٢٧.

(٣) «فيدون»: ٢٢-٢٤.

(٤) «الكتاب التذكاري»: حـ- ط.

أُخرَى لرَأيِ الأشاعِرةِ في الجَواهرِ والأعراضِ، وأنَّه يَميلُ في مَسألةِ القدَرِ إلى رَأيِ الأشاعِرةِ[١]: أمَّا «القارِي والصَّفديُّ والفَيروزآباديُّ والشَّعرانيُّ» فيَذهَبونَ إلى أن عَقيدتَه هي عَقيدةُ الأشعرِيِّ، أو على حَدِّ تَعبيرِ الأخيرِ «عَقيدةُ أهلِ السُّنةِ والجَماعةِ»، ويُلاحَظُ أن ابنَ الأهدَلِ لم يَرَ فيه سوَى فَيلسوفٍ، وسائرِ الطَّوائفِ المُنحرِفةِ التي ليس لها احتِرامُ المُعتزِلةِ أو الأشعَريةِ[٢]، ويَبدُو أنَّهم اعتمدوا، فقد كان كَلامُهم عامًّا على مُلاحَظةِ جَمعِه بين المَعقولِ والمَنقولِ، وقُدرتِه الفائقةِ على ذلك، وقد امتَلأت كُتبُه بمُناقشةِ المُتكلِّمينَ، واصطَنَعَ مَنهجَهم أحيانًا في المُناقشةِ، كما صرَّحَ هو بذلك، وتُنبِئُ كُتبُه بأنَّه كان على عِلمٍ غَزيرٍ بدَقائقِ الكَلامِ ومَقالاتِ طَوائفِه، وممَّا يَدُلُّ دَلالةً واضِحةً على ذلك أن قَضايَا هذا العِلمِ كانت حاضِرةً في ذِهنِه، حتَّى في كَلامِه على الاعتِبارِ الرَّمزيِّ للعِباداتِ[٣]، ولكنَّ الباحِثَ يرَى أن كُلَّ هذه الأحكامِ فيها الكَثيرُ من مُجانبةِ الصَّوابِ، فليس صَحيحًا أن ابنَ عربي يَتفِقُ مع المُعتزِلةِ في القَولِ بأنَّ الصِّفاتِ عَينُ الذَّاتِ، بل يَذهَبُ مَذهبًا خاصًّا به بَعيدًا عن المُعتزِلةِ والأشاعِرةِ، وهو القَولُ بأنَّها نسبٌ بين الذَّاتِ والمُمكِناتِ، كما نَجِدُه يُخالِفُهم في كَثيرٍ من المَسائلِ مِثلِ: الرُّؤيةِ، والفِعلِ[٤]. ولكنَّنا نُلاحِظُ أنَّه يَأخُذُ من المُعتزِلةِ نَظريةَ كَونِ المَعدومِ شَيئًا مع التَّعجُّبِ من الأشاعِرةِ المُنكِرينَ، وذلك في نَظريتِه في أَعيانِ العالَمِ الثَّابتةِ التي سيَكونُ لها شَأنٌ كَبيرٌ في مَذهبِه الرَّمزيِّ، ولكنَّه يُعطِيها أبعادًا أكثرَ بكَثيرٍ ممَّا عند المُعتزِلةِ، تَكادُ تَقرُبُ به من النَّظريةِ الرَّمزيَّةِ عند «أفلاطون»، وأعنِي بها نَظريةَ

(١) «من أين استقى»: ٣٧ وما بعدها.

(٢) «الكبريت الأحمر»: ٤-٥، «الدر الثمين»: ٧٢-٧٣، وانظر الفصل الأول، ومقال عفيفي في تراث الإنسانية، وموقفه من الفلاسفة فيما يلي، ٤١٩-٤٣٢.

(٣) انظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ١/ ٣٤٠، ١٤١، ٣٩٦، ٢/ ١٥٨.

(٤) «الفتوحات»: ٧/ ٦٣٠، «الفصوص»: ٢/ ١٢٦، وهذا البحث: ٣/ ٦٥-٧٣،٨٥-٩٤،٥٥٩.

المثلِ. كما تَذهَبُ بَعضُ نُصوصِه إلى تَصويبِ رَأيِهم في إنفاذِ الوَعيدِ وإيلامِ البَريءِ، وإن عَرَضَ ذلك بطَريقةٍ جَدليةٍ تَمنَعُنا من اعتِمادِه رأيًا حاسِمًا له[1]، ومع ذلك فقد وُجِدَ مَن يَقولُ بأنَّه أَشعرِيٌّ، كما سبَقَت الإشارةُ، ونحن نرَى أنَّه يَنبغِي أن نَعترِفَ بأنَّه أكثَرُ تَعاطُفًا مع الأشاعِرةِ، كما سنَجدُ في مُعظمِ القضايا في هذا البَحثِ: في السَّببيةِ، والرُّؤيةِ، والخَلقِ الدَّائمِ، والأُمورِ الأُخرَويةِ... الخ، ولذلك سنَجِدُه يُسمِّيهم أحيانًا كما يُسمُّونَ أَنفُسَهم بـ «أهلِ السُّنةِ، أهلِ الحَقِّ»[2]. ويَرجِعُ هذا إلى أن الأَشعريةَ تُعتَبرُ بالفِعلِ أقرَبَ المَذاهبِ إلى التِزامِ الصُّوفيَّةِ بالشَّريعةِ ونُصوصِها، كما أن هذه المَدرسةَ تُعتَبرُ مُساعِدةً له في إرساءِ أساسِ الرَّمزيَّةِ، وهو التَّجلِّي الذي تُثبِتُه بالرُّؤيةِ، ولكنَّها لن تَرضَى بطَبيعةِ الحالِ عن تَعميمِ هذا التَّجلِّي، وهو سِمةُ نَظريتِه الرَّمزيَّةِ الشَّامِلةِ كما قدَّمنا. ولن تَرضَى بالقَولِ بالوُجودِ الواحِدِ، ولا بإدانةِ عَقائدِها مع غَيرِها بأنَّها مَخلوقةٌ بالعَقلِ، وأنَّهم أَصحابُ عَلاماتٍ وأَغراضٍ وطَبعٍ لا حَقيقةٍ[3].

وخُلاصةُ القَولِ: إن ابنَ عربي كان يُدرِكُ الصِّبغةَ الحَميمةَ بينه- مع الصُّوفيَّةِ- وبين الأشاعِرةِ، وإن أدرَكَ في نَفسِ الوَقتِ نَفسَ الصِّبغةَ مع بَعضِ الفَلاسِفةِ، ولكن مع عَدمِ إهمالِ العَداوةِ الفِكريةِ بين هؤلاء وبين الصُّوفيَّةِ، يَقولُ: «... لو كان صاحِبُ الكِتابِ مُؤمِنًا بكُلِّ كِتابٍ ما ضَلَّ أبدًا، ولكن آمَنَ ببَعضٍ وكفَرَ ببَعضٍ... وبهذه المَثابةِ هم أَصحابُ عِلمِ الرُّسومِ، وأكثَرُ أَهلِ النَّظرِ الفِكريِّ من الفَلاسِفةِ وأَصحابِ الكَلامِ، يُصدِّقونَ ببَعضِ ما يَأتِي به أَولياءُ اللهِ،

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٩٠، وانظر: ١/ ٢٥١، «مشاهد الأسرار القدسية»: ورقة١٨٢ب-١٨٢ ب، ومن هذا البحث: ٣/ ٣٥٣-٣٧٨،٣٧٨-٤٢٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٧١، ١٨٨، ٣٩٦.

(٣) «كتاب الياء»: ٢١، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٨٢-٢٨٣ب، «الفتوحات»: ١/ ١٨٨، ٣٢٥، ٣/ ٢٧٤، ٤٠١-٤٠٣.

ممَّا يَتحَقَّقونَ به من المَواجيدِ والأسرارِ التي شاهَدُوها ووَجَدوها، فما وافَقَ نَظرَهم وعِلمَهم صَدَّقوا به، وما لم يُوافِقْ نَظرَهم وعِلمَهم رَدُّوه وأنكَرُوه، وقالُوا: هذا باطِلٌ لمُخالَفةِ دَليلِنا. ولعلَّ دَليلَ هذا المِسكينِ لم يَكمُلْ أَركانُه، وهو يَتخيَّلُ أنَّه كامِلٌ، فهلَّا سلَّمَ هذا القَولَ لصاحِبِه، ولا يَلزَمُ التَّصديقُ، فكان يَجنِي نَظرةَ التَّسليمِ، وأنا واللهِ، أخافُ على المُنكِرِينَ على هذه الطَّائفةِ، وقد قال بَعضُهم: مَن قعَدَ معهم، يَعنِي مع أهلِ الحَقائقِ الصُّوفيَّةِ، وخالَفَهم في شَيءٍ ممَّا يَتحقَّقونَ به، نَزَع اللهُ نُورَ الإيمانِ من قَلبِه[1].

وفيما يَلي نَتناوَلُ التَّصفيةَ كطَريقٍ للمَعرِفةِ، وحَديثُها عن ابنِ عربي حَديثٌ خِصبٌ وخَطيرٌ.

٨ – التَّصفيةُ كطَريقٍ للمَعرِفةِ:

وإنَّما قلنا: إن الحَديثَ عنها غَزيرٌ وخَطيرٌ، لأنَّها تَرتبِطُ بزَوايا مُتعدِّدةٍ، وتُثيرُ كَثيرًا من القَضايا، بالإضافةِ إلى أنَّها تُعتَبرُ الأرضيةَ التي يَقِفُ عليها التَّصوُّفُ، إن صَحَّ التَّعبيرُ. ونَستطِيعُ أن نُجمِلَ تلك القَضايا، مع مُلاحَظةِ تَفرُّعِها إلى قَضايا هامَّةٍ ومُتعدِّدةٍ فيما يلي: البِناءُ الفَنيُّ للطَّريقِ، والمُجاهَدةُ ووَسائِلُها، وأَنواعُ العِبادةِ وأهدافُها، والتَّفرِقةُ بين التَّصفيةِ الشَّرعيةِ والتَّصفيةِ الفَلسَفيةِ والباطِنيةِ، والعِلمُ الأُميُّ، ومَوقِفُ ابنِ عربي من الاتِّجاهِ الباطنيِّ الرَّمزيِّ في تَناوُلِ العِباداتِ.

(أ) البِناءُ الفَنيُّ للطَّريقِ:

وهنا نَجِدُ ابنَ عربي أكثرَ تَحقيقًا وغَزارةً من سابِقيه، فبينما اقتصَرَ المُؤلِّفونَ في التَّصوُّفِ على الحَديثِ عن المَقاماتِ والأحوالِ بصُورةٍ أَساسيةٍ ومُجمَلةٍ، كما فعَلَ القُشيريُّ مثلًا في رِسالتِه، والسُّهرَوَرديُّ في عوارِفِ المَعارفِ، نرَاه يُقدِّمُ

(١) «الفناء في المشاهدة»: ٧-٨. قائل هذا «رويم»، سفر: ١/ ٣٤١، وانظر: «القشيرية»: ١١٧.

لنا بصُورةٍ مُوسَّعةٍ: المَقاماتِ والأحوالَ والمَنازِلَ، والمُنازَلاتِ، والمَواطِنَ، والمَساكِنَ، والمَواقِفَ، والمَكانَ، أو «مقام لا مقام»، وهو «المَقامُ المُحمَّديُّ» الذي يُضيفُ مَرحلةَ التَّفوقِ والتَّسامِي على هذه المَقاماتِ. كما يَتميَّزُ ابنُ عربي في الحَديثِ عن هذا التَّكوينِ: بغَزارةِ ما يُقدِّمُه من مَعلوماتٍ وتَقسيماتٍ، وعُمقِ تَناوُلِه الذي يَرتفِعُ بهذه المَفاهيمِ إلى المُستوَى الرَّمزيِّ، والمُستوَى المِيتافيزيقيِّ السَّامي، بطَريقةٍ تَدعو إلى الدَّهشةِ والإعجابِ. أمَّا «المَقامُ» فيُراعِي فيه ابنُ عربي زَوايا مُتعدِّدةً: أُولاها ما يَرمُزُ إليه معنَى المَقامِ، أي: إتقانُ العَملِ بما أمَرَ به الحَقُّ حتَّى تَكونَ الأعمالُ صُورًا حيَّةً، يَقولُ: إن المَقاماتِ مَكاسِبُ، وهي استِيفاءُ الحُقوقِ المَرسومةِ شَرعًا على التَّمامِ، كما قيل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، فأقامُوا نَشأتَها صُورةً كامِلةً...[١]، والزَّاويةُ الثَّانيةُ: العِلمُ المُتعلِّقُ به، إذ يَقولُ: «العِلمُ أشرَفُ المَقاماتِ، والحُبُّ أشرَفُ الأحوالِ»[٢]، كذلك إذا نَظَرنا إلى العَلاقةِ بين الحَقِّ والخَلقِ، وهي عَلاقةُ عُبوديةٍ، كانت المَقاماتُ ثَلاثةً تَشمَلُ مَراتِبَ الكَونِ كُلِّه، يَقولُ: «وكُلُّ مَقامٍ، فإمَّا إلهيٌّ أو رَبَّانيٌّ أو رَحمانيٌّ، غَيرُ هذه الثَّلاثةِ لا يَكونُ، وهي تَعُمُّ جَميعَ الحَضراتِ، وعليها يَدورُ الوُجودُ، وبها تَنزَّلت الكُتبُ، وإليها تَرتقِي المَعارِجُ، والمُهيمِنُ عليها ثَلاثةُ أسماءٍ إلهيةٌ: اللهُ، والرَّبُّ، والرَّحمنُ، ومَن حكَّمَ اسمًا من الأسماءِ الإلهيةِ يُنعَتُ به في ذلك الوَقتِ»[٣].

وقد عالَجَ ابنُ عربي هذه المَقاماتِ بغزارةٍ في «الفُتوحاتِ المَكيةِ» تحت عُنوانِ المُعامَلاتِ. ولكنَّ أهَمَّ النِّقاطِ التي يَنفرِدُ بها حَديثُه في نِهايةِ كُلِّ مَقامٍ عن تَركِ هذا المَقامِ، ويَضعُ لهذا قاعِدةً تُزيلُ الغُموضَ النَّاشِئَ عن تَوهُّمِ تَركِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٥-٣٨٦، وانظر: «مواقع النجوم»: ١٧-١٩، ٤٩-٥٠، ٧٢، ٨٧.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٤٤٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٧٦.

الأخلاقِ، فيَقولُ: «وأنا أُعطِيك أصلًا مُطردًا في كُلِّ ما أذكُرُه من تَركِ كُلِّ ما تُثبِتُه: إنَّا نُريدُ بذلك تَركَ شُهودِه لا تَركَ أثرِه، فإنَّ حُكمَه لا يَتمكَّنُ أن يُقالَ فيه: «ليس». فإنَّه مَوجودٌ مَشهودٌ لكُلِّ عَينٍ، فعلى هذا تَأخُذُ كُلَّ ما أذكُرُه في هذا الكِتابِ من التُّروكِ، فاعلَمْ ذلك»[١].

وأمَّا الحالُ فيُراعِي فيه ابنُ عربي أنَّه مَوهِبةٌ من الحَقِّ، وليس مُكتسَبًا على أثَرِ العَملِ، فالتَّلازُمُ غَيرُ ضَروريٍّ، وأنَّه لا يَدومُ خِلافًا لمَن قال بذلك من أمثالِ «أبي سليمانَ الدنبلي»، كما يُراعِي قُوَّتَه التَّأثيريةَ بالهِمَّةِ، يَقولُ ابنُ عربي: «الأَحوالُ نَتائجُ أَذكارِ القُلوبِ»[٢]. ويَقولُ: «الحالُ عند الطَّائفةِ ما يَرِدُ على القَلبِ من غَيرِ تَعمُّلٍ ولا اجتِلابٍ، فتَتغيَّرُ صِفاتُ صاحِبِه له، واختُلِفَ في دَوامِه: فمنهم مَن قال بدَوامِه، ومنهم مَن منَعَ دَوامَه، وأنَّه لا بَقاءَ له سوى زَمانِ وُجودِه، كالعَربِ عند المُتكلِّمينَ، وهو عند الشَّيخِ نَعتٌ إلهيٌّ من «أَفعالِه وتَوجُّهاتِه على كائناتِه»، وسوف تَكونُ القَضيةُ لها أثَرُها الخَطيرُ في نَظريتِه في التَّغيُّرِ المُستمِرِّ، أو القَولِ بالخَلقِ الدَّائمِ، الرَّامِزةِ لانعِكاسِ الشُّئونِ الإلهيَّةِ، ولذلك نَراه يَنظرُ إليه على أنَّه «تَمكينٌ في التَّلوينِ» على حَدِّ تَعبيرِه، ومن الواضِحِ أنَّه يُصبِحُ حينئذٍ رَمزًا للحالِ أو الشَّأنِ الإلهيِّ[٣].

وأمَّا المَنزِلُ، فيُعرِّفُه قائلًا: «المَنزِلُ عِبارةٌ عن المَقامِ الذي يَنزِلُ الحَقُّ فيه إليك، أو تَنزِلُ أنت فيه عليه، ولتعلَمَ الفَرقَ بين «إليك» و«عليه». ويُفرِّقُ بينه وبين المُصطَلحينِ الصُّوفيينِ: «المَوطنِ والمَسكنِ»، مُستغِلًّا فِكرةَ الثَّباتِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٢٣، ٣٨٥، وانظر: ١/ ١٣-١٠٤، «الأمر المحكم»: ورقة١٢٣أ.

(٢) «العبادلة»: ٦٣، وعن الحال انظر: «القشيرية»: ١٩٣-١٩٥.

(٣) انظر في هذه القضية الخصبة «الفتوحات»: ١/ ٤٧٣، ٢/٥٠٢، ٢٨٦، ٣١٩، ٣٥٨، ٤/ ٣٥، ٤٧.

والتَّغيُّرِ، قائلًا: «اعلَمْ أن المَنازِلَ لا يَنطلِقُ عليها هذا الاسمُ عند النُّزولِ فيها، فإن أقامَ فيها ولم يَنتقِلْ عنها حدَثَ لها اسمُ المَوطِنِ لاستِيطانِه فيها، واسمُ المَسكنِ لسُكونِه إليها».

ويَتصوَّرُ ابنُ عربي هذا على ضَوءِ اللِّقاءِ المَعنويِّ، أو الشُّعورِ بالقُربِ، لأنَّه يُحدِّثُنا هنا عن الأسماءِ الإلهيةِ، وهي الصِّلةُ بين الحَقِّ والعَبدِ، ذِكرًا وفِعلًا وأثَرًا، يَقولُ: «فما دامَ العارِفُ مُصطحِبًا لاسمٍ واحِدٍ إلهيٍّ مع اختِلافِ تَصرُّفٍ فيه، كان مَوطِنًا له من حيث الجُملةُ»[1].

والمُنازَلةُ يُلاحِظُ فيها ابنُ عربي معنًى دَقيقًا، ليُفرِّقَ بينها وبين المَنزِلِ، وهذا الفَرقُ هو ما يُلاحَظُ من الطَّرَفينِ معًا، واللِّقاءُ في غَيرِ ما هو مَفروضٌ نَظريًّا، فيَقولُ: «المُنازَلةُ أن يُريدَ هو النُّزولَ إليك، ويَجعَلَ في قَلبِك طَلَبَ النُّزولِ عليه، فتَتحرَّكَ الهِمَّةُ حَركةً رُوحيةً لَطيفةً للنُّزولِ عليه، فيَقَعَ الاجتِماعُ به بين نُزولَينِ: نُزولٍ منك عليه قبل أن تَبلُغَ المَنزِلَ، ونُزولٍ منك إليك، أي: تَوجُّهُ اسمٍ إلهيٍّ قبل أن يَبلُغَ المَنزِلَ، فوُقوعُ هذا الاجتِماعِ في غَيرِ المَنزِلينِ يُسمَّى مُنازَلةً»[2].

ويُعمِّمُ ابنُ عربي فَلسَفتَه في المُنازَلةِ ليَعلوَ بها إلى مَرتبةِ الرَّمزِ، فكُلُّ عَلاقةٍ مُنازَلةٌ، ومن ثَم كانت «المُنازَلةُ الأصليةُ» هي الإيجادَ، وكانت حَضرةً أو ما يُسمِّيه «المُنازَلاتِ الخِطابيةَ»، أو «حَضرةَ اللسنِ»، وتَعتمِدُ الفِكرةُ عُمومًا على فِكرةِ الخَيالِ الذي له ضَربٌ من الوُجودِ، إذ فيه تَتِمُّ كُلُّ ضُروبِ اللِّقاءاتِ، وعلى هذا الضَّوءِ نَستطِيعُ أن نَفهَمَ قَولَه: «فالمُنازَلاتُ كُلُّها بَرزخيةٌ بين الأوَّلِ والآخرِ والظَّاهرِ والباطِنِ، وصُورِ العالمِ وصُورِ التَّجلِّي»[3]. وقَولَه: «حَدُّ المُنازَلاتِ من

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٧٨، وانظر: ٧٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٦، وانظر: ٢٣-٢٧، ٢/ ٥٧٧-٥٧٨.

العُلماءِ إلى الأرضِ وما بينهما». وقَولَه: «فمهما فارَقتِ الصُّورةُ العَماءَ وفارَقت الصُّورةُ الإنسانيةُ الباطِنةُ الأرضَ، ثم التَقَتا: فتلك المُنازَلةُ. فإن وَصَلت إلى العَماءِ أو جاءَها الأمرُ إلى الأرضِ فذلك نُزولٌ لا مُنازَلةٌ، والمَحَلُّ الذي فيه الاجتِماعُ مَنزِلٌ[1]، أمَّا «مَقامُ لا مَقام»، أو المَكانُ أو المَقامُ الإلهيُّ، أو المَقامُ المُحمَّديُّ، فهو ارتِفاعٌ إلى أسمَى مَرتبةٍ، مَرتبةِ الإطلاقِ، أو ما فوق الجَمالِ والجَلالِ، إذا أخَذنا في الاعتِبارِ ارتِباطَ المَقاماتِ بالأسماءِ الإلهيةِ التي تَنقسِمُ إلى هذين القِسمَينِ. وفِكرتُه عند ابنِ عربي أَساسيةٌ وشَديدةُ العُمقِ من الوِجهةِ الرَّمزيَّةِ، فهو مَركزُ الدائرةِ ونُقطةُ التِقاءِ قُطرَيها.

ورَمزيةُ الدائرةِ كما عَلِمنا تَتصِلُ بالنَّاحيتينِ الوُجوديةِ والمَعرفيةِ، وهو الوَجهُ الخاصُّ، أو العَلاقةُ الخاصَّةُ بين الحَقِّ والخَلقِ، ومنها الشُّهودُ والوُجودُ... الخ. ولكَونِه أعلى كمالٍ جعَلَه ابنُ عربي للأولياءِ المُتأثِّرينَ بمحمَّدٍ ﷺ اضطُرِرنا إلى الحَديثِ عنه في مُناسباتٍ مُتعدِّدةٍ، ولا سيما عند حَديثِنا التَّالي عن مَصدرِ المَعرفةِ والوراثةِ، وغَيرِ ذلك من المَواضعِ. هذا فيما يَتعَلَّقُ بمَراحلِ الطَّريقِ، أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بمَن يَقومُونَ بالعَمليةِ الصُّوفيَّةِ ذاتِها، فيَتكوَّنُ الطَّريقُ من: الشَّيخِ المُرشِدِ خِلالَ مَراحلِ الطَّريقِ، والمُريدِ الذي تَجمَّعت هِمَّتُه في طَلَبِ الوُصولِ إلى أعلى المَقاماتِ الرُّوحيةِ.

وتَكوينُ هذه العَلاقةِ كان لدَى الباحِثينَ مَحَلَّ أخذٍ وردٍّ من زَوايا مُتعدِّدةٍ: الاعتِرافِ بالطَّريقةِ ذاتِها، كيفيةِ انتِقالِ الحالِ الرُّوحيِّ اللَّازمِ للسَّيرِ والسَّعيِ في الطَّريقِ، ووَسائلِه الرَّمزيَّةِ، وخاصَّةً ذلك الرَّمزَ الأساسيَّ، وأعنِي به الخِرقةَ.

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالأوَّلِ فقد أشَرنا فيما سبَقَ إلى قَبولِ البَعضِ لها ورَفضِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٤، وفن المنازل وخصوبتها الغزيزة انظر: «مواقع النجوم»: ٧٢، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٧٠، «الفتوحات»: ٢/ ١٥٩.

الآخَرينَ، على الرَّغمِ من أن ابنَ عربي لا يرَى فيها سوى الشَّريعةِ المُنتِجةِ للنَّتائجِ الرُّوحيةِ، وقد مَرَّ بنا تَعريفُنا للطَّريقةِ بأنَّها: «عِبارةٌ عن مَراسِمِ اللهِ تعالى المَشروعةِ التي لا رُخصةَ فيها»[١]، وسوف نُوفِّي الأمرَ حَقَّه بعد قَليلٍ.

وأمَّا فيما يَتعلَّقُ بالثَّانيةِ، فهو يَتناوَلُها من جَميعِ جَوانبِها: جانِبِ ضَرورةِ وُجودِ الشَّيخِ البَصيرِ بالطَّريقِ ومَخاطِرِه وخَواصِّه، ليَقومَ بعَمليةِ الإرشادِ ووَصفِ الدَّواءِ للأمراضِ النَّفسيةِ؛ ولهذا لا بُدَّ من الانقِيادِ للشَّيخِ كما يَنقادُ المَيِّتُ لغاسِلِه، أو كالأُنثَى الكامِلةِ حين تَرمُزُ للانفِعاليةِ، فإنَّه بدونِ ذلك وإن فتَحَ للنَّفسِ «في لَطائفِ المُشاهدةِ ودُروبِ المُكاشفةِ لم تَزُلْ بذلك عن رُعونتِها».

وبهذا نُلاحِظُ أن العَلاقةَ للكمالِ، لا للضَّرورةِ القُصوَى: فالإيمانُ ونَتائجُه ليست مَحصورةً في الطَّريقِ، على عَكسِ ما يَتوهَّمُ البَعضُ، وإن كان الكَمالُ المَخصوصُ مَطلوبًا[٢]، وليس الاستِسلامُ هنا إلى حَدِّ الطَّاعةِ في المَعصيةِ كما يرَى البَعضُ، بل في حُدودِ ما شرَعَ، فإنَّ الشَّيخَ لا يَأمُرُ بمَعصيةٍ إذا كان شَيخًا حقًّا، وكأنَّ ابنَ عربي بهذا يرَى أن القَضيةَ يَنبغِي ألَّا تَكونَ مَطروحةً أصلًا[٣]، وهذا الدَّورُ يَستمِرُّ إلى حَدٍّ مُعيَّنٍ، يَبلُغُ فيه المُريدُ مَرحلةً يَعرِفُ فيها أن الحَقَّ هو المُربِّي الأصليُّ، سواءٌ في رَمزِ الشَّيخِ «أو في مَرحلةِ الكَشفِ الاعتِصاميِّ»، الذي يَمضِي إليه بعد ذلك، أي: إلى مَرحلةِ المَعرفةِ المُباشرةِ[٤]، وللشَّيخِ عند ابنِ عربي قُدرةٌ على نَقلِ المُريدِ من حالٍ ناقِصٍ إلى حالٍ أسمَى بقُوَّةِ هِمَّتِه. وذلك مَشروطٌ باستِعدادِ المُريدِ، هذا الاستِعدادُ الذي يَتخِذُ صُورةَ الهِمَّةِ فيُؤثِّرُ

(١) اصطلاحات: مادة الطريقة، مخطوط دار الكتب: ٧٦٤، «تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي»: ٢٥٩.

(٢) «مواقع النجوم»: ٥٣، ١٥١-١٥٢، كأنهما لابد للمريد منه: ٤٢-٤٣، «الفتوحات»: ٣/ ١٩، انظر مقال توفيق الطويل في «الكتاب التذكاري».

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٩٠، ١٩٤، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٣ أ، ١٢٧ أ.

(٤) «مواقع النجوم»: ٥٣، شرح «روحية الشيخ على الكردي»: ورقة ١ أ-٣ ب.

في الشَّيخِ الذي يَمنَحُه اللهُ ما يُريدُ هذا المُريدُ من المَعارِفِ والأحوالِ، يَقولُ: «فالمُريدُ هو شَيخُ الشَّيخِ بالحالِ، والشَّيخُ هو شَيخُ المُريدِ بالقَولِ والتَّربيةِ»[١]. ولا يَقتصِرُ هذا التَّأثيرُ العَكسيُّ عند ابنِ عربي على هذا، بل قد يَكتسِبُ الشَّيخُ من المُريدِ أَحوالًا ومَعارِفَ، ولكن في أحوالٍ نادِرةٍ، وهذا ما حدَثَ بالنِّسبةِ لابنِ عربي نَفسِه، إذ كان ذا نُبوغٍ رُوحيٍّ مُبكِّرٍ، وبَصيرةٍ نَفَّاذةٍ، يَقولُ عن شَيخِه أبي يَعقوبَ يُوسفَ بنِ يَخلفَ الكُوميِّ: «وما راضَني أحَدٌ من مَشايخي سواه، فانتفَعتُ به في الرِّياضةِ، وانتفَعَ بي في مَواجيدِه، فكان لي تِلميذًا وأُستاذًا، وكُنتُ له مِثلَ ذلك، وكان النَّاسُ يَتعجَّبونَ من ذلك، ولا يَعرِفُ واحِدٌ منهم ذلك، وذلك سنةَ ستٍّ وثمانينَ وخَمسِ مئةٍ، فإنَّه كان قد تَقدَّم فتحي على رياضَتي، وهو مَقامٌ خَطيرٌ»[٢]. ويَتخِذُ تَأثيرُ الشَّيخِ صُورًا ورُموزًا مُتعدِّدةً، ولكنَّ أَهَمَّ رَمزٍ هو الخِرقةُ الصُّوفيَّةُ، وليست لها عند ابنِ عربي سوى أَهميةٍ رَمزيةٍ، ويُرجِعُ ذلك إلى أنَّها سَببٌ من بين أسبابٍ، وإلى أن الخِرقةَ الحَقيقةَ هي التَّخلُّقُ والصِّلةُ الرُّوحيةُ، كما أنَّها تَقعُ في إطارِ الأسبابِ العاديةِ، وإطارِ قاعِدتِه العامَّةِ في أنَّه «ما في الوُجودِ نَفسٌ إلَّا وتَقبلُ تَأثيرَ نَفسٍ أُخرَى، يَقولُ الحَقُّ تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾. ويُعلِّقُ ابنُ عربي: «ولا أعَزَّ من نَفسِ الحَقِّ...»[٣]، وعلى هذا الضَّوءِ يُمكِنُ فَهمُ اعتِبارِ ابنِ عربي للخِرقةِ ورَمزيتِها ولِباسِه للخِرقةِ عن الخضرِ بطَريقةٍ مُباشرةٍ أو غَيرِ مُباشرةٍ، يَقولُ بعد استِعراضِه الطُّرقَ التي تَلقَّى منها الخِرقةَ: «وكُنتُ قبلَ ذلك لا أَقولُ بالخِرقةِ المَعروفةِ، فإنَّ الخِرقةَ عندنا إنَّما هي

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦١٦، ٢/ باب ٢٩٧، شرح «روحية الكردي»: ورقة ٣ب، «السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين»: ٧.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٠٧، البقرة: ١٨٦، وهو عمل ما يليق بجلال السعة، انظر من هذا البحث: ٣/ ٨٥-٩٤.

عِبارةٌ عن الصُّحبةِ والأدَبِ، والتَّخلُّقِ، ولهذا لا يُوجَدُ لِباسٌ مُتصِلٌ برَسولِ اللهِ ﷺ، ولكن تُوجَدُ: صُحبةٌ وأدَبٌ، وهو المُعبرُ عنه بِلِباسِ التَّقوَى، فجَرَت عادةُ أَصحابِ الأحوالِ إذا رَأَوا واحِدًا من أَصحابِهم عنده نَقصٌ في أمرٍ ما، وأرادوا أن يُكمِلُوا له حالَه: يَتحِدُ به هذا الشَّيخُ، فإذا اتَّحدَ به أخَذَ ذلك الثَّوبَ الذي عليه في حالِ ذلك الحالِ، ونَزَعه وأفرَغَه على الرَّجلِ الذي يُريدُ تَكمِلةَ حالِه، فيَسرِي فيه ذلك الحالُ، فيَكمُلُ له ذلك، فذلك هو اللِّباسُ المَعروفُ عندنا والمَنقولُ عن المُحقِّقينَ من شُيوخِنا[١]. وأخيرًا لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى الاختِلافِ بين ابنِ عربي والتَّصوُّفِ عُمومًا، وبين التَّشيُّعِ الذي لا يَرتضِي هذه العَلاقةَ بين الشَّيخِ والمُريدِ، والتَّنظيمِ الصُّوفيِّ على وَجهِ العُمومِ، لسَببٍ سِياسيٍّ، وهو التَّطاوُلُ على دَورِ الإمامِ[٢].

(ب) المُجاهَدةُ ووَسائلُها:

ووَسيلةُ الوُصولِ في هذا التَّكوينِ الصُّوفيِّ هي المُجاهَدةُ بوَسائلِها المُختلِفةِ، وهنا نرَى ابنَ عربي يَستخدِمُ مُصطلحاتٍ مُختلفةً كالمُجاهَدةِ والتَّزكيةِ والتَّصفيةِ، والأدبِ، والسَّفرِ، والسُّلوكِ، وكُلُّها تُؤدِّي نَفسَ المعنَى الذي يَتطلَّبُ من الإنسانِ «رَدعَ شَهواتِه، وقَهرَ أعدائِه» بالمُعامَلةِ الشَّرعيةِ، للوُصولِ إلى السَّعادةِ الأُخرَويةِ وما يَختصُّ به الصُّوفيَّةُ من فُنونِ المُشاهَدةِ[٣]. ويَرتفِعُ ابنُ عربي بالمُجاهَدةِ والمَعاني الأُخرَى إلى مُستوًى رَمزيٍّ مُتنوِّعٍ: فالمُجاهَدةُ أو السُّلوكُ تَتقلَّبُ في أدوارِها إلى أن تَبلُغَ مُستوَى الجِهادِ في الحَقِّ بمعنَى السُّلوكِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٨٦-١٨٧، وانظر: ١/ ١٥٢، وقارن «شهيدة العشق الإلهي»: ٧١-٧٢، وانظر «نسب الخرقة» في المقدمة.

(٢) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لكوربان: ٧٤، وانظر بعد قليل المقارنة بين التنظيم الصوفي والتنظيم الإسماعيلي: ٤٠٤-٤١٧.

(٣) «شرح الأسماء الحسنى»: ورقة ٧٦ب-٧٧أ، «الفتوحات»: ١/ ١٤٤، ٢/ ٤٨١.

في الحَقِّ، على ضَوءِ الوُجودِ المَعنويِّ الواحِدِ أو وَحدةِ الفِعلِ الإيجابيةِ، ولذلك كان لدَينا «المُجاهِدُ السَّالِكُ إلَّا سالِك»، والسَّفرُ الغَيبيُّ المَعنويُّ بأنواعِه التي لا تَكادُ تَتناهَى، كسَفرِ الواحِدِ في المَراتبِ المُختلِفةِ، والسَّفرِ الذي «يُسفِرُ عن أَخلاقِ الرِّجالِ، أو عن أَحوالِ العَينِ الثَّابتةِ التي تُسفِرُ فتُصبِحُ مَظهرًا أو رَمزًا، كما أصبَحَ لدَينا أيضًا التَّقوَى العِرفانيَّةُ، بمعنَى تَقوَى الحِجابِ والسِّترِ» الذي هو أمرٌ مَعنويٌّ، لأنَّ الحِجابَ عنده مُجرَّدُ معنًى لا حَقيقةٌ، وإلَّا لما قبِلَ التَّلاشِي من طَريقِ الكَشفِ. ولذلك كُلِّه كان أحَدُ مَعاني الرَّمزِ أو الإشارةِ عند ابنِ عربي أنَّه نِداءٌ على رَأسِ البُعدِ، وبَوحٌ بعَينِ العِلَّةِ[١]، سواءٌ كان بمعنَى الحِجابِ أو الانغِماسِ في الشَّهواتِ والذُّنوبِ المُبعِدةِ، ولكن كلُّ ذلك على ضَوءِ أدَبِ الحَقيقةِ، وهو التَّفرقةُ بين الحَقِّ والعَبدِ من أجلِ ثُنائيةِ الحَقائقِ[٢]، وقد أعطَانا ابنُ عربي مَعلوماتٍ غَزيرةً عن وَسائلِ هذه المُجاهَدةِ ومَراحلِ الطَّريقِ، كما أشَرنا عند الحَديثِ عن المَقاماتِ، وكان لكُلِّ واحِدةٍ منها جانِبان: الجانِبُ العِلميُّ المَعروفُ، والجانِبُ الرَّمزيُّ الذي يَتحدَّثُ فيه ابنُ عربي بلِسانِ الإشارةِ، وبَعضُ نُصوصِه تَحصُرُها في أُمَّهاتٍ، وخاصَّةً في «حِليةِ الأبدالِ» و«الفُتوحاتِ المَكيةِ»، وفيها يَتبَعُ ابنُ عربي غَيرَه أحيانًا: كأَربعةِ «المَكِّيِّ»، وهي الصَّمتُ، والجُوعُ، والسَّهرُ، والعُزلةُ، وقَولِ المُحاسِبيِّ عن مُحارَبةِ الهوَى والدُّنيا، والنَّفسِ، والشَّيطانِ. ويُحدِّثُنا أحيانًا عن تِسعةِ أُمورٍ يُبيِّنُها على أساسٍ من فَلسَفتِه في رَمزيةِ العَددِ حين يَقولُ عنها: «... إنَّها بَسائطُ العَددِ، فيَكونُ له- السَّالِك- في التَّوحيدِ إذا عَمِل بها قَدَمٌ راسِخةٌ؛ ولهذا جعَلَ اللهُ الأفلاكَ تِسعةَ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٣٣٦، وانظر: «الفتوحات»: ١/ ١٠١، ٦٥٣، ٢/ ٤٨، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٩، ٣٨٢- ٣٨٣، ٣/ ٥١٤-٥١٥، ٢/ ١١٩، ٤٥٧-٤٥٨، «كتاب الأسفار»: ٤٨-٤٩.

(٢) انظر الفقرة الخاصة بثنائية الحقائق في باب «الرمزية والعالم».

أَفلاكٍ، فانظُرْ ما ظَهَرَ من الحِكمةِ الإلهيةِ في الحَركاتِ التِّسعةِ، «أي: الإنتاجُ العالميُّ الكَونيُّ»، فاجعَلْ ما ظَهَرَ منها أربَعةً في ظاهِرِك وخَمسةً في باطِنِك: فالتي في ظاهِرِك الجُوعُ، والسَّهرُ، والصَّمتُ، والعُزلةُ، وأمَّا الخامِسةُ التي في باطِنِك فهي: الصِّدقُ، والتَّوكُّلُ والصَّبرُ، والعَزيمةُ واليَقينُ[1]، ولكنَّه يَنفرِدُ كما يُلاحَظُ بنَفسِه، بالشُّمولِ والنَّظرةِ الرَّمزيَّةِ حين يُحدِّدُ وَسائلَ المَعرِفةِ المُشارَ إليها فيما سبَقَ في سَبعِ مَسائلَ، وهي: العِلمُ بالحَقائقِ أو الأسماءِ الإلهيةِ، وبتَجلِّي الحَقِّ في الأشياءِ، وبخِطابِ الحَقِّ عِبادَه بأَلسنةِ المُكلَّفينَ، والكَمالِ والنَّقصِ في الوُجودِ، وبالخَيالِ المُتصِلِ والمُنفصِلِ، وبالأدويةِ والعِلَلِ، يَقولُ: «مَن عرَفَ هذه السَّبعَ مَسائلَ فقد حصَّلَ ما يُسمَّى مَعرِفةً، ويَندرِجُ في هذا ما قاله المُحاسِبيُّ وغَيرُه»[2].

ومن الواضِحِ أنَّه يَخلِطُ بين المَعرِفةِ والوَسيلةِ، كما يُلاحَظُ أنَّه يُحدِّثُنا أحيانًا عن الفَرائضِ والنَّوافلِ التي تُؤدِّي إلى أن يَكونَ الحَقُّ قُوَى العَبدِ، وكُلُّ ذلك يَلزَمُه اقتِرانُ الهِمَّةِ والصِّدقِ، فإنَّه بدونِهما لا إنتاجَ. وسوف يَأتِي لذلك مَزيدُ بَيانٍ[3].

وهنا نَرَى قَومَ لُوطٍ يَرمُزونَ للشَّهوةِ، كما يَرمُزُ لُوطٌ للهِمَّةِ الرُّوحيةِ، ويَنبغِي علينا أن نُشيرَ إلى أهَمِّ تلك الوَسائلِ، وخاصَّةً تلك الوَسائلَ التي تَدخُلُ في بابِ العِرفانِ والرَّمزِ، كالجِهادِ الباطِنِيِّ، التي أُثيرَ حولَها كَثيرٌ من الجَدلِ، كالجِهادِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٠، ٢٧٧-٢٧٨، وانظر عن المكي والمحاسبي: ٥٧٧-٥٨٥، في القضايا السادة المستحقين ودائرة المعارف الإسلامية كتب المحادة ماسينيون والقوت ط مكة، و«الرعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبي، القاهرة.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٩٩، وانظر: ٢/ ١٨.

(٣) «الفصوص»: ٢/ ١٥٥، «الفتوحات»: ١/ ٩٩، «شرح روحية الكردي»: ورقة ١أ-٣ب، وانظر حديثنا عن رمزية العبادات فيما يلي، والهمة كقوة معرفية وصلتها بالفعل.

الباطِنِيِّ في مُقابلِ الجِهادِ الخارِجيِّ: فالتَّصفيةُ تَأخُذُ اتِّجاهَينِ، يَتعَلَّقُ الأوَّلُ بالجِسمِ أو النَّواحي المادِّيةِ، ويَتعلَّقُ الثَّاني بالقَلبِ والنَّفسِ أو النَّواحِي الرُّوحيةِ.

وتلك ثُنائيةٌ تُعتَبرُ انعِكاسًا لقانونِ الرَّمزيَّةِ الأساسيِّ والعامِّ الذي يَشمَلُ كُلَّ شَيءٍ في الوُجودِ، وهو بُعدَي «الظاهِرِ والباطِنِ»، وعلى هذا الضَّوءِ يَنشَأُ ما يُسمِّيه ابنُ عربي شَرائعَ الأرواحِ، يَقولُ: «... وإذا طلَبتَه- الحَقَّ- من حيث ما تُعطِيه نَفسُك من الصَّفاءِ والالتِحاقِ بعالمِها من التَّنزُّهِ عن الحُكمِ الطَّبيعيِّ عليها، كان غايَتُها الالتِحاقَ بعالمِ الرُّوحانيِّ خاصَّةً، ومن هناك تَنشَأُ شَرائعُ الأرواحِ، تَسلُكُ عليها حتَّى يَكونَ الحَقُّ غايَتَها...»[١]، ذلك الانعِكاسُ الذي يَبدُو في ثُنائياتِ ابنِ عربي: القُربةُ البَدنيةُ والحِسِّيةُ ومِيزانُهما، والجَنَّةُ والنَّارُ الظَّاهِرتان لما ظَهَرَ من الأعمالِ وما بَطَن منها[٢]. وقد تَعدَّدت زَوايا النَّظرِ عند ابنِ عربي إلى النَّفسِ: فهي تارةً اللَّطيفةُ المُدبِّرةُ للبَدنِ، وهي من هذه الحَيثيةِ طاهِرةٌ، رُجوعًا إلى الأصلِ النَّافِخِ لها.

وتارَةً هي «المَعلولُ من أوصافِ المَجدِ»، ولذلك طُلِبَت منها الزَّكاةُ، أي: التَّنزُّهُ عن هذا، كما تُطلَبُ الزَّكاةُ في الأموالِ[٣].

ومُخالَفةُ النَّفسِ أمرٌ هامٌّ عندَه؛ لأنَّ في مُخالَفتِها «الفَتحَ»، ولكنَّه ليس أمرًا سَهلًا إذا تَذكَّرنا مع ابنِ عربي غُلوَّ أَصلِها وخَلقَها على الصُّورةِ، الأمرُ الذي يُعطِيها مُنافاةً للتَّحجيرِ، ولذلك يُسمِّي ابنُ عربي مُخالَفتَها تَسميةً رَمزيةً، وهي «المَوتُ الأحمَرُ»، وربَّما كان رَمزُ الاحمِرارِ هنا لعُنفِ الشَّهواتِ واندِفاعِها، فالنَّفسُ تُعتَبرُ حَلقةَ الوَصلِ بين الرُّوحِ والجِسمِ، وإذا استمَرَّ الصُّوفيُّ إلى النِّهايةِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٩١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٦٦٣ وما بعدها، ٣/ ٦ ومابعدها، ٣٨٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٤٩- ٥٥٣، ٢/ ٥٦٨، ٤/ ٢٧١.

كانت النَّتيجةُ هي الكَشفَ أو «القِيامةَ المُعجَّلةَ»، وهي تَرمُزُ إلى القِيامةِ الكُبرَى أو النِّهائيةِ، وهذا ما نَجِدُ له نَظيرًا في التُّراثِ العالميِّ: في الولادةِ الجَديدةِ، والخُروجِ من ثَقبِ الإبرةِ، والوُصولِ من تِيهِ المُنحنياتِ إلى مَدخلِ الكَهفِ... إلخ، ونَجِدُ ذلك في التُّراثِ المَسيحيِّ والهِنديِّ وغَيرِهما، يَقولُ ابنُ عربي: «اعلَمْ أيَّدَكَ اللهُ، أن مُخالفةَ النَّفسِ هو المَوتُ الأحمرُ، وهو حالٌ شاقٌّ عليها، وهي المُخالَفةُ نَفسُها، فالمُخالِفُ عَينُ المُخالَفِ، هذا من أعجَبِ الأُمورِ، أعنِي وُجودَ المَشقَّةِ... وإنَّما صَعُبَ على النَّفسِ المُخالَفةُ لكريمِ أَصلِها وعُلوِّ مَنصبِها، فإنَّ النِّيابةَ الإلهيةَ في العالمِ لها، فتَقولُ في نَفسِها: بيَدي أَزِمَّةُ الأَمرِ ومِلاكُه، ولاسيما وقد خلَقَني اللهُ تعالى على الصُّورةِ، فمُخالَفتي مُخالَفةُ الحَقِّ من هذا المَقامِ يَكونُ المُخالفةُ لها مَوتًا أحمَرَ، وحُجِبت هذه النَّفسُ عن الاتِّساعِ الإلهيِّ، وعمَّا خُلِقت له، وعن العِلمِ بأنَّ الصُّورةَ ليست لكُلِّ نَفسٍ، وإنَّما هي للنَّفسِ الكامِلةِ كنُفوسِ الأنبياءِ ومَن عَمِل من النَّاسِ، فلو كَمُلت هذه النَّفسُ ما كانَت المُخالَفةُ لها مَوتًا أحمَرَ، فإنَّ لذَّةَ العِرفانِ تُعطِيها الحَياةَ التي لا مَوتَ فيها، فالوُجودُ والفَتحُ بمُخالَفتِها في كُلِّ شَيءٍ يَنبغِي أن تُخالِفَ فيه، فافهَمْ»[1]. وهذا ما وجَدَ له رَمزًا آخَرَ وهو مُحاوَلةُ ذَبحِ إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لابنِه؛ لأنَّه قد وجَدَ له بَعضَ تَعلُّقٍ، فكان اختِبارًا شَديدًا من الحَقِّ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦﴾[2].

لا عَجبَ إذًا أن يَأخُذَ الأمرُ شَكلًا عَنيفًا وجادًّا في مُتابعةِ هذه النَّفسِ، وهو ما يَأخُذُ عند ابنِ عربي صُورةَ مُراقبةِ الأنفاسِ، تلك الفِكرةُ التي تَأخُذُ أبعادًا عَميقةً عنده: فمِن مُراقبةٍ للأفعالِ إلى مُراقبةٍ ومُحاسبةٍ على الخَواطرِ، تلك الطَّريقةُ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٩٤- ١٩٥، وانظر: «الفتوحات»: ١/ ١٧٩، ٣٩٨، «مواقع النجوم»: ١٥- ١٦، ١٧، «كتاب الأسفار»: ٣٧، «الرسالة المشهدية»: ٦٠٦- ٦٠٧، ٢١٦ .wboles fond .p sy وانظر نوعان من القيامة في الفصل الخاص بمصير الإنسان من باب «الرمزية والإنسان».

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٧٤، والصافات: ١٠٦.

التي امتازَ بها شَيخُه «ابنُ قسومٍ» الذي اتَّهَمه «بلاسيوس» بمُتابعتِه مع «ابنِ المُجاهدِ»، بالإضافةِ إلى اتِّهامِ الجَميعِ له بتَقليدِ ما كان يَفعَلُه رُهبانُ النَّصارَى في أَديرَتِهم، ومُراقبةٍ للأوامرِ المَشروعةِ إلى مُراقبةٍ للآثارِ الإلهيةِ، أي: المُوازنةُ الصَّعبةُ بين الأمرِ والنَّهيِ والإرادةِ، ومن هذا كُلِّه إلى مُراقبةِ تَنوُّعِ الشُّئونِ في النَّفسِ، رَمزًا لتَنوُّعِ الشُّئونِ الإلهيةِ.

وكانت الفِكرةُ الأخيرةُ سَببًا في تَعميمِ ابنِ عربي لها في العامَّةِ والخاصَّةِ؛ لأنَّه من المُستَحيلِ لأحَدٍ أن يَخرُجَ عنها، يَقولُ: «... كُنتُ رَقيبًا على نَفسِي نِيابةً عن اللهِ، حين أمَرَها أن تَكونَ على وَصفٍ مَخصوصٍ مَعلومٍ في الشَّرعِ المُطهَّرِ المُنزَّلِ على لِسانِ المَعصومِ ﷺ، ورَقيبًا على آثارِ رَبِّي فيما يُورِدُه على قَلبِي، وفي جَميعِ حَركاتِي وسَكاناتِي، ورَقيبًا أيضًا على ربِّي بمُوازنةِ حَدِّه المَشروعِ في عِبادِه، فكُنتُ أُقيمُ الوَزنَ بين أَمرِه ونَهيِه وبين إرادتِه، لأرَى مَواقِعَ الخِلافِ ممَّن خالَفَ، والوِفاقِ ممَّن وافَقَ، وما جعلَني في ذلك إلا ما شَيَّبَ رَسولَ اللهِ ﷺ، وما هو عندي إلَّا قَولُه: ﴿فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ﴾[1]. ويَقولُ: «وزدتُ على ابنِ قَسومٍ بمُحاسَبةِ نَفسِي على الخَواطرِ». ويَقولُ عن شَيخِه أبي إسحاقَ بنِ طَريفٍ: «وكان من الشُّيوخِ الذين تُحسَبُ عليهم أَنفاسُهم، ويُعاقَبُونَ على غَفلاتِهم، وماتَ في عُقوبةٍ على غَفلةٍ ذَكَرناها في «الدُّرَّةِ الفاخِرةِ» عند ذِكرِي[2] إيَّاه»[3]. ويَقولُ تَعليقًا على قَولِه تعالى لموسى عليه السلام ﴿وَذَكِّرۡهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِۚ﴾: وأمَّا تَذكيرُه بأيَّامِ اللهِ فهي أيَّامُ الأنفاسِ على الحَقيقةِ، فإنَّها أقَلُّ ما يَنطلِقُ عليه اسمُ يَومٍ، فهو أن تُذكِّرَه بقَولِه: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾[4].

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٧٤.

(٢) في الأصل: «ذكر»، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) انظر: «الفتوحات»: ١/ ٣٥٨، ٦١٧، ٢/ ٦٢٨، ٣/ ١٣٠، ٢٣٨-٢٤٠، وقارن آسين بلاثيوس في «ابن عربي»: ١٥٦.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٥٦٤، والنص كله مهم، وانظر: «شرح روحية الكردي»: لوحة ٥ب، «مشاهد

والفِكرةُ كما نرَى شَرعيةٌ مع رُقيِّها إلى مَرتبةٍ رَمزيةٍ، بمعنَى مُراقبةِ الأنفاسِ لمُراعاةِ الأحكامِ التَّكليفيةِ، وهذا أمرٌ مَطلوبٌ في أيِّ شَرعٍ، وفي كُلِّ زَمانٍ من كُلِّ مُكلَّفٍ؛ ولذلك كان من التَّعسُّفِ الواضِحِ إرجاعُها إلى شَيخٍ مُباشرٍ أو غَيرِ مُباشرٍ، أو إلى تُراثٍ أجنبيٍّ أيًّا كان نَوعُه، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أن ابنَ عربي كان على استِعدادٍ دائمٍ أن يُخالِفَ شُيوخَه كالمَهدويِّ وأبي مَدينَ وغَيرِهما، كما يُلاحَظُ أيضًا أن ابنَ عربي كانت لدَيه فِكرةُ التَّصفيةِ الاتباعيةِ فِكرةً أَساسيةً[١].

ومُراقبةُ الخَواطرِ عند ابنِ عربي لها جانِبان: الجانِبُ الأوَّلُ التَّمييزُ بين الخَواطرِ النَّفسيةِ الرَّبانيةِ والنَّفسيةِ والشَّيطانيةِ، والثَّاني: الابتِعادُ عن التَّفكيرِ فيما يَستغنِي عنه[٢] الإنسانُ، كالتَّفكيرِ في المُتشابهِ الذي يُحذِّرُ منه ابنُ عربي، كما حذَّرَ من غَوائلِ رُسلِ الباطِنِ، أي: إنَّنا هنا أمامَ تَفريغٍ لمَحَلِّ الإدراكِ، كي يَتلقَّى ما هو خَيرٌ، مَوزونٌ بِميزانٍ شَرعيٍّ، لا أمامَ حالةِ اللَّاوَعي الهِنديةِ أو اليُوجيةِ.

وهنا تَبرُزُ فِكرتانِ رَمزيتانِ: أُولاهما الجِهاتُ التي يَأتِي منها الشَّيطانُ، وهي فيما عدا الامتِدادَ الرَّأسيَّ، كرَمزٍ لنُزولِ الإلهامِ وما هو إلهيٌّ سامٍ. وثانيتُهما اعتِبارُ الخَواطرِ كُلِّها رَبَّانيةً، وإنَّما تَتدخَّلُ فيها العَوائقُ السَّالِفةُ الذِّكرِ فتُحوِّلُها عن نَقائِها الأصليِّ، وبمعنَى عُمومِ الإلهامِ من اللهِ مع عَدمِ نَفيِ نَوعٍ من الاختِيارِ الإنسانيِّ كما سنرَى فيما بعدُ[٣].

ونُلاحِظُ أيضًا أن ابنَ عربي وإن استخدَمَ المعنَى الرَّمزيَّ لكَلمةِ «شَيطان» بمعنَى البُعدِ، فإنَّه يُبقِي عليه شَخصيتَه المُستقلَّةَ، الأمرُ الذي نَجِدُه في طُولِ

الأسرار»: ورقة٢٨٢- ٢٨٣ب، وعن حديث: «شيَّبتنِي هود...» قال الحافظ العراقي: «رواه الترمذي وحسنه، والحاكم وصححه، من حديث ابن عباس»، «الإحياء»: ٤/ ١٤٨.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٣٣، ٤/ ٤٨٧، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٣ب.

(٢) في الأصل: «فيستغني أنه»، ولعل المثبت أقرب إلى الصواب.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٥٧، ٤/ ٢٧٨- ٢٧٩، ٢٩٩-٣٠٠، «تجليات»: ٥٣٦.

كُتبِه وعَرَضِها، يَقولُ: «الشَّيطنةُ البُعدُ، يُقالُ: بِئرٌ شَطونٌ، إذا كانت بَعيدةَ القَعرِ، وسُمِّي الشَّيطانَ؛ لبُعدِه عن رَحمةِ اللهِ لمَّا أَبَى واستكبَرَ وكان من الكافِرينَ»[(١)].

وهذا ما نَفتقِدُه في بَعضِ الاتِّجاهاتِ الحَديثةِ، مِثلِ «مَدرسةِ التَّحليلِ النَّفسيِّ» عند «فُرويد» وغَيرِه، التي تُحاوِلُ إرجاعَ أَلوانِ الانحِرافِ كُلِّها إلى الجانِبِ الجِنسيِّ، حين أرجَعَت كُلَّ أنواعِ الرُّموزِ إليه، وإن وُجِدَ مِن بعدُ مَن عارَضَها وصَنَّفَها التَّصنيفَ الذي نَجِدُه عند ابنِ عربي وأَمثالِه. ولكنَّنا على الرَّغمِ من ذلك نَجِدُ مَن يَدعُو إلى تَحليلِ رُموزِ الشَّيخِ ووَقائعِه على ضَوءِ «سَيكولوجيٍّ» لإيقاعِ الرَّجلِ في شَرَكٍ ودَوافعَ، كان هو وكُلُّ صُوفيٍّ حَقٍّ، ذا خِبرةٍ هائلةٍ بها، فإنَّك لن تَجِدَ في العالمِ كُلِّه، شَرقًا وغَربًا أكثَرَ خِبرةً بالنَّفسِ الإنسانيةِ ومَشاكِلِها من صُوفيةِ المُسلِمينَ، بل الأغرَبُ من ذلك أن نَجِدَ مَن يُحارِبُ الكُتبَ التي تُعالِجُ الوَسواسَ والخَواطِرَ الإنسانيةَ التي هي أَعداءٌ للرَّجلِ العاديِّ، فَضلًا عن الصُّوفيِّ وصاحِبِ الإشاراتِ الرَّمزيِّ الذي تَطغَى على إشاراتِه ورُموزِه تلك الخَواطِرُ والوَساوِسُ، وهذا ما يُحاوِلُه ابنُ الأهدَلِ في قَولِه: «وسُئِلَ أبو زُرعةَ الرَّازيُّ عن الحارِسِ المُحاسِبيِّ وكُتبِه «لعلَّه يُشيرُ إلى أَمثالِ الرِّعايةِ لحُقوقِ اللهِ»، فقال للسَّائلِ:.. إيَّاكَ وهذه الكُتبَ! فإنَّها كُتبُ بِدَعٍ وضَلالاتٍ!! قال الذَّهبيُّ: كيف لو رَأَى أبو زُرعةَ «القُوتَ»، و«بَهجةَ الأسرارِ» لابنِ جَهْضَمٍ، و«حَقائقَ التَّفسيرِ» للسُّلَميِّ لطارَ لُبُّه؟! وكيف لو رأَى تَصانيفَ الغَزالي في ذلك، وما في «الإحياءِ» من المَوضوعاتِ، و«الغُنيةَ» للشَّيخِ عبدِ القادرِ؟! كيف لو رأَى «الفُصوصَ» و«الفُتوحاتِ المَكيةَ»[(٢)]؟!

ولم يَكُنِ الاتِّهامُ بالانحِرافِ النَّفسيِّ حَديثًا، بل أورَدَه ابنُ الأهدَلِ، والذَّهبيُّ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٩٥، ٣/ ٣٥٤.

(٢) «كشف الغطا»: ٢٧٩، وانظر مقدمة «الكتاب التذكاري».

والجَزَريُّ الدِّمشقيُّ، وإن اضطَرَبت وِجهةُ النَّظَرِ بين هؤلاء الخُصومِ، فنَجِدُ الذَّهبيَّ يَقولُ: «وما عندي أن محيي الدِّينِ تَعمَّدَ كَذِبًا، ولكن أثَّرَت فيه الخَلواتُ والجُوعُ فَسادًا وطرفَ جُنونٍ، وصنَّفَ التَّصانيفَ في تَصوُّفِ الفَلاسِفةِ وأهلِ الوَحدةِ، فقال أشياءَ مُنكرةً»[١]، ويَتهِمُه الجَزَريُّ الدِّمشقيُّ في كِتابٍ بَعَث به إلى ابنِ الأهدلِ بالسَّوداءِ، ولكنَّ الأخيرَ يَرفُضُ الاتِّهامَ بالسَّوداءِ لتَرتيبِ تَصانيفِه[٢]، وعلى الرَّغمِ من أن ما ذَكَرناه يَكفِي في الرَّدِّ، إلَّا أنَّنا سنَجِدُ المَزيدَ من الوُضوحِ في نَفيِ هذه التُّهمِ في مَوقفِه من الخَلوةِ، والعَقلِ والشَّهوةِ، والزُّهدِ وإدانةِ ألوانِ الانحِرافاتِ في التَّصوُّفِ، الأمرُ الذي يَدُلُّ على اعتِدالِ الرَّجلِ مع سَعةِ أُفقِه وعُمقِه اللَّامُتناهِي.

أمَّا الخَلوةُ فيَراها ابنُ عربي فُرصةً للتَّركيزِ الرُّوحيِّ، وعَدمِ التَّشتُّتِ الذِّهنيِّ في الاشتِغالِ بما سوَى الحَقِّ، فهي فُرصةٌ لتَلقِّي ما يَجودُ به الحَقُّ من التَّجلِّياتِ والمَعارفِ، ورأَى فيها رَمزًا لأُحديةِ الحَقِّ، ومن ثَم كانت من أَوجُهِ التَّشبُّهِ به، وهذا هو حَجرُ الزَّاويةِ في التَّخلُّقِ كما سنرَى بعد قَليلٍ، ويَجِدُ ابنُ عربي سَندًا لها في المِيقاتِ المُوسويِّ الثَّلاثينيِّ الذي أصبَحَ أربعينيًّا، وفي خَلوتِه ﷺ بعد أن اعتزَلَ نِساءَه شَهرًا، يَقولُ: «فلمَّا فرَغَ الشَّهرُ ناجَاه الحَقُّ بآيةِ التَّخييرِ»[٣]. ويَقولُ: «الحَمدُ للهِ الذي ألهَمَ الصَّفوةَ من عِبادِه اتِّخاذَ الخَلواتِ، ونَزَّه خَواطِرَهم وأسرارَهم فيها عن الجَوَلانِ في مَلكوتِ الأرضِ والسَّمواتِ، ونَصَبها مِثالًا لأُحديتِه من بَعضِ الوُجوهِ والجِهاتِ... ومنَحَهم فيها أنوارًا يَقرَعونَ بها أبوابَ

(١) «ميزان الاعتدال»: ٣/ ١٠٨-١٠٩، «طبقات المفسرين»: ٣٨.

(٢) «كشف الغطا»: ٢٢٣-٢٢٨.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٦٠، وعن فرويد «أصول علم النفس»، للدكتور أحمد عزت راجح: ١٦٣، ط ١٩٦٣، الدار القومية، «الإحياء» بتعليق العراقي: ٢٢١ وما بعدها.

هذه التَّجلِّياتِ المُغنياتِ»[١].

وكان ابنُ عربي أعمَقَ من أن يَتفِقَ مع خَلوةِ الرُّهبانِ المُفرِطةِ في الانعِزالِ، كما أنَّه كان أعمَقَ من أن يُقدِّمَ لنا ما قاله الغَزالي من أن لكُلٍّ ما يُصلِحُه، فيُلاحَظُ أن مَن يَأنَسُ بربِّه في الخَلوةِ فأُنسُه بخَلوتِه، ومَن أنِسَ به في جَماعةٍ فأُنسُه بجَماعتِه، فالهَدفُ إذًا هو لَحظةُ صِدقٍ وحُضورٍ مع اللهِ، لا مُجرَّدُ هذه أو تلك، ومن ثَم نَستطِيعُ أن نَفهمَ قَولَه الذي يُعمِّمُ الخَلوةَ فيَرتقِي بها إلى معنًى رَمزيٍّ شامِلٍ: «الخَلوةُ من المَقاماتِ المُستصحَبةِ دُنيا وآخِرةً، إلى الأبدِ، مَن حصَلَت له لا تَزولُ، فإنَّه لا أثَرَ بعدَ عَينٍ، وأمَّا الخَلوةُ المَعروفةُ المَعهودةُ، فليست مَقامًا، ولا تَصِحُّ إلَّا لمَحجوبٍ»[٢].

ويَنبغِي علينا أن نُلاحِظَ أن الرَّجلَ كان مُشارِكًا في الحَياةِ العامَّةِ، وأنَّ الحَياةَ العامَّةَ في عَهدِه كانت مَليئةً بالمُتناقِضاتِ، ومُحارَبةِ التَّصوُّفِ، ويرَى أن الصُّوفيَّ عندَما يَصِفُ نَفسَه، ويَرجعُ من المُشاهَدةِ، يَنبغِي عليه أن يَدعوَ إلى اللهِ على بَصيرةٍ من الكَشفِ، كما سنُشيرُ بعد قَليلٍ[٣].

هذا بالإضافةِ إلى أن طَبيعةَ مَذهبِ الرَّجلِ، وإيجابيةَ المَذهبِ الرُّوحيِّ على وَجهِ العُمومِ، تَمنعُنا من أن نرَى في ظاهِرةِ التَّصوُّفِ مُجرَّدَ ظاهِرةِ هُروبٍ نَشَأت بعد أن اضطَرَبت أَحوالُ المُجتمَعِ الإسلاميِّ، كما يرَى أحمدُ أمين، ودَرويشُ الجندي و«جولد تسيهر»، وكَثيرونَ يَكادُونَ يَستعصُونَ على الإحصاءِ[٤].

وأمَّا قَضيةُ التَّعارُضِ بين العَقلِ والشَّهوةِ، فهي نَموذجٌ لخُصوبةِ ابنِ عربي،

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٦٠، وحديث الغزالي عن الخلوة في «الإحياء».

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٥١، والنص كله مهم: ١٥٠-١٥٢.

(٣) المرجع السابق، «كتاب الياء»: ١- ٩.

(٤) «الرمزية في الأدب العربي»: ٢٣٠، «ابن عربي»: ١٢٠، ١٢١، «كتاب الياء»: ٩-١٠، «الفتوحات»: ١/ ٢٧٣-٢٧٤، ٤/ ٤٦٠، ٤٩٦.

كما أَنَّها نَموذجٌ للتَّعارُضِ في تَكوينِ مَذهبِه؛ فهو تارةً مع زُهدِ المَسيحيَّةِ وتَجرُّدِها، وتارةً أُخرَى داعِيًا إلى عِبادةِ الهوَى، ورائيًا الجِسمَ، كما يرَى «أَفلاطون» والأفلاطونية المُحدَثةُ، سِجنًا يَنبغِي الخَلاصُ منه للوُصولِ، وهذا هو معنَى التَّجرُّدِ(١).

والواقِعُ أن مَوقِفَه مُحيِّرٌ لمَن يَقِفُ عند زاويةٍ من زَواياه، ولا يُحاوِلُ فَهمَه ككُلٍّ، فهو يرَى أن هناك تَعارُضًا بين العَقلِ والشَّهوةِ، وأنَّ بينهما حَربًا لا هَوادةَ فيها، وأنَّ للمِزاجِ الجِسميِّ تَأثيرًا، تلك النَّظريةُ العَميقةُ التي سنَجِدُ لها أثرًا في تَنوُّعِ الأرواحِ، وفي المُخالَفةِ والقَبولِ بشتَّى أنواعِه وضُروبِه، كما يرَى أن الجِسمَ قد يُشكِّلُ عَقبةً في سَبيلِ الالتِقاءِ الرُّوحيِّ في فِكرتِه الشَّهيرةِ عن «المِعراجِ»، ولكنَّه مع ذلك كُلِّه يرَى أن: الشَّهوةَ المَذمومةَ هي الشَّهوةُ غَيرُ المَشروعةِ، وأنَّ المِزاجَ لا بُدَّ من المُحافَظةِ عليه لمَنعِ الاختِلالِ؛ ولذلك كان الجُوعُ عنده من غَيرِ أمرٍ مَشروعٍ، وتحتَ إرشادِ شَيخٍ بَصيرٍ، لا يَجلِبُ سوى مَعرِفةِ الشَّيطانِ، كما أن النِّكاحَ لا العُزوبيةَ من السُّنَنِ الهامَّةِ عنده، وأمَّا عِبادةُ الهوَى فتَعنِي عنده الحُبَّ المُنتشِرَ في كُلِّ شَيءٍ، فلولا الحُبُّ ما عُبِد الحَقُّ، فإنَّه عُبِد به، كما عُصِي بالهوَى الإنسانيِّ.

أَضِفْ إلى ذلك كُلِّه فِكرةَ الوُجودِ المَعنويِّ الواحِدِ، والتي لا تُتيحُ القَولَ باعتِبارِ الجِسمِ الظَّاهِرِ في مِرآتِه سِجنًا، كما تَقولُ الأفلاطونيَّةُ المُحدَثةُ أو غَيرُها، يَقولُ: «فلولا العَقلُ لكانت الشَّهوةُ الطَّبيعيةُ مَحمودةً». ويَقولُ: «وأمَّا الشَّهوةُ فهي إرادةُ المَلذوذاتِ، فهي لذَّةٌ والتِذاذٌ لمَلذوذٍ عند مُشتهًى، فإنَّه لا يَلزَمُ أن يَكونَ ذلك مَلذوذًا عند غَيرِه، ولا أن يَكونَ مُوافِقًا لمِزاجِه، ولا مُلائمًا لطَبعِه، وذلك أن الشَّهوةَ شَهوتانِ: شَهوةٌ عَرَضيةٌ، وهي التي يُمنَعُ من اتِّباعِها، فإنَّها

(١) «الفصوص»: ٢/ ١٧٨، «تحذير العباد»: ٢١١.

كاذِبةٌ، وإن مُنِعت يَومًا ما فلا يَنبغِي للعاقِلِ أن يَتبعَها، لئلَّا يَرجِعَ ذلك له عادةً فتُؤثِّرَ فيه العَوارِضُ.

وشَهوةٌ ذاتيةٌ: فواجِبٌ عليه اتِّباعُها، فإنَّ فيها صَلاحَ مِزاجِه لمُلائمتِها طَبعَه، وفي صَلاحِ مِزاجِه صَلاحُ دِينِه، وفي صَلاحِ دِينِه سَعادتُه، ولكن يَتبعُها بالمِيزانِ الإلهيِّ المَوضوعِ من الشَّارعِ فيها، سواءٌ كان من الرُّخَصِ أو العَزائمِ، إذا كان مُتبعًا للشَّرعِ لا يُبالِي، فإنَّه طَريقٌ إلى اللهِ مَشروعةٌ، فإنَّه تعالى ما شَرَع إلَّا ما يُوصِلُ إليه بحُكمِ السَّعادةِ[١].

ويَقولُ: «والجُوعُ بكُلِّ حالٍ ووَجهٍ سَبيلٌ داعٍ للسَّالِكِ والمُحقِّقِ إلى نَيلِ عَظيمِ الأحوالِ للسَّالِكينَ، والأسرارِ للمُحقِّقينَ، ما لم يُفرِطْ؛ فإنَّه إذا أفرَطَ أدَّى إلى الهَوسِ وذَهابِ العَقلِ وفَسادِ المِزاجِ، ولا سَبيلَ للسَّالكِ أن يَجوعَ الجُوعَ المَطلوبَ لنَيلِ الأحوالِ إلَّا عن أمرِ شَيخٍ مُرشِدٍ[٢]. وفي نَفسِ النَّصِّ يُقرِّرُ أن جُوعَ العامَّةِ يُورِثُ مَعرِفةَ الشَّيطانِ، ويَقولُ: «ولا تَجُعْ من غَيرِ صَومٍ، فإنَّه طَريقٌ غَيرُ مَشروعٍ»[٣]. وكُلُّ هذا مُتساوِقٌ مع نَظريتِه في أن الصِّفاتِ المَجبولَ عليها الإنسانُ لا تَتبدَّلُ، وإنَّما تَتعدَّلُ مَصارِفُها»[٤].

وأمَّا المِعراجُ الذي يَستخدِمُ فيه ابنُ عربي رَمزيةَ «التَّحليلِ والتَّركيبِ»، فإنَّه لا يَعنِي سوَى الخُلوصِ إلى الحَقِّ بسِرِّه لا بصَيرورتِه رُوحًا مُجرَّدًا، وهذا ما سنَراه بوُضوحٍ في القَضيةِ المهمة، وأعنِي بها البَعثَ الجُثمانيَّ والرُّوحانيَّ، للزُومِ قاعِدتِه الهامَّةِ في تَلازُمِ: «بُعدَي الظَّاهرِ والباطِنِ»؛ ولذلك يَقولُ عن أهلِ الرُّموزِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٦، وانظر: ١/ ٤٧٧، ٦٦١، ٦٨٣-٦٨٤، ٢/ ٥٦٨، «الرسالة الاتحادية»: ٥٨٢-٥٨٣، «كتاب الأسفار»: ٢٧، «تجليات»: ٥٢٦، «الفصوص»: ١٥٥.

(٢) «حلية الأبدال»: ورقة ١٨٩ب.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٨٨، «مواقع النجوم»: ١٠١، ١١٤-١١٥.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٦٨٧ وما بعدها، ٣/ ٤٠٢.

من أجلِ فِكرةِ عُمومِ التَّجلِّي الرَّمزيَّةِ التي تُضافُ إلى ما سبَقَ: إنَّهم هم «أهلُ الإشاراتِ والحَقائقِ الذين أبصَرُوا الحَقَّ في العَوائقِ والعَلائقِ». وهذا ما يُؤكِّدُه ما سبَقَت الإشارةُ إليه من تَقديرِ ابنِ عربي للحِسِّ على خِلافِ الشِّيعةِ الباطِنيةِ والفَلاسِفةِ في نَظرتِهم لعَمليةِ التَّطهُّرِ[1]. وأمَّا عن الهوَى فيُوضِّحُ لنا ابنُ عربي مَوقفَه منه، فيَقولُ: «وأعظَمُ مَجلًى عُبِد فيه وأعلاه الهوَى، كما قال: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾، وهو أعظَمُ مَعبودٍ، فإنَّه لا يُعبَدُ شَيءٌ إلَّا به، ولا يُعبَدُ هو إلَّا بذاتِه، أَقولُ:

وحَقِّ الهـوَى إن الهوَى سَببُ الهوَى ولولا الهوَى في القَلبِ ما عُبِدَ الهوَى[2]

وقد قامَ التَّحجيرُ لحُكمِ القابِلِ الإنسانيِّ، وكان صَعبًا عليه لأنَّ النَّفسَ برُوحِها التي تَنتمِي إلى عالمِ الإطلاقِ تأبَى ذلك[3]، صَحيحٌ: إن لابنِ عربي نُصوصًا تَدعُو إلى الزُّهدِ في الدُّنيا وتَركِها، ممَّا يُشَبَّهُ به الاتِّجاهُ المَسيحيُّ والهِنديُّ، ولكنَّنا نُلاحِظُ أنَّه يَظَلُّ في الإطارِ الإسلاميِّ، وفي الحَدِّ الأدنَى الذي تَتفِقُ فيه كُلُّ الأديانِ.

ويَبدُو كُلُّ هذا في التَّفرِقةِ الأساسيةِ بين الصُّوفيِّ والزاهِدِ والعابِدِ، وفي نَظرتِه إلى تجلِّي الحَقِّ في الأشياءِ، الأمرُ الذي أثَّرَ في تَقديرِه لها، وفي النَّظريةِ الصُّوفيَّةِ المَشهورةِ في الفَقرِ والغِنَى، كذلك يَظهَرُ في أقوالِه: «وممَّا لا بُدَّ لك منه يا حبيبي أن تَرفَعَ كُلفتَك عن الخَلقِ، ولا تُثقِلْ على أحَدٍ، ولا تَقبلْ رِفقًا من امرئٍ لنَفسِك ولا لغَيرِك، واحترِفْ وتَورَّعْ في كَسبِك كُلِّه»[4]، «الزَّاهِدُ

(١) «كتاب الياء»: ١، «الفتوحات»: ١/ ١٦٨، ٤٤٦-٤٤٧، ٢/ ١٠٣، «لطائف الأسرار»: ٣٨، «فضائح الباطنية»: ٤٥-٤٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩٤-١٩٥، «الفرقان»: ٤٣.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٣١٤.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٥٤٩، «كنه ما لا بد للمريد منه»: ٤٣، «الفصوص»: ٢/ ٢٨٥، «مواقع

صَيدُ الحَقِّ من الدُّنيا، والعارِفُ صَيدُ الحَقِّ من الجَنَّةِ، فمالَ الزَّاهِدُ إلى قَولِه: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾، ومالَ العارِفُ إلى قَولِه: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿٧٣﴾﴾. فالخَلْقُ صَيدٌ للحَقِّ صادَهم من نُفوسِهم بَرًّا وبَحرًا»[1]، كما أن عُمومَ التَّجلِّي يَحجِبُ الزَّاهِدَ، وهذا ما يُفرِّقُه عن ابنِ سينا الذي يَعرِضُ علينا نَفسَ التَّفرِقةِ الأساسيةِ في الإشاراتِ[2]، وعلى هذا الضَّوءِ نَستطِيعُ أن نَقولَ: إن التَّجربةَ الصُّوفيَّةَ حَقيقيةٌ ونَظرةٌ أَصيلةٌ، وليست تَطوُّرًا عن الزُّهدِ، كما إنَّها ليست مُتأثِّرةً بتَأثيرٍ أجنبيٍّ كما يرَى «آسين بلاثيوس، وجولد تسيهر، ونيكلسون، وبروكلمان» وغَيرُهم[3]، وهذا ما سنَزيدُه بيانًا بالحَديثِ فيما يَلي عن: أنواعِ العُبوديةِ وأهدافِها، وضَرورةِ التَّصفيةِ الشَّرعيةِ، وإدانةِ التَّصفيةِ الفَلسَفيةِ، والاتِّجاهِ الرَّمزيِّ الباطِنيِّ فيها.

(جـ) أنواعُ العُبوديةِ وأَهدافُها:

وتُعَدُّ الفِكرةُ من أَعمَقِ أَفكارِ ابنِ عربي وأكثَرِها شُمولًا، فهي تَصُبُّ في جَميعِ قَضاياها الأساسيةِ الأُخرَى، وتَصُبُّ فيها تلك القَضايَا، لارتِفاعِه بها إلى مُستوَى الرَّمزِ، وإليك البَيانَ:

يُقسِّمُ ابنُ عربي العِبادةَ إلى قِسمينِ: عِبادةٍ أَمريةٍ، وعِبادةٍ ذاتيةٍ، أو عِبادةِ الاختِصاصِ، وعِبادةِ العُمومِ، أو العِبادةِ الفَرعيةِ والأصليةِ، أو المَحضةِ والمَشوبةِ، والأُولى هي أوامِرُ الحَقِّ ونَواهِيه، التي تَتمثَّلُ أساسًا في النَّوافلِ

النجوم»: ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٨٦، وانظر الحق كفاية والرمز له بالمال في «الفتوحات»: ٢/ ١٧٥- ١٧٦، ٣/ ١٩، ٤/ ١١، ٢٩، ١٢٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات»: ٨١٨، وانظر المزيد في «الفتوحات»: ٢/ ١٩٩، ٢٠٠، ٢٦٢، ٣/ ٣٤، ٢٦٣- ٢٦٤، ٤/ ١١٢، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٢ ب، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٨ ب، «التجليات»، ٥٣٧- ٥٣٨، وهو نص مهم يفسر تلبية الطبع من المعارف.

(٣) «ابن عربي»: ١٤٨، «مذاهب التفسير»: ٢٠١، «في التصوف»: ٧٢، «تاريخ الشعوب العربية»: ٣٣٤، «نشأة الفكر الفلسفي»: ٣/ ٤.

والفَرائضِ، وإن كان ابنُ عربي يرَى في عبادةِ الفَرضِ نَوعًا من التَّميُّزِ لكَونِه رَمزًا للنَّوعِ الثَّاني من العِبادةِ، وذلك النَّوعُ من العِبادةِ يَمتازُ به الإنسانُ أو على الأصَحِّ الثَّقلانِ؛ لأنَّ كُلَّ ما عداهما في العِبادةِ الذَّاتيةِ، أي: في قَبضةِ الحَقِّ، يَقولُ: «فما ثَم مَن جَمَع بين العِبادتينِ؛ عِبادةِ الأمرِ والنَّهيِ، إلَّا الثَّقلانِ»[١]. ويَقولُ: «عِبادةُ الفَرائضِ عِبادةٌ حَقيقيةٌ جَبريةٌ، وعِبادةُ النَّوافلِ عِبادةٌ اختياريةٌ، فيها رائحةُ رُبوبيةٍ، لأنَّها تَواضُعٌ، والتَّواضعُ تَعمُّلٌ لا يَقومُ إلَّا ممَّن له[٢] سَهمٌ في الرِّفعةِ، والعَبدُ ليس له نَصيبٌ في السِّيادةِ»[٣]؛ ولذلك كان على الإنسانِ أن يُحسِنَ عِبادتَه، ويُخلِصَها للحَقِّ ويُنزِّهَها من شَوائبِ الطَّبعِ، يَقولُ: «مرَّ رجلٌ من القَومِ «الصُّوفيَّةِ» مع جَماعةٍ ممَّن سُخِّر لهم الهَواءُ، وهم يَسيرونَ فيه، فالتفَتَ واحِدٌ منهم في طَريقِه، فنَظَرَ إلى الأرضِ، وإذا هم قد جازُوا بُقعةً خَضراءَ فيها عَينٌ خرَّارةٌ، فاستَحسَنَ ذلك طَبعًا، فخطَرَ له لو ركَعَ فيها رَكعتينِ، فسقَطَ من الجَماعةِ وما رجَعَ بعد ذلك إلى تلك الحالةِ؛ لأنَّه ما طلَبَ العِبادةَ لما يَستحِقُّه الحَقُّ، وإنَّما كان الباعِثُ لذلك طلَبَ الطَّبعِ في ذلك المَكانِ لحُسنِه»[٤]، كذلك عليه أن يَستخلِصَها من التَّوجُّهِ لأحَدٍ غَيرِ اللهِ، «فالمُخلِّصُ في العِبادةِ التي هي ذاتيةٌ له: ألَّا يَقصِدَ إلَّا مَن أوجَدَه وخَلَقَه»[٥]. بل إن لدَى الإنسانِ فُرصةً هائلةً لإحسانِ العِبادةِ، إذ إن بإمكانِه كرَمزٍ لحَقائقِ العالمِ كُلِّها أن يَقومَ بعِبادةِ جَميعِ أنواعِ العَالمِ، وهذا ما سنرَاه في رَمزيةِ حَركاتِ الصَّلاةِ المُختلِفةِ، وهذا الإنسانُ هو ما يُسمِّيه ابنُ عربي

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٨- ٣٠٩، ٣٢٨.

(٢) ليس في الأصل، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ١٠٢، وانظر: ١/ ٤٩٢، ٢/ ٧١، ٢٥٥، ٣٣١، ٣/ ٤٠٢، ٤/ ١٠٠-١٠١، ١٠٢-١٠٤، ٤٩٩، «التجليات»: ٥٥٢.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٢-٦٧٣.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٢١.

رَمزيًّا: «لِسانَ العالَمِ»، يَقولُ: «ولمَّا كان الإنسانُ مَجموعَ حَقائقِ العالمِ كما قُلنا، وعرَفَ نَفسَه من جِهةِ حَقائقِه، تَعيَّنَ عليه أن يَقومَ وَحدَه من حيث هو بعِبادةِ جَميعِ العالمِ، وإن لم يَفعَلْ فما عرَفَ نَفسَه من جِهةِ حَقائقِه؛ لأنَّها عِبادةٌ ذاتيةٌ، وصُورةُ مَعرِفتِه بذلك: أن يُشاهِدَ جَميعَ حَقائقِه كُلِّها في عِبادتِها كَشفًا، كما هي عليه في نَفسِها، سواءٌ كُوشِفَ بذلك أو لم يُكاشَفْ، فهذا الذي أُريدُه من العِلمِ بحَقائقِه، أي: الكَشفُ...، فإذا قال سبحان اللهِ بكُلِّه، على ما رَسَمنا، انتَقَش في جَوهرِ نَفسِه جَميعُ ما قاله العالمُ، من حيث تلك التَّسبيحةُ، وهذه هي النَّفسُ الزَّكيةُ التي تُسمَّى «لِسانَ العالمِ»[1].

ويَدخلُ ابنُ عربي إلى فِكرةِ إخلاصِ العِبادةِ هذه من مَدخلٍ رُوحيٍّ خُلقيٍّ صُوفيٍّ، يُؤدِّي به في نِهايةِ الأمرِ إلى النَّظرِ إلى العُبوديةِ بعُمقٍ شَديدٍ، وأعنِي به تَحقُّقَ العَبدِ بذاتِه، أي بعَينِه الثَّابتةِ التي هي إمكانٌ مَحضٌ يَتصرَّفُ فيه الحَقُّ كيف يَشاءُ، ولا يَعنِي وُجودُها سوى ظُهورِ أَحكامِها الثَّابتةِ معها، واكتِسابِها إيجابيةَ الصِّفاتِ المُقابلةِ لصافاتِ المُمكِنِ الأصيلةِ، وهي الحاجةُ والذِّلَّةُ والافتِقارُ، عن طَريقِ الظُّهورِ في مِرآةِ الوُجودِ الواحِدِ، ومن ثَم كانت العُبوديةُ المَحضةُ هي التَّخلِّي عن كُلِّ ما يُشعِرُ بالرُّبوبيةِ، والتَّحقُّقِ بصِفاتِها الأساسيةِ، لا بصِفاتِ الحَقِّ الإيجابيةِ، فهي للوُجودِ المَرموزِ له بالمِرآةِ، يَقولُ ابنُ عربي: «... إنَّه تعالى لمَّا خلَقَهم لعِبادتِه كسَاهم صِفتَه، وهي التي بها طلَبَهم فعَبَدوه بها، إذ لا يَصِحُّ أن يَعبُدوه بأنفُسِهم على جِهةِ الاستِقلالِ، ولهذا شرَعَ لهم أن يَقولوا بعد قَولِهم ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ لعَدمِ الاستِقلالِ في العِبادةِ، فألقَت عندَهم الطَّلبَ في المَعونةِ على عِبادتِه، كما كان القَولُ منهم مَعونةً للاقتِدارِ الإلهيِّ في

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٩.

الخَلقِ، ولولا هذا الارتِباطُ ما صحَّت عِبادةٌ ولا إيجادٌ، فالإيجادُ عِبادةٌ وهو للهِ، والعِبادةُ إيجادٌ وهي المَطلوبةُ من الخَلقِ، فهم العابِدونَ وهو المَعبودُ، وهو المُوجِدُ وهم المَوجودونَ»[١]. ويَقولُ: «وإن عبدتَه عَينًا من غيرِ مَظهرٍ ولا ظاهِرٍ ولا ظُهورٍ، بل هو هو لا أنت، وأنت أنت لا هو، فهو قَولُه: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ﴾. فقد عَبَدتَه»[٢].

ويَقولُ: «لقد تَبيَّنَ لك أن الأصلَ الثُّبوتُ لكُلِّ شَيءٍ، ألا تَرى العبدَ حَقيقةُ ثُبوتِه وتَمكُّنِه إنَّما هو في العُبودةِ، فإن اتَّصفَ يومًا ما بوَصفٍ ربَّانيٍّ، فلا تَقُلْ هو مُعارٌ عنده، ولكن انظُرْ إلى تلك الحَقيقةِ التي قَبِلت ذلك الوَصفَ منه تَجِدْها ثابِتةً في ذلك الوَصفِ، كلَّما ظهَرَ عَينُها تَحلَّت بتلك الحِليةِ، فإيَّاك أن تَقولَ: خرَجَ عن طَورِه بصِفةِ رَبِّه، فإنَّ اللهَ ما نزَعَ وَصفَه وأعطَاه إيَّاه»[٣].

وإلى فِكرةِ الوُجودِ والتَّجلِّي الرَّمزيَّةِ، وإلى عَدمِ مَعرِفةِ الذَّاتِ على الحَقيقةِ يَرجِعُ خِلافُ ابنِ عربي مع رابعةَ العَدويةِ في تَوجيهِ العِبادةِ إلى الحَقِّ من كَونِه ذاتًا لا من كَونِه إلهًا، يَقولُ: «فأثبَتَ بقَولِه: سَمِعَ اللهُ لمن حَمِده، عَينَ العَبدِ، واعلَمْ أنَّه ما عبَدَه إلَّا من كَونِه إلهًا، لا من حيث ذاتُه، خِلافًا لقَولِ رابعةَ العَدويةِ»[٤]. ولكنَّ القَضيةَ واضِحةٌ ومَفهومةٌ هنا على ضَوءِ فِكرةِ «القابِلِ»، وهي

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٥٤، وانظر المزيد عن هذه الفكرة الخصبة، «الفتوحات»: ١/ ٢٣٥، ٣٦٥، ٣٦٦-٣٦٧، ٦١٨، ٢/ ٧١، ١٢٨، ١٥٣، ٢٠٤، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٣٠٩- ٣١٨، ٥٨١، ٦٣١، ٣/ ٤٩٣- ٥٠٠، ٥٠٢، ٥١٤، ٤/ ٤٤، ٦٤-٦٥، ١٠١-١٠٢، ٢١٦، ٣٠٦، «مواقع النجوم»: ١٨٠، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٩٠ ب-٢٩١أ، وكوربان في «الخيال الخلاق»: ١٩٤-١٩٥، بالفرنسية.

(٤) «الفتوحات»: ٨٧-٨٨، والمراجع السابقة، «شهيدة العشق»: ٧٨-٨٧.

فِكرةٌ رَمزيةٌ، وفِكرةِ وَحدةِ المَعبودِ، وهي فِكرةٌ رَمزيةٌ أيضًا، وفِكرةِ الفاعِليةِ التي تَستنِدُ إليها المَسئوليةُ الإنسانيةُ، وهي مُوضَّحةٌ أيضًا على ضَوءٍ رَمزيٍّ، وفِكرةِ اتِّصافِ الخَلقِ بصِفاتِ الحَقِّ، وهي أيضًا في لُبِّ نَظرتِه الرَّمزيَّةِ، وسنرَى ذلك في مُناسبتِه المُختلفةِ»[١].

تلك هي فِكرةُ العِبادةِ الذَّاتيةِ التي تَجعَلُ من المَقبولِ قَولَ ابنِ عربي باستِمرارِها في الآخِرةِ، في قَولِه:

لمّا عَلِمتُ بأنَّ اللهَ كلَّفني عَلِمتُ بأنّي مَسئولٌ ومَقصودُ

وأنَّني لا أزالُ الدَّهرَ أَعبُدُه دُنيا وآخِرةً، والحَقُّ مَعبودُ[٢]

وعلى ضَوئِها أيضًا، أي: على ضَوءِ فِكرةِ تَدرُّجِها إلى القِمَّةِ، يَكونُ القُربُ من الحَقِّ سبحانه وتعالى، ويَكونُ الكَشفُ بدَرجاتِه وأَلوانِه المُتعدِّدةِ، ولن يَضيرَنا في ذلك قَولُ عفيفي بأنَّها فِكرةٌ مِيتافيزيقة، ما دام ابنُ عربي يُعانِيها كَشفًا، أي على هَيئةِ تَصفيةٍ من كُلِّ ما يَمنَعُه عن كَشفِ هذه الحَقيقةِ وأَلوانِها[٣]، وهذا ما نَجِدُه في قَولِه: بأنَّ امتِثالَ الأمرِ والنَّهيِ، ودَوامَ المُراقبةِ، يُعطِي مَعرِفةَ الذَّاتِ[٤]، وقَولِه: بأنَّ «مَن شاءَ أن يَقِفَ على حَقائقِ المَعاني فليَتخلَّقْ بالقُرآنِ العَظيمِ والسَّبعِ المَثاني»[٥].

---

(١) انظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ١/ ٥٨٠، ٢/ ١٧١، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٢٣، ٣٠٨-٣٠٩، ٤٨٢، «كتاب الأسفار»: ٤٧، «كتاب الوصية»: ٦.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٢٤٥، وانظر «العروض الفائق في المواعظ والرقائق»: ١١٧-١١٨.

(٣) «الفصوص»: ٢٨٧.

(٤) «التجليات»: ٥٣٤.

(٥) «الإسرى»: ٥٧، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٢٧٨، ٢٨٨، ٦٨٤، ٢/ ٢٩٧ وما بعدها، ٥٢١، ٣/ ١١١-١١٢، ٤/ ٧٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة٢٨٢ب، ٢٨٣ ب، «كيمياء السعادة»: ورقة ٢أ، «مواقع النجوم»: ١٧-١٩، «كشف المعنى»: ورقة١٩ أ ب، «تجليات»: ٥٣٠-٥٣١،

ويَستخدِمُ ابنُ عربي في بَيانِ ذلك رَمزًا واسِعَ الانتِشارِ عنده، وهو «الظِّلُّ والسِّراجُ»، يَقولُ: «فالعَبدُ مع الحَقِّ في حالِ عُبوديتِه كالظِّلِّ مع الشَّخصِ في مُقابلةِ السِّراجِ، كلَّما قرُبَ من السِّراجِ عَظُمَ الظِّلُّ، ولا قُربَ من اللهِ إلَّا بما هو لك وَصفٌ أَخَصُّ لا له، وكُلَّما بعُدَ من السِّراجِ صَغُرَ الظِّلُّ، فإنَّه ما يُبعِدُكَ عن الحَقِّ إلَّا خُروجُك عن صِفتِه التي تَستحِقُّها، وطَمعُك في صِفتِه»[١].

ويَقولُ: «كلَّما قرُبَت النِّسبةُ عَظُمت المَنزلةُ، وهذا عند أصحابِنا، والأمرُ عندَنا ليس كذلك، فإنَّه كلَّما بعُدَت النِّسبةُ عَظُمت المَنزلةُ»[٢]. وهذا ما كان له محمَّدٌ ﷺ نَموذجًا ورَمزًا، فقد كانت له الرِّفعةُ والكَشفُ الكامِلانِ، يَقولُ: «فكانَ له ﷺ، الكَشفُ الأتَمُّ، فيرَى ما لا نرَى، ولقد نَبَّه ﷺ على أمرٍ عَمِل عليه أهلُ اللهِ فوَجدُوه صَحيحًا، قَولَه: «لولا تَزييدٌ في حَديثِكم وتَمريجٌ في قُلوبِكم لرَأيتُم ما أرَى، ولسَمِعتم ما أسمَعُ». فخُصَّ برُتبةِ الكَمالِ في جَميعِ أُمورِه، ومنها الكَمالُ في العُبوديةِ، فكان عَبدًا صِرفًا لم يَقُمْ بذاتِه رَبَّانيةٌ على أحَدٍ، وهي التي أوجَبَت له السِّيادةَ، وهي الدَّليلُ على شَرفِه على الدَّوامِ... ولنا منه مِيراثٌ وافِرٌ، وهو أمرٌ يَختصُّ بباطِنِ الإنسانِ[٣]؛ ولذلك سوف نرَى أن «الإنسانَ الكامِلَ» على الرَّغمِ من تَحلِّيه بكُلِّ الأسماءِ هو العَبدُ الكامِلُ، كما يَقولُ ابنُ عربي في نَصٍّ آخَرَ عن فَخرِ النَّبيِّ ﷺ: «فإنَّني وإن كُنتُ أعلَى المَظاهِرِ الإنسانيةِ، فأنا أشَدُّ الخَلقِ تَحقُّقًا بعيني، فليس الرَّجلُ مَن تَحقَّقَ برَبِّه، وإنَّما الرَّجلُ مَن تَحقَّقَ بعَينِه»[٤].

٥٣٣، ٥٣٦، ٥٥٤.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢١٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٧٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٤٧.

(٤) الفتحات ٢/ ٧١، ١١١- ١٦٠، ٤/ ٢٨٢، ٣٠٨-٣٠٩، «الرسالة القدسية»: ٥٧١-٥٧٢،

والتَّصفيةُ المُؤدِّيةُ إلى العُبوديةِ الكامِلةِ عند ابنِ عربي هي سَبيلُ مَعرِفةِ المَلأِ الأعلى، كما أنَّها سَبيلٌ إلى مَعرِفةِ كُلِّ ما هو غامِضٌ، مِثلُ رُموزِ الرُّؤَى، ومُتشابهِ المَنقولِ الدِّينيِّ، كما سنُفصِّلُ بعد قَليلٍ[١].

وقد وضَعَ لنا ابنُ عربي مُوازنةً دَقيقةً بين أعمالِ التَّصفيةِ المُختلِفةِ وبين ما تُنتِجُه من أسرارٍ وأنوارٍ وخَرقِ عاداتٍ، وخاصَّةً في كِتابَيه «مَواقعُ النُّجومِ»، و«التَّنزلاتُ الموصليةُ»، مُستخدِمًا رَمزيةَ الأفلاكِ، وهذا يَدلُّ على خِبرةٍ تَجريبيةٍ مُفصَّلةٍ وهائلةٍ بنَتائجِ ضُروبِ العِباداتِ، ولهذه العَمليةِ رِجالٌ من أهلِ اللهِ، أَصحابُ مَواهبَ خاصَّةٍ، ويُسمِّيهم ابنُ عربي «رِجالَ المُوازنةِ»، أي المُوازنةِ بين الأعمالِ ونَتائجِها، يَقولُ ابنُ عربي: «قد تَقرَّرَ في طَريقِنا أنَّه متى ذاقَ الرَّجلُ من مَقاماتِ هذا الطَّريقِ، وحصَلَ عنده تَخلُّقٌ، فلا بُدَّ له من تَأثيرٍ على ظاهِرِه، فيُسمُّونَ ذلك «شاهِدَ الحالِ»، وهو الصَّحيحُ الذي يُعوَّلُ عليه، لا الفَصاحةُ ولا العُجمةُ»[٢].

وتَرتبِطُ هذه الفِكرةُ بِفكرتينِ أُخرَيينِ عند ابنِ عربي، وهما: الأسماءُ، وعَودُ الأعمالِ على صاحِبِها بعد أن خرَجَت منه، أو من عَينِه الثَّابتةِ، على هَيئاتٍ تَصويريةٍ رَمزيةٍ تُعبِّرُ عن مَعناها، وعن الأولى يَقولُ: «ما من عِبادةٍ شَرَعها اللهُ لعِبادِه إلا وهي مُرتبِطةٌ باسمٍ إلهيٍّ أو حَقيقةٍ إلهيَّةٍ، من ذلك الاسمِ يُعطِيه في عِبادتِه تلك ما يُعطِيه في الدُّنيا في قَلبِه، ومَنازِلِه، وعُلومِه، ومَعارِفِه، وفي أَحوالِه

«الجلال».

(١) انظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ١/ ١٧٠، ٢/ ١٥٠، ٣/ ٥١٧.

(٢) «رسالة الانتصار»: ورقة ٨ب-٩أ، «الفتوحات»: ١/ ١٦٤-٢٥٢، ٣٩١، ٤٧٥، ٢/ ١٣٢-١٣٣، ١٦٧، ٣٢٩، ٣٥٤، ٣٧٢، ٣/ ١٣، ٢٢٢، ٤/ ٢٤، ١٦٩، ١٧٦، ٤٤٩-٤٥٠، ٥٤٠، «مواقع النجوم»: ٣٤، ٧١، «الأسفار»: ٦٥-٦٣، «كتاب العظمة»: ورقة ٥٤ أ، «الرسالة الاتحادية»: ٥٨.

من كَراماتِه وآياتِه، وفي آخِرتِه: في صِفاتِه في دَرجاتِه، ورُؤيةِ خالِقِه في الكَثيبِ في جَنَّةِ عَدنٍ»[١].

وأمَّا الثَّانيةُ فيَرمُزُ لها بإعادةِ السِّهامِ على رامِيها، «فكان في ذلك عِبرةٌ في كَونِ الأعمالِ تَرجِعُ على عامِلِها»، وعلى هذا الضَّوءِ يُفسَّرُ المَكرُ والالتِباسُ الذي يُمكِنُ أن يَتعرَّضُوا له بإرسالِ المَلَكِ في صُورةِ البَشرِ، وبَعضُ ألوانِ ظُهورِ الأعمالِ في رُموزٍ في الدُّنيا والآخرةِ، كظُهورِها طائِرًا حين يُحسِنُ العَبدُ عِبادتَه، وهذا يَرجِعُ في الأساسِ إلى فِكرةِ الخَلقِ العامِّ والمُستمِرِّ، فالعالمُ كما يُصوِّرُه ابنُ عربي لا مَكانَ فيه للعَدمِ[٢]، ولكن لا بُدَّ لنا من أن نَتساءَلَ الآنَ: هل هَدفُ هذه العِبادةِ هو لَذَّةُ الكَشفِ؟ وبذلك يَتفِقُ ابنُ عربي مع مَن عُرِفوا في الفِكرِ المَسيحيِّ بأصحابِ التَّجلِّي، أو شَهوةِ مَعرِفةِ الغَيبِ، كما يَقولُ «بلاثيوس»، أم هو المَعرِفةُ النَّاتِجةُ عن الكَشفِ وغَيرِه؟ ومن ثَم يُمكِنُ جرُّه إلى حَظيرةِ الاتِّجاهِ الفَلسَفيِّ الذي لا يَهتَمُّ بالعِباداتِ، كما يُحاوِلُ صاحِبُ «كَشفِ الغِطاءِ»، وصاحِبُ الفِكرِ الشِّيعيِّ؟

الواقِعُ أن ابنَ عربي حاوَلَ بدِقةٍ لا مُتناهيةٍ أن يُصفِّيَ العِبادةَ من كُلِّ الشَّوائبِ، كحُبِّ الثَّناءِ من الخَلقِ، وحُظوظِ النَّفسِ الأُخرَى، كلذَّةٍ بمَكانٍ أو مُتعةٍ أو أجرٍ تَشتاقُ إليه، بالإضافةِ إلى تَخليصِها من عُبوديةِ الأكوانِ، كما يرَى ابنُ عربي أن خرقَ العادةِ لا يَنبغِي أن يَكونَ هدفًا في حَدِّ ذاتِه، فهو لَونٌ من أَلوانِ النَّقصِ، كما أنَّه يرَى أن التَّلازُمَ بين العِباداتِ ونَتيجتِها ليس ضَروريًّا، فالاستِقامةُ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٥.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٧٦، ٨٠، ٣/ ١٨٠، ٣٧٤، ٤/ ٢٦١-٢٦٢، «التجليات»: ٤/ ٥٢، ٥٧، ٥٨-٥٩، ١٢٢، «مشاهدة الأسرار»: ورقة ٢٦٤ب-٢٦٥أ، «ما لا يعول عليه»، «مواقع النجوم»: ٢/ ٦٧، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٥٠١-٥٠٢، ٥٧٦.

على حَدِّ قَولِه: «أكبرُ كَرامةٍ»[١]. كذلك ليست لذَّةُ الكَشفِ هَدفًا في حَدِّ ذاتِها؛ لأنَّها في الحَقيقةِ طَلَبٌ لغَيرِ الحَقِّ، يَقولُ: «فإذا قال لك: خُذْ، فقل: أنت، وإذا قال: ارجِعْ، فقل: منك إليك»[٢]. ولا سيَّما إذا لاحَظنا أن ابنَ عربي يَقولُ بمَقامٍ تَنعدِمُ فيه اللَّذَّةُ والحُبُّ والكُرهُ، يَقولُ فيه: «... تَساوَى عندي الالتِذاذُ بما كنتُ أُحبُّه وأَكرَهُه، وسُلِبت مَحبةُ الأشياءِ وكَراهتُها، وما كُنتُ أشهَدُ منها سوَى عينِ وُجودِها»[٣]. وتلك هي الحالُ التي يُصبِحُ فيها العَبدُ والكَونُ رُموزًا أو مَظاهِرَ للحَقيقةِ الوُجوديةِ المَعنويةِ العُليا، وتُحَلُّ على ضَوئِها عِبارتُه الغامِضةُ عن تَركِ العُبوديةِ، فهي ليست بمعنَى التَّكبُّرِ، ولكنَّ الأمرَ مُجرَّدُ تَأمُّلٍ وإشارةٍ إلى حَقيقةٍ، وهي العِبادةُ الذَّاتيةُ التي «لا يُحتاجُ فيها إلى تَكليفٍ»[٤]، لوَحدةِ التَّجلِّي والفِعلِ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أن الهَدفَ النِّهائيَّ من العالمِ هو «إظهارُ الحَقائقِ الإلهيَّةِ»[٥]، وهو ما سنُبيِّنُه في بابِ الرَّمزيَّةِ والعالمِ.

كذلك ليست المَعرِفةُ هَدفًا في حَدِّ ذاتِها؛ فإنَّه على الرَّغمِ من أمثالِ قَولِه: «فإنَّ القَصدَ بالتَّجلِّي الامتِنانُ من المُتجلِّي على المُتجلَّى له، والقَصدُ من المُتجلَّى له العِلمُ والالتِذاذُ بذلك التَّجلِّي»[٦]، فإنَّ المَعرِفةَ فِطرةٌ في الإنسانِ، وتلك هي المَعرِفةُ التي تَقولُ عنها نُصوصُه أحيانًا بأنَّها تَأتِي بعد الذِّلَّةِ بمَعنَى العُبوديةِ، يَقولُ: «فما أبدَعَ قَولَ الحَقِّ سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾. ولم يَقلْ «ليَعرِفون»، والمَعرِفةُ به سبحانه وتعالى ضَروريةٌ

(١) «الفناء في المشاهدة»: ٥-٦، «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٢.
(٢) «الفناء في المشاهدة»: ٥-٦، «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٢.
(٣) «شرح روحية الكردي»: ورقة ١أ-٣ب، «الفتوحات»: ١/ ٤١١، ٣/ ١٢٣، ٤/ ١١١، ٢١٨.
(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢١٤، ٣/ ١٦٩، ٤/ ١٠١-١٠٢، وانظر بلاثيوس عن المقارنة بين ابن عربي وأصحاب فكرة التجلي: «ابن عربي»: ٢٠٤.
(٥) «الفتوحات»: ١/ ١١٨.
(٦) «الفتوحات»: ١/ ٤١١، ٢/ ١٣٢، ٤/ ١٧٦.

مَوجودةٌ في فِطرةِ الخَلقِ، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾، «كُلُّ مَولودٍ يُولَدُ على الفِطرةِ»[1].

كذلك ليست الجَنةُ هَدفًا في حَدِّ ذاتِها، فالجنَّةُ وإن كانت هَدفَ العِبادِ والزُّهادِ وعُلماءِ الرُّسومِ، فليست هَدفَ الصُّوفيَّةِ الأخيرَ؛ لأنَّها حينئذٍ تكونُ عن طَريقِ التِّجارةِ والمُقايضةِ مُقابلَ أُجرةٍ، والأجرةُ كَونٌ، يَقولُ:

لو رَفَعَ السِّترَ بدارِ الفَنا ... من قبلِ أن يُرفَعَ في رَمسِه

لنالَ ما نالَ رِجالٌ سَمَت ... هِمَّتُهم عن جَنتَي قُدسِه[2]

ويَقولُ عن عُلماءِ الرُّسومِ: «وهم الذين على حَرفٍ، وليس لهم رائِحةٌ من نَفحاتِ الجُودِ، فإنَّ مَأخذَهم من الكَونِ إلى الكَونِ إلى الكَونِ، مُتردِّدونَ بِدايةً ونِهايةً، فكيف لهم بالوُصولِ، وإن كان لهم أجرُ الاجتِهادِ والدَّرسِ، فالأجرُ كَونٌ أيضًا، فما زالُوا من رِقِّ الكَونِ ووَثاقِ الحَرفِ»[3].

ولكن هل يُمثِّلُ ابنُ عربي مع رابعةَ العَدويةِ، التي تَنقُدُ شُغلَ أَهلِ الجَنةِ بالجَنةِ، حَلقةً من حَلقاتِ حَركةِ الزَّندقةِ المُنتشرةِ في تلك العُهودِ[4]، وتَنحدِرُ إلى ما هدَفَ إليه الاتِّجاهُ الباطِنيُّ من أن الغايةَ هي الاتِّحادُ بالعَقلِ الفَعَّالِ؟ في الواقِعِ إن فَلسفةَ الأُجورِ عند ابنِ عربي تأبَى ذلك، فهي تُنبِئُ عن فَلسفةٍ رَمزيةٍ تَعتمِدُ على فَلسفتِه في الرَّمزيَّةِ الإنسانيةِ، وأعنِي بها خَلقَ الإنسانِ على الصُّورةِ، وجَمعيتَه لحَقائقِ العالمِ والحَقِّ، ففيه إذًا ما يَطلُبُ الثَّوابَ الذي يَتناسَبُ مع العالمِ

---

(١) كتاب «العظمة»: ورقة ٣ب–٤أ، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٩ب، وانظر فطرية المعرفة فيما يلي.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٥٩، وانظر: ١/ ٦٨٦، ٣/ ٣٤.

(٣) «التجليات»: ٥٣٠، «الفتوحات»: ٢/ ١٧٥–١٧٦ منزل الرموز.

(٤) «شهيدة العشق الإلهي»، لبدوي: ٦٤–٧٠، ٨٦–٨٧، وفيه يتعرض لموقف الغزالي والمكي والزبيدي.

الرُّوحانيِّ والمادِّيِّ، ولكن هناك غايَةٌ أَخيرةٌ هي الأَفضلُ، وهي الحَقُّ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا ممَّا سبَقَ أن الصُّوفيَّ يَهدفُ إلى نَوعٍ من العِبادةِ المَحضةِ للحَقِّ، فهذا ما خُلِقَ له العالمُ، وما يَنبغِي للحَقِّ، وفي هذه الحالةِ يُصبِحُ وكأنَّه بمَعزلٍ عن الثَّوابِ مع أنَّه يَصِلُ إليه، وهو على أيَّةِ حالٍ مَوقِفٌ مُتساوِقٌ مع النَّظريةِ الصُّوفيَّةِ الأشعريةِ القائلةِ بأنَّ «الجَزاءَ من عَينِ المِنَّةِ»، ويَتساوَقُ أكثَرَ مع النَّظريةِ الصُّوفيَّةِ القائلةِ بأنَّ الحَقَّ هو الفاعِلُ، وكُلُّ ما هو إيجابيٌّ له فهو المُعطِي والقابِلُ، يَقولُ ابنُ عربي: «... الجَزاءُ عند المُحقِّقينَ مَصروفٌ إلى اللهِ، لا يَتمَكَّنُ عندَهم طَلَبٌ له منه لضِيقِ الوَقتِ، والشُّغلُ به تعالَى آكَدُ عليهم، فمَن فاتَه حَظُّه من اللهِ فذلك الخاسِرُ، والعَملُ الذي هو سَببٌ له: من إقامةِ فَرضٍ أو سُنَّةٍ يُطلَبُ ثوابُه بحالِه، فلا تَشغَلْ نَفسَك به، فإنَّ حَركةَ الأبدانِ لا بُدَّ لها من نَتائِجِها المَحسوسةِ، فلا تَسأَلْ ما تُعطِيها الحَركات بذاتِها فيَضيعَ وَقتُك عليك، كما أن الحَقَّ سبحانه ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾، «فاليَومُ الزَّمنُ الفردُ، وشَأنُه في حَقِّك فإنَّه لك يُوجَدُ ويَكونُ لا لنَفسِه، لنَزاهتِه عن الأغراضِ، أو يَعودُ عليه من خَلقِه ما لم يَكُنْ عليه ولا خُلِقَ؛ لنَزاهتِه عن الأغراضِ، فمِن أَجلِك يَخلُقُ، فكُنْ في مُقابلةِ هذا الأمرِ واشتغِلْ به، وكُنْ أنت كُلَّ يومٍ في شَأنِ رَبِّك، كما أن رَبَّك هو في شَأنِك، وأنَّه ما خلَقَك إلا لتَعبُدَه وتَتحَقَّقَ به، لا لتَطلُبَ الشُّغلَ بغَيرِه، وما سواك وما سواه رِزقٌ لك فإليك يَصِلُ: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾. فإذا قال لك: خُذْ، فقُلْ: أنت، وإذا قال لك: ارجِعْ، فقُلْ: منك إليك، وإذا قال لك: كيف أَقولُ لك خُذْ، فتَقولُ: أنت. وأنا لا أتَّخِذُ، فقلْ له: وكذلك أنا على الحَقيقةِ لا آخُذُ...»[1].

وفي النَّصِّ التالي يُعبِّرُ عن فِكرةٍ رَمزيةٍ في قَضيةِ الأُجورِ، وهي أن العَبدَ

(١) «الفناء في المشاهدة»: ٥-٦، والذاريات: ٥٧، ٨، «غاية المرام في علم الكلام»: ٢٤٠-٢٤٣، «المغني»: ١٤/ ١٧-١٨.

مُجرَّدُ مَظهرٍ لظُهورِ هذا الأجرِ، يَقولُ: «والذي يَؤولُ إليه الأجرُ في هذه المَسألةِ أن الأُجورَ تَتردَّدُ ما بينِ الحَقِّ والحَقِّ، ليس للخَلقِ في ذلك دُخولٌ، إلَّا أنَّهم طَريقٌ لظُهورِ هذه الأُجورِ، لولا وُجِدَ الخَلقُ في ذلك لم يَظهَرْ للإجارةِ حُكمٌ ولا للأَجرِ عَينٌ، ولذلك كان الأجرُ جَزاءً وِفاقًا، لأنَّ المُؤجِّرَ حَقٌّ والمُؤجَّرَ حَقٌّ، إذ لا عامِلَ إلا هو... فمِن الخَلقِ مَن علِمَ ذلك، ومنهم مَن جَهِلَه»[١].

(د) التَّصفيةُ الشَّرعيةُ وإدانةُ التَّصفيةِ الفَلسَفيةِ:

إن كُلَّ الشَّواهِدِ والمُؤشِّراتِ السَّابِقةِ تُشيرُ إلى أن ابنَ عربي يَقِفُ كُلِّيةً في جانبِ الشَّرعِ، حين تُحدِّثُنا عن كَونِ المِيزانِ لعُلومِ الصُّوفيَّةِ هو الكِتابَ والسُّنةَ، وحين تَعرَّفنا معه على الطَّريقِ الذي هو عِبارةٌ عن المَراسِمِ المَشروعةِ التي لا رُخصةَ فيها، على الرَّغمِ من أنَّه يرَى في الرُّخصةِ أحيانًا فائدةً رُوحيةً[٢]، وحين حَدَّدَ مَعرِفةَ اللهِ عن طَريقِ الشَّريعةِ، إذ يَقولُ: «فواللهِ لولا الشَّريعةُ التي جاءَت بالإخبارِ الإلهيِّ ما عرَفَ اللهَ أحَدٌ»[٣]. وحين يَرفُضُ تَسنينَ شَيءٍ، ولو كان راجِعًا إلى أصلٍ شَرعيٍّ[٤].

لقد رَتَّب ابنُ عربي كُلَّ النَّتائجِ التي يَحصُلُ عليها الصُّوفيَّةُ على العَملِ بالمَشروعِ من كُلِّ عُضوٍ على حِدةٍ، ويَطولُ بنا الأمرُ لو استَعرَضنا تَقريرَه لهذه الحَقيقةِ، ولكنَّه على أيَّةِ حالٍ يُؤكِّدُ أنَّك «لا تَعرِفُ الخَيرَ والشَّرَّ[٥] إلاَّ بتَعريفِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٩، وانظر: ١/ ٥٠١-٥٠٢، ٥٧٦، ٦٣٥، ٢/ ١٨٨، ٣٥٦، ٦٣٢، ٣/ ١٠٣، ٢١٠، ٢١٨، «العبادلة»: ٥٨، «مواقع النجوم»: ٣٠، وسوف يأتي مزيد تفصيل لهذه القضية عند الحديث عن غاية خلق العالم، والخير والشر: ٦٧٢-٦٧٧، ٧٢٧-٧٣٥، ٧٧٢-٧٧٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٣٢-١٣٣، ٣/ ٦، ٤/ ٢١٨، ٢٦١-٢٦٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٦-٣٢٧.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٨٤٧.

(٥) في الأصل: «والشرع»، والمُثبَت من «الوَصايا».

الشَّرعِ، فتَعيَّنَ عليك طَلَبُ الشَّريعةِ لإقامةِ حُدودِ اللهِ»[١]، كما يُقرِّرُ أن تَوفيقَ اللهِ إنَّما هو للأمرِ المَشروعِ[٢]، وأنَّ صُحبةَ الحَقِّ إنَّما هي لحُدودِه[٣]، وأنَّ الحَياةَ إنَّما هي في اتِّباعِ الآثارِ[٤].

ويُلخِّصُ ابنُ عربي هذا كُلَّه مع التَّعبيرِ عن دِقَّةِ الاتِّباعِ وارتقائِه إلى آفاقٍ لا نَجِدُها عند غَيرِه، في ثَلاثةِ نُصوصٍ رَأَيناها أكثَرَ تَعبيرًا من غَيرِها، يَقولُ في أوَّلِها: «قال الجُنيدُ: «عِلمُنا هذا مُقيَّدٌ بالكِتابِ والسُّنةِ». يُريدُ أنَّه نَتيجةٌ عن العَملِ عليها، وهو الذي أَردنا بالشَّاهِدِ، وهما الشَّاهِدان العَدلانِ، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾، وهو صاحِبُ الرُّؤيةِ، ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾، وهو ما ذَكَرناه من العَملِ على الخَبرِ: إما كِتابٌ أو سُنةٌ، وهو الشَّاهِدُ الواحِدُ، والشَّاهِدان: الكِتابُ والسُّنةُ»[٥].

ويَقولُ في ثانيها: «... لا يَصِحُّ شَرفُ المَخلوقِ إلَّا بطاعةِ اللهِ تعالى واجتِنابِ مَحارِمِه، ولذلك قيل: مَن أرادَ أن يَنتقِلَ من الذُّلِّ إلى العِزِّ فليتحوَّلْ من مَعصيةِ اللهِ إلى طاعتِه، ألم تَرَ المُلوكَ الذين حصَلَ لهم الشَّرفُ الكامِلُ في الدُّنيا لم يَزالُوا على مَرِّ الأعصارِ والدُّهورِ إلى «هَلُمَّ جَرًّا» يَأتونَ أبوابَ الصَّالِحينَ والفُقراءِ، وذلك ممَّا ذَكَرناه في مَقامِ الاقتِداءِ، وأنَّه قال شَيخُ الشُّيوخِ «أبو اليَزيدِ طَيفورُ بنُ عيسى البِسطاميُّ» رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: لو رَأَيتم أحدًا يَسيرُ في الهواءِ، ويَمشِي على الماءِ، وتُطوَى له الأرضُ، وتَجرِي عليه أنواعُ الكَراماتِ، وقد خالَفَ أدَبًا من آدابِ الشَّريعةِ، ولو أدنَى أدَبٍ، فلا تَلتفِتُوا إليه، ولا تَنظُروا إليه، فإنه مُستَدرَجٌ...

(١) كتاب «الوصايا»: ٤.
(٢) «مواقع النجوم»: ١١-١٢.
(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٧.
(٤) «الإسرى»: ٨٦.
(٥) «الفتوحات»: ١/ ٦٠٧-٦٠٨، هود: ١٧.

فانظُرْ، نوَّرَ اللهُ بَصيرتَك، كيف صارَت مُباحاتُ الشَّريعةِ كَبائرَ عندها، وإلَّا فما ظَنُّك بحَسناتِهم، هيهات! فازوا وخَسِر المُبطِلونَ. وهذا من شَأنِهم ﵃: استِصحابُ المُراقَبةِ والمُوافَقةِ في جَميعِ أحوالِهم وأَفعالِهم وأَقوالِهم»[1].

ويَقولُ في ثالثِها بعد ذِكرِ الأدَبِ عامَّةً مع ما يُشاكِلُ الإنسانَ: «وكذلك في صُحبتِه غيرُ الأشكالِ وغيرُ الجِنسِ مِثلُ صُحبتِه لما يَملِكُه من الدَّوابِّ والأشجارِ وما يَصحَبُه من ذلك، وإن لم يَملِكْه، فإن رأَى شَجرةً ذابِلةً...»[2].

وإذا أَرَدنا التَّعمُّقَ قَليلًا بالنَّظرِ في لُبِّ قَضيةِ التَّصفيةِ على ضَوءٍ رَمزيٍّ، وأعنِي عَمليةَ التَّخلُّقِ حتَّى يُصبِحَ الإنسانُ الكامِلُ رَمزًا للحَقِّ سبحانه وتعالى، لوَجَدناها مُلتزِمةً بالسِّمةِ الشَّرعيةِ الواضِحةِ، وإليك تَفصيلَ ذلك:

تَعتمِدُ التَّصفيةُ على العَمليتينِ المُتضادتينِ، وهما التَّخلِّي عن الأخلاقِ الفاسِدةِ، والتَّحلِّي بالأخلاقِ الحَميدةِ، فمَن لا نَفيَ له لا إثباتَ له، على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي، وهما تُلخِّصانِ في الحَقيقةِ تَعريفَ التَّصوُّفِ عندَهم، فالتَّصوُّفُ في الحَقيقةِ هو الخُلقُ، ويَتفِقُ في هذا مع شَطرٍ كَبيرٍ من الصُّوفيَّةِ يُركِّزُ في تَعريفِه على هذا الجانبِ الخُلقيِّ، كالكِتَّانيِّ وغَيرِه[3].

ولكنَّ القَضيةَ تَأخُذُ أبعادَها العَميقةَ عند ابنِ عربي، كما هي العادَةُ، فالتَّخلُّقُ يَكونُ بأخلاقِ رَسولِ اللهِ ﷺ، ولذلك كان تَخلُّقًا بالقُرآنِ، فقد كان خُلقُه القُرآنَ،

---

(١) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٤ب-٢٦٥أ.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٢، ٢٨٧، ٣١٨، ٣/ ٥٥٨-٥٥٩، ٤/ ١٧٠-١٧١، ٢٣٣-٢٣٥، ٤٩٣، «عنقاء مغرب»: ٦، «مواقع النجوم»: ١٥٣-١٥٤، «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٨٦-٨٨، هي سمة واضحة في كتبه الخاصة بالطريق ووصايا من أمثال «الأمر المحكم»، وانظر عن الجنيد وأبي يزيد: «الحلية» لأبي نعيم: ١٠/ ٢٧٧-٢٧٨، «شطحات الصوفية»: ١/ ٧٧، ١١٧-١١٨.

(٣) انظر مشكلة تعريف التصوف واستعراض أكثر من سبعين تعريفًا في التصوف في مقدمة «المنقذ من الضلال»، وفي «التصوف الإسلامي»، لنيكلسون: ٢٧/ ٤١.

ثم إنَّه تَشبُّهٌ بالخالقِ، سواءٌ نَظَرنا إلى أن محمدًا ﷺ، وهو المَثَلُ الخُلقيُّ الأعلى، أعلَى المَظاهرِ الإنسانيةِ، أو نَظَرنا إلى الأسماءِ والصِّفاتِ الحُسنَى كقُدوةٍ: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٦﴾، أو نَظَرنا إلى أن الصِّفاتِ البَشريةَ ما هي إلَّا انعِكاسٌ في الواقعِ للصِّفاتِ الإلهيَّةِ، وهذا ما يُؤيِّدُه إلى جانبِ المُلاحَظةِ الواقِعيةِ الفِكرةُ الرَّمزيَّةُ القائلةُ بخَلقِ الإنسانِ على الصُّورةِ، أو الأمانةُ التي حَمَلها الإنسانُ، وبها كان خَليفةً، ولذلك كان عليه أن يَرعَى حَقَّ اللهِ في المَوجوداتِ بهذه الصِّفاتِ، «فإنَّ أدَّاها فهو الصُّوفيُّ، وإن لم يُؤدِّها فهو الظَّلومُ الجَهولُ... فالتَّخلُّقُ بأخلاقِ اللهِ هو التَّصوُّفُ»[١].

ولكن لما كان الحَقُّ له جَميعُ الأسماءِ الوُجوديةِ، نَرَى ابنَ عربي يَنصُّ على التَّخلُّقِ بالأسماءِ الحُسنى فحسب، فيَرمُزُ بالطَّيبِ إلى «الثَّناءِ على العَبدِ بالنُّعوتِ الإلهيَّةِ التي هي التَّخلُّقُ بالأسماءِ الحُسنى لا بمُطلَقِ الأسماءِ»[٢]، وبهذا المَعنَى يُمكِنُ أن نَفهَمَ على الرَّغمِ من الإطلاقِ، أن مُحدِّدَ الأخلاقِ الكَريمةِ هو الشَّارِعُ، وأنَّ الاتِّصافَ بها إنَّما هو على النَّحوِ المَشروعِ، لا يَتعدَّى في استِخدامِه ما كَرِهه الشَّارِعُ أو نَهَى عنه، يَقولُ عن المُؤمِنِ العالمِ المُستبرِئ لنَفسِه: «... إنَّه لا يَزالُ باحِثًا عن مَكارمِ الأخلاقِ حتَّى يَتصِفَ بها، ويَقومُ فيها قِيامَ الأُدباءِ الأُمناءِ، ويُراعُونَ الشَّريعةَ في ذلك، فرُبَّ مَكرُمةٍ عُرفًا لا تَكونُ مَكرُمةً شَرعًا»[٣].

إن من أهَمِّ حَقائقِ الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ في النَّظرِ إلى الإنسانِ: أن المَثَلَ الأعلَى، المُرادَ الوُصولُ إليه، له صِفاتُه الخاصَّةُ، وللأعيانِ الثَّابتةِ صِفاتُها الخاصَّةُ، ومن

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٧، وانظر: ٢/ ٢٦٦، ٢٦٣، ٢٢٦–٦٣١، ٢٨٦، «كشف المعنى»: ورقة ٨٩ أ ب، وانظر في حديث «كان خُلُقه القُرآنَ»، برواية مسلم: «الإحياء»: ٣/ ٤٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٨٢.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٤٧، ٣١٨، «القسم الإلهي»: ٣، «شرح روحية الكردي»: ورقة ١٥أ.

أَهمِّها ما يَرجِعُ إلى حالِ الثُّبوتِ من افتِقارٍ وذِلَّةٍ، وما يَرجِعُ إلى الطَّبعِ من لُؤمٍ وانشِغالٍ بالهَوَى، ومع وُجودِ فِكرةِ الكامِلِ من الإنسانِ الذي يَستطيعُ أن يَكونَ رَمزًا كامِلًا للحَقِّ، فإنَّه لا يَنبغِي أن يَنسَى هذه الحَقائقَ، يَقولُ: «وعندَنا التَّحلِّي: ظُهورُ أَوصافِ العُبودةِ دائمًا، مع وُجودِ التَّخلُّقِ بالأسماءِ»[١].

وقد سُئِلَ الجُنيدُ عن العارِفِ فقال: «لَونُ الماءِ لَونُ إنائِه»، يَقولُ ابنُ عربي: «أي هو مُتخلِّقٌ بأَخلاقِ اللهِ حتَّى كأنه هو وما هو هو»[٢]، فلسنا هنا أمامَ مَثلٍ أعلَى يُصبِحُ الإنسانُ معه إلهًا، مِثلَ ذلك التَّشبُّهِ الأفلاطونيِّ المُحدَثِ الذي يَتَّهِمُ به «جولد تسيهر» ابنَ عربي والتَّصوُّفَ الإسلاميَّ[٣]، وهذا ما سوف يَتضِحُ لنا بصُورةٍ أكثَرَ عند الحَديثِ عن ثُنائيةِ الحَقائقِ، كما نُلاحِظُ أن الغايةَ ليست هي صَيرورةَ الإنسانِ عَقلًا «قُدسانيًّا» كما تَقولُ الإسماعيليةُ[٤]. وعلى أساسٍ من هذا التَّعميمِ أيضًا، ذلك التَّعميمُ الذي يَرجِعُ إلى إسنادِ كُلِّ الأسماءِ والصِّفاتِ إلى الحَقِّ بسَببِ ما يَكتسِبُ عن طَريقِ الوُجودِ المَعنويِّ المَرموزِ له بالمِرآةِ، يرَى أن الأخلاقَ كُلَّها حَميدةٌ، مع نِسبةِ الذَّمِّ إلى القَوابلِ، وهذا ما يَجِدُ ابنُ عربي الإشارةَ له في كَونِ الصِّفاتِ السَّيئةِ تَرجِعُ مَحمودةً عند تَقييدِها، فالصِّفاتُ المَجبولةُ لا يُمكِنُ تَغييرُها، وإن أمكَنَ تَحويلُها إلى ما يُلائِمُ الشَّارِعَ، وهي نَظريةٌ يَتلاءمُ فيها مع بَعضِ جَوانبِ نَظريةِ «الإعلاءِ» في عِلمِ النَّفسِ الحَديثِ، لولا

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٢٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣١٦.

(٣) «العقيدة والشريعة»: ١٤٤، ٢٦٨، «تحذير العباد»، للبقاعي: ٢٣٠- ٥٢٤، «الفتوحات»: ١/ ٣١٦-٣٦٧، ٢/ ٦٥، ١٧٩، ٤/ ١٨١، وانظر ابن حزم في الأخلاق: ٢١ط القاهرة١٩٠٨، «المقصد الأسنى»، للغزالي: ٢٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٣١٦، وانظر: ٢/ ٥٤، ٧٣، ١٣٨، ٢٣٧، ٢٣٩، ٤٨٣، ٦٨٧، «الأنوار اللطيفة»، للحارثي الفاطمي اليمني: ١٠٦-١٠٧، «أصول علم النفس»: ١١٦-١٣٣، وفيه شيء من النقد لنظرية الغرائز عند مدرسة التحليل النفسي التابعة لفرويد.

غَرامُ الأخيرِ بالغَريزةِ الحَيوانيةِ، أو «اللبيدو».

يَقولُ في صِفاتِ العارِفِ: «وأن تَكونَ المَعرِفةُ إذا دَخَلت قَلبَه تُفسِدُ أَحوالَه التي كان عليها بأن تَقلِبَها إليه تعالى لا بأن تُعدِمَها، فإنَّها عندهم كما قال اللهُ تعالى عن قَولِ بِلقيسَ: ﴿إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۚ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ٣٤﴾، وعندنا ليس كذلك، بل يَجعَلُ عِزةَ أَهلِها باللهِ بعد ما كانت بغَيرِ اللهِ، وذِلَّتَها للهِ لا لغَيرِ اللهِ»[1].

ولم يَقتصِرِ الأمرُ عند ابنِ عربي على تَقريرِ هذه الحَقائقِ، بل كان على وَعيٍ دَقيقٍ بمُشكلةِ التَّصفيةِ الأساسيةِ، وهي وُجودُ نَوعينِ مُتشابِهينِ منها: مُتَّبِعٍ للشَّرعِ وغَيرِ مُتَّبِعٍ، ولعلَّ في هذا ما يُفسِّرُ اهتِمامَ ابنِ عربي بها في كَثيرٍ من كُتبِه، وخاصَّةً في «الفُتوحاتِ المَكيةِ»، وهي مُشكلةٌ دَقيقةٌ في الحَقيقةِ، فقد اشترَكَ فيها مَن هم أَصحابُ دِينٍ مُنزَّلٍ كالمَسيحيينَ في أَديارِهم، ومَن لا يَتبعونَ دِينًا مُعيَّنًا كرُهبانِ الهندِ في خَلَواتِ جِبالِها وغاباتِها، والفَلاسِفةِ الذين زاوَلوا قَدرًا منها كـ «الفِيثاغوريين والأفلاطونيين والأفلوطيين...» إلخ. كما أَنَّها جمَعَت بين نَوعٍ من التَّصفيةِ الجِسميةِ من الشَّهواتِ، ونَوعٍ من التَّصفيةِ النَّفسيةِ الفِكريةِ.

وتُشيرُ هذه القَضيةُ إلى قَضايا أُخرَى خَطيرةٍ مِثلِ: إمكانِ الوُصولِ إلى الحَقيقةِ بغَيرِ شَرعٍ، وكَونِ النُّبوةِ فَيضًا مُكتسَبًا، وصِحَّةِ التَّشريعاتِ غَيرِ النَّبويةِ، فأين مَوقفُ ابنِ عربي من هذا كُلِّه؟!

الحَقيقةُ التي لا مِراءَ فيها أَنَّنا لم نَجِدْ كابنِ عربي مَن عالَجَ هذه القَضيةَ بكُلِّ فُروعِها ونَتائجِها وبَيانِ الفُروقِ الدَّقيقةِ الخَفيةِ، مع مُراعاةِ الحَقائقِ المَنقولةِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣١٦، وانظر: ٢/ ٥٤، ٧٣، ١٣٨، ٢٣٧، ٢٣٩، ٤٨٣، ٦٨٧، «الأنوار اللطيفة»، للحارثي الفاطمي اليمني: ١٠٦-١٠٧، «أصول علم النفس» ١١٦-١٣٣، وفيه شيء من النقد لنظرية الغرائز عند مدرسة التحليل النفسي التابعة لفرويد.

والواقِعِ الفِعليِّ، والانحِيازِ الكامِلِ لمَوقفِ الاتباعِ التَّامِّ في النِّهايةِ.

فنَجِدُ بَعضَ تَقديرٍ من ابنِ عربي للفَلاسِفةِ المُتريضينَ في مُقابلِ النَّظريينَ القُحِّ، ويُدرِكُ ما لأَفلاطونَ وغَيرِه من مَكانةٍ في هذا، الأمرُ الذي جعَلَهم مَقبولينَ من الصُّوفيَّةِ، كما قامَ بدَورِه في جَعلِ الفَلسَفةِ الأرسطيةِ أكثَرَ قَبولًا في الحَقلِ الإسلاميِّ حين دخَلَت من بابِ الأفلاطونيينَ على ما بيَّنَّا في الفَصلِ الأوَّلِ من هذا البابِ، وكذلك يَعترِفُ لهم ابنُ عربي ببَعضِ النَّتائجِ التي يَصِلونَ إليها، وسنَعرِفُ مَدَى تَوافُقِه معهم فيها بعد قَليلٍ عندما نُقوِّمُ مَوقِفَه من الفَلسَفةِ.

أمَّا الآن فإنَّنا نَوَدُّ أن نُسجِّلَ تَفرِقتَه بين الصُّوفيَّةِ وبين الفَلاسِفةِ في الطَّريقِ المُوصِلِ، وذلك حين يَقولُ في تَعليقاتِه على قَولِ الجُنيدِ: «عِلمُنا هذا مُقيَّدٌ بالكِتابِ والسُّنةِ»: «والذي أَعرِفُه من قَولِ الجُنيدِ لعِلمي بالطَّريقِ أنَّه أرادَ أن يُفرِّقَ بين ما يُعطَى لصاحِبِ الخَلواتِ والمُجاهَدةِ والرِّياضةِ على غَيرِ طَريقِ الشَّرعِ، بل بما تَقضِيه النُّفوسُ من طَريقِ العَقلِ، وبين ما يَظهَرُ للعامِلِينَ على الطَّريقةِ المَشروعةِ الإلهيةِ: بأنَّ ذلك عند اللهِ على طَريقِ الكَرامةِ به، فهذا معنَى قَولِ الجُنيدِ: «عِلمُنا هذا مُقيَّدٌ بالكِتابِ والسُّنةِ». وفي رِوايةٍ: «مُشيَّدٌ»، أي: هو نَتيجةٌ عن عَملٍ مَشروعٍ إلهيٍّ؛ ليُفرِّقَ بينه وبين ما يَظهَرُ لأربابِ العُقولِ، أصحابِ النَّواميسِ الحُكميةِ، والمَعلومُ واحِدٌ والطَّريقُ مُختلِفٌ، وصاحِبُ الذَّوقِ يُفرِّقُ بين الأمرَينِ»[1].

وابنُ عربي هنا يُشيرُ إلى فُروقٍ هامَّةٍ؛ الأوَّلُ: الفَرقُ بالذَّوقِ الذي يَفصِلُه بالتَّفرِقةِ بين الفَيضِ الرُّوحانيِّ وهو مدَى الفَلاسِفةِ بأخذِهم من الرُّوحانيينَ كما سنَعرِفُ فيما بعدُ، وبين الفَيضِ الرُّوحانيِّ الإلهيِّ لدَى الصُّوفيَّةِ، يَقولُ: «ونَتميَّزُ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٠٧-٦٠٨، وانظر عن أفلاطون وتفرقته بين الحكماء وأصحاب النظر من الفلاسفة والمتكلمين: «الفتوحات»: ١/ ٣٢٥، ٣٤٢، ٢/ ٥٢١-٥٢٣، «الفيلسوف المسلم»: ٩٤.

عن هؤلاء بهذا القَدرِ؛ فإنَّ فَيضَهم رُوحانيٌّ وفَيضَنا رُوحانيٌّ إلهيٌّ»[١]. وهو ما يُشيرُ إليه مرةً أُخرَى بالتَّفرقةِ بين الفَيضِ الذي غايَتُه انتِقاشُ ما في العالمِ، وبين ما غايَتُه مَعرِفةُ الحقِّ[٢].

ويَبدُو أن مَسألةَ الذَّوقِ في حَدِّ ذاتِها هامَّةٌ عندَه، بدَليلِ قَولِه وهو يَعتبرُ رَمزيًّا ما يَدخُلُ الجَوفَ في الصِّيامِ ممَّا ليس غِذاءً: «... مُشارَكة الحُكماءِ أصحاب الأفكارِ أهلَ اللهِ فيما يُفتَحُ لهم من عِلمِ الكَشفِ بالخَلوةِ والرِّياضةِ من طَريقِ النَّظرِ، وأهلِ اللهِ تعالى بهما من طَريقِ الإيمانِ، واجتَمَعا في النَّتيجةِ، فمَن فرَّقَ من أَصحابِنا بينهما بالذَّوقِ، وأن مُدرِكَ هذا غَيرُ مُدرِكِ هذا، وإن اشترَكا في الصُّورةِ، قالا: لا يُفطِرُ، ومَن قال المُدرِكُ واحِدٌ والطَّريقُ مُختلِفٌ، فذلك اعتِبارُ مَن قال: يُفطِرُ»[٣].

وعن تلك التَّفرقةِ من ناحِيَةِ الإرثِ عن النُّبوةِ، يَقولُ ابنُ عربي: «وكُلُّ صاحِبِ مُجاهَدةٍ وخَلوةٍ وتَصفيةٍ على غَيرِ شَريعةٍ، ولا مُؤمِنٍ بها على غَيرِ ما هي عليه في نَفسِها، فإنَّ العِلمَ الذي يَكونُ عليه ويَجِدُه عند هذا الاستِعدادِ: ليس بعِلمِ مِيراثٍ نَبويٍّ، ولا للحَقِّ إليه نَظرٌ نَبويٌّ، بل غايَتُه أن يَتلقَّى من الأرواحِ المَلكيةِ بقَدرِ ما هو عليه من المُناسَبةِ، ومِن اللهِ على قَدرِ ما أَعطاه نَظرَه الفِكريَّ؛ لأنَّه لا كَشفَ له البَتةَ من اللهِ، لأنَّ ذلك من خَصائصِ الأنبياءِ عليهم السلام ومُتَّبِعِيهم، لا مَن قال بهم ولم يَتَّبِعْ واحِدًا على التَّعيينِ من أَصحابِ التَّعريفِ، ولا عَمِلَ عَملًا في زَمانِ الفَترةِ لقَولِ نَبيٍّ، وإن وافَقَ بعَملِه عَملَ نَبيٍّ، لكنَّه غَيرُ مَقصودٍ له الاتِّباعُ؛ فإنَّ الإلقاءَ إليه دون الإلقاءِ إلى الوارِثِ العامِلِ على ذلك لقَولِ النَّبيِّ. وبين العِلمينِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٢-١٦٣.

(٢) «كتاب الوصايا»: ١-٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٠٩.

بَونٌ عَظيمٌ وتَمييزٌ ذَوقيٌّ مَشهودٌ، جَعَلنا اللهُ وإيَّاكم من الوارِثينَ»[١].

وهذا وَثيقُ الصِّلةِ بفَرقٍ آخرَ سنَتحدَّثُ عنه في مَصادرِ المَعرِفةِ، وهو الوَجهُ الخاصُّ الخارِجُ عن نِطاقِ العَقلِ الأوَّلِ والعَقلِ الفَعَّالِ عند الفَلاسِفةِ.

كذلك يُمكِنُنا أن نرَى فَرقًا آخَرَ، وهو عَدمُ التَّلازُمِ بين الفَيضِ وسَببِه من التَّصفيةِ، فالتَّلازُمُ ليس ذاتيًّا كما هو عند الفَلاسِفةِ؛ ولذلك كان هذا سَببًا من أَهَمِّ الأسبابِ لقَولِ ابنِ عربي بأنَّ النُّبوةَ ليست فَيضًا بل هِبةً، وكانت مُنقطِعةً بمحمدٍ ﷺ، كما سنرَى عند الحَديثِ عن المُقارَنةِ بين النُّبوةِ والولايةِ، هذا بالإضافةِ إلى حَقيقةٍ أُخرَى هامَّةٍ، وهي أن تَشريعَ العَقلِ لا يَكفِي، وإلَّا لما كانت هناك حاجَةٌ إلى الرُّسلِ، وخاصَّةً في أَمرَينِ مُهمَّينِ هما: بَيانُ أُمورِ الآخِرةِ، وبَيانُ طُرقِ التَّعبُّدِ، فليس للعَقلِ أن يَشرَعَ قُربةً إلى اللهِ سبحانه وتعالى، وعلى هذا نرَاه على الرَّغمِ من تَقديرِه لتَشريعِ الفَلاسِفةِ باعتِبارِه مَصلحةً، وباعتِبارِ عُمومِ الإلهامِ من اللهِ، وخاصَّةً إذا راعَينا الفَتراتِ بين الرُّسلِ - يَقولُ بأنَّه يَجِبُ على صاحِبِ هذا التَّشريعِ مُتابعةُ النَّبيِّ إذا جاءَ، ويَدينُ مع الفَلاسِفةِ أَهلَ الكِتابِ؛ لأنَّهم آمَنُوا ببَعضٍ وكَفروا ببَعضٍ.

وتَبدُو لنا هذه الحَقائقُ المُركَّبةُ من أَقوالِه التَّاليةِ، يَقولُ: «... وهذا الفَرقُ بين الفَيضِ الذَّاتيِّ والفَيضِ الإراديِّ، وذلك راجِعٌ لنَفسِ المُفيضِ، ألا تَرون إلى فَيضِ العَلَّامِ، كلامُه على الأسماءِ إرادِيٌّ؛ لأنَّ له الإمساكَ عنه، فإذا ظَهَرَ عَينُ الكَلامِ في الوُجودِ ففَيضُه على الأسماءِ ذاتيٌّ»[٢].

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٢-٣٢٣، ٤/ ٦٠٢، «رسالة الاعتبار»، لابن مسرة: ٣١٥ وما بعدها، «الإسرى»: ٣٤، «السر المكتوب»: ورقة ١١٢، وعن حضرة السمات بين الفلاسفة وابن عربي، «الفتوحات»: ٢/ ٢٣٩-٢٤١.

(٢) «كتاب المسائل»: ١٠-١١.

ويَقولُ: «... النَّواميسُ الحُكميةُ التي وضَعَها العُقلاءُ إلهامٌ من اللهِ، من حيث لا يَشعُرونَ بمَصالحِ العالمِ»[١]. ويَقولُ: «أَصلُ وَضعِ الشَّريعةِ في العالمِ وسَببُها طَلبُ صَلاحِ العالَمِ، ومَعرِفةُ ما جُهِلَ من اللهِ ممَّا[٢] لا يَقبلُه العَقلُ، أي: لا يَستقِلُّ به العَقلُ من حيث نَظرُه»[٣].

ويَقولُ: «المُدَّةُ يَسيرةٌ، والأنفاسُ نَفائسُ، وما مضَى منها لا يَعودُ؛ فاعلَمْ أن اللهَ إلهٌ واحِدٌ، لا إلهَ إلَّا هو، مُسمًّى بالأسماءِ التي يُفهَمُ منها ومن مَعانيها أنَّها لا تَنبغِي إلَّا له، ولمَن تَكونُ له[٤] هذه المَرتبةُ، ولا تَتعرَّضْ، يا وَليُّ، للخَوضِ في الماهيةِ والكَميةِ والكَيفيةِ، فإنَّ ذلك يُخرِجُك عن الخَوضِ فيما كُلِّفتَه، والزَمْ طَريقةَ الإيمانِ والعَملِ بما فرَضَ اللهُ عليك، واذكُرْ رَبَّك بالغُدوِّ والآصالِ، بالذِّكرِ الذي شرَعَه لك، من تَهليلٍ وتَسبيحٍ وتَحميدٍ، واتَّقِ اللهَ، فإذا شاءَ الحَقُّ أن يُعرِّفَك بما شاءَه من عِلمِه...»[٥].

ويَقولُ: «فاعلَمْ، يا وَليُّ، أن اللهَ ما بعَثَ الرُّسلَ سُدًى، ولو استقَلَّت العُقولُ بأُمورِ سَعادتِها ما احتاجَت إلى الرُّسلِ»[٦]. ولذلك يَقولُ في هذه الفِكرةِ التي اتفَقَ فيها مع الأشعريةِ: «... وُضِعَ المِيزانُ في الأرضِ، وهو ما شُرِع لا غَيرُ، فلا بَخسَ ولا تَطفيفَ». ويَقولُ: «... تَطهُرُ بطَهارةٍ شَرعيةٍ لا مَعقولةٍ»[٧].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٤.

(٢) في الأصل: «لما»، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٥.

(٤) ليس في الأصل، والمثبت من «الفتوحات».

(٥) «الفتوحات»: ٣/ ٨١.

(٦) «الفتوحات»: ٣/ ٨٣، وانظر: ١/ ١٥٣، ١٨٤، ٢٢٣، ٢/ ٢٢٩، ٥٦٨، ٣/ ١٦٦، كتاب «العظمة»: ورقة ١٣ ب-١٤أ، «الفناء في المشاهدة»: ٦-٧، «التجليات»: ٥٢١/ ٥٣٣، «الشواهد»: ورقة٨٥ب، «الأنوار اللطيفة»، للداعي اليمني: ١٧٥-١٧٦.

(٧) «الفتوحات»: ٣/ ٢٥٧، ٤/ ١٩١، ٢٨٤-٢٨٥.

ويَقولُ: «... وليكُنْ مَشهودُك الحَقَّ وإمامُك، من حيث ما وصَفَه[١] الشَّارِعُ لا من حيث ما دَلَّ عليه دَليلُ العَقلِ، حتَّى تَكونَ ذا عِقدينِ: عِقدٍ في عَقلِك، وعِقدِ عَملِك، وإن لم تَفعَل انتُقِصَ من عِبادتِك على قَدرِ ما أدخَلتَ فيها من عَقلٍ، من حيث فِكرُك ونَظرُك»[٢].

ويَقولُ عن العُقلاءِ: «وُصِفوا بالحِجابِ عن رَبِّهم في: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ۝٤٧﴾ الذي قَصَدوه بالتَّوجُّهِ على غَيرِ الطَّريقِ الذي شرَعَ لهم[٣]. والعِباداتُ كُلُّها ابتِداءً من اللهِ، يَقولُ: «والأَصلُ في العِباداتِ أنَّها من اللهِ ابتداءً، لا مَقصودةٌ للمُكلَّفينَ إلَّا ما شَذَّ»[٤].

وأخيرًا يُقرِّرُ ابنُ عربي في حَسمٍ: «القُرباتُ إلى اللهِ لا تُعلَمُ إلَّا من عند اللهِ، ليس للعَقلِ فيها حُكمٌ بوَجهٍ من الوُجوهِ، فإذا شرَعَ الشَّارِعُ القُرباتِ فهي على حَدِّ ما شَرَع، وما منَعَ من ذلك أن يَكونَ قُربةً، فليس للعَقلِ أن يَجعَلَها قُربةً»[٥].

أَضِفْ إلى ذلك أنَّه في نَظرتِه الرَّمزيَّةِ لم يَبلُغْ على الإطلاقِ القَولِ بالتَّجرُّدِ الكامِلِ، فإنَّنا سنرَى قَولَه بلُزومِ الجَسدِ دُنيا وآخِرةً[٦]، كما أنَّه يُحذِّرُ من خِداعٍ آخَرَ، وهو خِداعُ النَّاحيةِ الرُّوحيةِ، فيما يُمكِنُ أن يَكونَ لدى أهلِ الذِّمَّةِ، يَقولُ: «ولا يَستميلونَك -أهلَ الذِّمَّةِ- إلى ما يَتبرَّكونَ به في دِينِهم، فإنَّ ذلك من

(١) في الأصل: «وضعه»، والمثبت من «الفتوحات».
(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٥.
(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٣٢-٥٣٣، الزمر ٤٧.
(٤) «الفتوحات»: ١/ ٤١١، ٦٥٥-٦٥٦.
(٥) «الفتوحات»: ١/ ٤٥٢.
(٦) انظر مع المزيد من التفاصيل، «الفتوحات»: ١/ ١٦٨، ٢/ ١٥٠، ٦٧٨ وما بعدها، ٣/ ١٠٣، ٥٥٤-٥٥٥، ٤/ ١٦٤، «العظمة»: ورقة ١٣ب، «التجليات»: ٥٤٣، «الأسفار»: ٣، ٧، ٩، «لطائف الأسرار»: ١٣٨.

الأُمورِ المُهلِكةِ عند اللهِ، ولقد رَأَيت بدِمشقَ أكثرَ نِسائِها يَفعَلنَ ذلك ورِجالُهنَّ يُسامحهنَّ في ذلك، وهو أنَّهم يَأخُذونَ الصِّبيانَ الصِّغارَ ويَحمِلونَهم إلى الكَنيسةِ حتَّى يُبرِّكَ القَسُّ عليهم، ويَرُشُّونَهم بماءِ المَعموديةِ بنِيةِ التَّبرُّكِ، وهذا قَرينُ الكُفرِ، بل هو الكُفرُ بعَينِه، وما يَرتَضِيه مُسلِمٌ ولا الإسلامُ»(١).

وأخيرًا نَرى ابنَ عربي يُفاضِلُ بين مَن تَقدَّمَ له نَظرٌ من أهلِ اللهِ ومَن لم يَتقدَّمْ له نَظرٌ، ويَرَى أن النَّبيَّ والوَليَّ الوارِثَ لا يَتقدَّمُ له نَظرٌ كَلاميٌّ أو فَلسَفيٌّ؛ لأنَّه حِجابٌ عن أخذِ العُلومِ بطَريقةٍ مُباشِرةٍ بمِرآةِ القَلبِ، ويَجلِبُ الشُّكوكَ والأوهامَ والوَسوسةَ، أو هو على الأقلِّ مَشغَلةٌ وتَشويشٌ، أو ارتِباطٌ بعَقدٍ فِكريٍّ مُعيَّنٍ يَخلُقُه الفِكرُ، وما فائدةُ ذلك كُلِّه إذا كان يُمكِنُ تَحصيلُ العِلمِ كُلِّه عن طَريقِ الكَشفِ؟! يَقولُ: «وصاحِبُ الفِكرِ ليس من أَهلِ الإرادةِ، إلَّا في المَوضعِ الذي يَجوزُ له الفِكرُ فيه، إن كان ثَم ما لا يُمكِنُ أن يَحصُلَ الأمرُ المُفكَّرُ فيه إلَّا به، بفَتحِ الكافِ، فحينئذٍ يَأخُذُه من بابِه، وهل ثَم أمرٌ بهذه المَثابةِ لا يُمكِنُ أن يُنالَ من طَريقِ الكَشفِ والوُجودِ أم لا؟ فنحن نَقولُ: ما ثَم، ونَمنَعُ من الفِكرِ جُملةً واحِدةً؛ لأنَّه يُورِثُ التَّلبيسَ وعَدمَ الصِّدقِ. والاشتِغالُ بالفِكرِ حِجابٌ، وغَيرُنا لا يَمنَعُ من هذا، ولكن لا يَمنَعُه أَحَدٌ من أَهلِ طَريقِ اللهِ»(٢).

وهذا هو السَّببُ الذي من أَجلِه انتقَدَ ابنُ عربي الغَزالي انتِقادًا عَنيفًا، على الرَّغمِ من الدِّفاعِ عنه أحيانًا، وعَدَّه من أَهلِ الطَّريقِ، والمُترجِمَ عن أَهلِ هذه الطَّريقةِ؛ لقُدرتِه على التَّعبيرِ، وقِيامِه أحيانًا بتَدريسِ بَعضِ كُتبِه، وخاصَّةً كِتابَه الصُّوفيَّ المُهِمَّ «إحياءُ عُلومِ الدِّينِ»، والذي كان يَحتوِي في رأَيِ البَعضِ على أشياءَ مُنكَرةٍ كما عند ابنِ عربي، وتَقديرِ رَدِّه على الباطِنيةِ، ولم يُفسِّرْ ذلك تَفسيرًا

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٤٩١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٠٣، ٣/ ٤٠٢-٤٠٣، ٥٤٦.

سِياسيًّا كما فعَلَ «كُوربان» في انتِصارِه للباطِنيةِ ضِدَّ الغزالي، كما أشَرنا من قبلُ.

وهذا النَّوعُ من العِلمِ يُسمِّيه ابنُ عربي «العِلمَ الأُميَّ»، أي: الآتي عن طَريقِ التَّصفيةِ الشَّرعيةِ لا الفِكرِ، يَقولُ: «... البَصيرةُ في الحُكمِ لأهلِ هذا الشَّأنِ مِثلُ الضَّرورياتِ للعُقولِ، فمِثلُ هذا العِلمِ يَنبغِي للإنسانِ أن يَفرَحَ به، حُكِيَ عن أبي حامدٍ الغَزالي المُترجِمِ عن أَهلِ هذه الطَّريقِ بَعضُ ما كانُوا يَتحقَّقونَ به، قال: كلَّما أرَدتُ أن أَنخرِطَ في سِلكِهم وآخُذَ مَأخَذَهم، وأَغرِفَ من البَحرِ الذي اغتَرَفوا منه، خَلَوت بنَفسي واعتَزَلتُ عن نَظرِي وفِكرِي، وشَغَلت نَفسي بالذِّكرِ، فانقَدَح لي من العِلمِ ما لم يَكُنْ عندي، ففَرحتُ بذلك وقُلتُ: إنَّه قد حصَلَ لي ما حصَلَ للقَومِ، فتَأمَّلتُ فيه، فإذا فيه قُوَّةٌ فِقهيةٌ ممَّا كُنتُ عليه قبلَ ذلك... عاوَدتُ ذلك مِرارًا، والحالُ الحالُ، فتَميَّزتُ عن سائرِ النُّظَّارِ، أَصحابِ الأفكارِ بهذا القَدرِ، ولم أَلحَقْ بدَرجةِ القَومِ في ذلك، وعَلِمتُ أن الكِتابةَ على المَحوِ ليست كالكِتابةِ على غَيرِ المَحوِ... ذَكَر الغزالي عن نَفسِه أنَّه بَقِي أربَعين يَومًا حائِرًا، وهذا خَطرٌ، ليس حالُ الأمرِ على هذا، فإنَّ الأُميَّ يَدخُلُ إلى اللهِ مُؤمِنًا...»[١].

وفي نَصٍّ آخَرَ يُقدِّمُ لنا ابنُ عربيٍّ احتِجاجًا قَويًّا على هذا النَّوعِ من العِلمِ، كما يُبيِّنُ مَصدرَه على ضَوءِ فِكرتِه الرَّمزيَّةِ الهامَّةِ، وهي «مقام لا مقام»، أي: نُقطةُ المَركزِ التي تُعتَبرُ عند ابنِ عربي مَصدرَ انتِشارِ الوُجودِ، ومَوطِنَ الاتِّصالِ بمَصدرِ المَعرِفةِ الإلهاميةِ المُباشِرِ، والنُّقطةَ التي تَنمحِي عندها الكَثرةُ أو المُتقابِلاتُ، فتَنمحِي الرُّموزُ لانمِحاءِ التَّقابُلِ بين الظَّاهرِ والباطِنِ، يَقولُ: «...

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٥، وانظر: ١/ ٥٩٠، مقدمة الغزالي لكتابه «المنقذ من الضلال»، ومقدمة المحقق، وانظر قول أبي بكر بن العربي: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»، عن «نقض المنطق»: ١٣٥.

فاللهُ يَجعَلُنا ممَّن جعَلَ له نورًا من النُّورِ الذي يَهدِي به مَن يَشاءُ من عِبادِه، حتَّى يَهدِيَ به إلى صِراطٍ مُستَقيمٍ، صِراطِ اللهِ الذي له ما في السَّمواتِ وما في الأرضِ من المَوازينِ والصِّراطاتِ، ألا إلى اللهِ تَصيرُ الأُمورُ وتَرجِعُ، قال في مَعرِضِ الامتِنانِ منه على رَسولِه ﷺ: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾، وهو عُروُ المَحَلِّ عن كُلِّ ما يَشغَلُه عن قَبولِ ما أوحَى به إليه، ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾، فجاءَ بـ «مَن» وهي نكرةٌ في الدَّلالةِ، مُختصَّةٌ عنده ببَعضِ عِبادِه من نَبيٍّ أو وَليٍّ، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ﴾ بذلك النُّورِ الذي هَديتُك به، فإن كان هذا العَبدُ نَبيًّا فهو شَرعٌ، وإن كان وَليًّا فهو تَأييدٌ لشَرعِ النَّبيِّ، وحُكمُه أَمرٌ مَشروعٌ مَجهولٌ عند بَعضِ المُؤمِنينَ، ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٤٢﴾؛ في حقِّ النَّبيِّ: طَريقُ السَّعادةِ والعِلمِ. وفي حَقِّ الوَليِّ: طَريقُ العِلمِ لما جعَلَ من الأمرِ المَشروعِ فيما يَتضمَّنُه من الحِكمةِ، قال تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ لا يُقالُ فيه: «قَليل». ثم قال: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٦٩﴾، واللُّبُّ نُورٌ في العَقلِ كالدُّهنِ في اللَّوزِ والزَّيتونِ، والتَّذكُّرُ لا يَكونُ إلَّا عن عِلمٍ مَنسيٍّ، فتَنبَّهْ لما قَرَّرناه في هذه الآياتِ تَسعَدْ إن شاءَ اللهُ تعالى... هذا العِلمُ هو المَقامُ الذي يَنتهِي إليه العارِفُونَ، وهو «ألَّا مقام»[1].

ومن الواضِح أنَّها ليست دَعوةً للتَّجهيل من ابنِ عربيٍّ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أنَّه يرَاه طَريقًا خاصًّا، وقد سبَقَ أن أشَرنا إلى أنَّه يرَى لكُلِّ ما يُلائمُه ويُصلِحُه من الاشتِغالِ ببَعضِ العُلومِ، كما أنَّه لا يَمنَعُ استِعمالَ العَقلِ بشَرطِ القَبولِ لما جاءَ به الشَّارِعُ، وعلى هذا الضَّوءِ نَفهَمُ دَعوتَه الَّتي لا يَمَلُّ من تَكرارِها إلى العِلمِ الَّذي يَرمُزُ له بـ «وحيِ اللَّبَنِ»، وخاصَّةً أنَّه يُمثِّلُ ضابِطًا لصاحِبِ الشَّطحِ والحالِ؛

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٤٦، ٤/ ١٢، «نقض المنطق»: ١٣٢-١٣٥، «في التصوف»: ١٥٢، «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ٢٧٥، ٢٧٧-٢٧٨.

ولذلك يُقرِّرُ في حَسمٍ أنَّه «ما اتَّخذَ اللهُ وَليًّا جاهِلًا»[١].

وأخيرًا، هل نَستطِيعُ بعد هذا كُلِّه أن نَتهِمَ الشَّيخَ مع المُتهِمينَ، فنرَى مع «بلاثيوس» أن قَضيةَ ابنِ عربي في التَّصفيةِ مَسيحيةٌ، مع أن رُوحانيتَها بِناءً على ما سبَقَ رُوحانيةٌ ناقِصةٌ، ومن ثَم تَتعرَّضُ اليومَ لأخطاءٍ رُوحيةٍ بالِغةٍ، من جانبِ المُشتغِلينَ بالعِلمِ الرُّوحيِّ، تَتعدَّى إلى الأجسامِ بالمَرضِ والعُقولِ بالجُنونِ، كما يُلاحِظُ الفَيلسوفُ الصُّوفيُّ المسلِمُ «رينيه جينو» الفَرنسيُّ[٢]، وبالإضافةِ إلى أن الأمرَ ليس أمرَ عِبادةٍ كَثيرةٍ في الأديرةِ؛ هل نَقولُ مع عفيفي بأنَّ ابنَ عربي يُعتَبرُ آيةَ الرَّهبانيةِ، لأنَّها من قَبيلِ النَّواميسِ الحِكْميَّةِ، وهو طَريقُ الفَلاسِفةِ في الإصلاحِ والتَّصفيةِ.

والواقِعُ أن عفيفي هنا يَبدُو لنا مُتناقِضًا إلى حَدٍّ ما حين يُضيفُ إلى ذلك اعتِبارَ ابنِ عربي للرَّهبانيةِ على ضَوءِ نَظريتِه في الوَلايةِ ذاتِ الاتِّصالِ بالمَنبعِ المُباشِرِ عن طَريقِ التَّصفيةِ الشَّرعيةِ، وإن هذا خَيرُ تَفسيرٍ مُرضٍ للآيةِ القُرآنيةِ: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[٣].

والحَقيقةُ: أن مُلاحَظةَ ابنِ عربي في «الفُصوصِ» أنَّها النَّواميسُ الحِكْميَّةُ؛ أي: لم تَرِدْ في شَرعٍ مُنزَّلٍ وهو ما يدينُه- مُلاحَظةٌ رائعةٌ؛ إذ إنَّها تَنتمِي إلى التَّصفيةِ الفَلسفيَّةِ بكُلِّ أَبعادِها، أي: بحُصولِها على شَيءٍ من الرُّوحانيةِ واعتِمادِها على تَصفيةِ النَّفسِ من طَريقِ العَقلِ، على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربيٍّ السَّابقِ، وهو ما أَخذَته الفَلسَفةُ مع غَيرِه عن الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، وهو ما يَنطبِقُ على الرِّواقيَّةِ والتَّصفيةِ الهنديةِ والاتِّجاهِ الباطِنيِّ في الإسلامِ عُمومًا، تلك الاتِّجاهاتُ التي ذهَبَت في

(١) «التجليات»: ٥٣٧، «الفتوحات»: ١/ ٤٤٤، ٥٠١-٥٠٢، ٦٥٤، ٧٢٢، ٢/ ٤٨٢-٤٨٣، ٦١٨، ٣/ ٦، وما بعدها ٤/ ١٤٦، ٢١٠- ٢١٨، ٥٢٩.

(٢) «الخيال الخلاق»: ٦٧، «الفيلسوف المسلم»: ٩٦-٩٩.

(٣) «الفصوص»: ٢/ ١٠٠-١٠١، ١٧٢، «تلبيس إبليس»: ٢١٩-٢٢٠.

كَثيرٍ من الأحيانِ إلى كَونِ الفَلسَفةِ هي الطَّريقَ إلى التَّصفيةِ، بل وذَهَبَت إلى أَفضليتِها، إذ هي طِبُّ الأَصِحَّاءِ، بينما الدِّينُ طِبُّ المَرضَى، كما يَذهَبُ إخوانُ الصَّفا والإسماعيليةُ والرازيُّ الطَّبيبُ، هذا بالإضافةِ إلى قَولِ الإسماعيليةِ بانقِطاعِ النُّبوةِ انتِظارًا لمحمدِ بنِ إسماعيلَ، وهذا كُلُّه ألقَى ظِلالَه على رَمزيَّةِ فَلاسِفةِ الإسلامِ والإسماعيليةِ فجاءَت رَمزيةً مُفتعَلةً تَهدِفُ إلى التَّطهيرِ الفَلسَفيِّ للوُصولِ إلى العَقلِ الفَعَّالِ، كما يَبدُو بوُضوحٍ في «حيِّ بنِ يَقظانَ»، «سلامان وأبسال»، و«الأنوارِ اللَّطيفةِ» للدَّاعِي الحارِثيِّ اليَمنيِّ[1].

وأخيرًا هل نَستطِيعُ أيضًا أن نَقولَ مع الدُّكتورِ الشيبي بأنَّ جُهدَ ابنِ عربي جُهدٌ فَلسَفيٌّ مُعتمِدٌ على وَجهِ الخُصوصِ على إخوانِ الصَّفا، لقد كان «نيكلسون» أكثَرَ تَقديرًا، مع حُسبانِ الأخطاءِ لابنِ عربي حين لاحَظَ صِدقَ شُعورِ الرَّجلِ الرُّوحيِّ وهو يَدرُسُ الشِّعرَ الصُّوفيَّ المُلتهِبَ[2].

(هـ) رَمزيةُ العِباداتِ وإدانةُ الاتِّجاهِ الباطِنيِّ:

وقد أخَذَ الاتِّهامُ الأخيرُ شَكلًا آخَرَ أكثرَ عُنفًا، حين اتُّهِمَ ابنُ عربي بمُخادَعةِ الباطِنيةِ والدَّعوةِ إلى الإباحةِ والتَّحلُّلِ من الشَّريعةِ، وذلك هو الهَدفُ الأساسيُّ من التَّناوُلِ الرَّمزيِّ للعِباداتِ، وإن كان يَذهَبُ البَعضُ إلى القَولِ بصِدقِ الرَّجلِ ومُزاوَلتِه أنواعًا من المُجاهَدةِ، ولكن مع طُروءِ الفَسادِ إليه من جِهاتٍ أُخرَى

---

(١) انظر في ذلك كله: كوربان في «تاريخ الفلسفة»: ٣٣١-٣٣٤، «الفرقان»، لابن تيمية: ١٥٤-١٥٥، «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٢٠-٢١، ٢٢، ٢٣، «مذاهب التفسير»، لجولد تسيهر: ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٨.

(٢) انظر بالإضافة إلى ما ذكرناه في المقدمة «الأنوار اللطيفة»: ٨٠-٨٢، «فضائح الباطنية»: ٤٦، «في التصوف»: ٩٦، «الفكر الشيعي»: ٩٤، «الفتوحات»: ١/ ٥٩، ١٢٩، ١٦٣، ٢١٦، ٢/ ٥٢١-٥٢٣، ٣/ ١١٢، ٤٣١، ٤/ ١٢٥، ١٨٨، ١٩٢-١٩٣، «الرسالة الإلهية»: ٥٦٦، «عنقاء مغرب»: ٦-٧.

تَناوَلناها فيما سبَقَ، وقد اتَّهَمه بذلك: «البِقاعيُّ»، و«ابنُ الأهدَلِ» و«ابنُ تَيميَّةَ»، وشارِحُ رِسالةِ «تَنزيهِ ابنِ عربي»، و«جولد تسيهر»، و«قاسم»، وغَيرُهم، أمَّا عيسى بنُ شرَفِ الدِّينِ الزَّواويُّ المالِكيُّ، فقد كان عَنيفًا إذ أفتَى بعَدمِ قَبولِ تَوبةِ أَمثالِ هؤلاء[١]، أمَّا ابنُ دَقيقِ العِيدِ فيَحكِي عن ابنِ عبدِ السَّلامِ قَولَه عن ابنِ عربي: «شَيخُ سُوءٍ شِيعيٌّ وكَذَّابٌ»، مع رُجوعِه عن ذلك كما سبَقَ ذِكرُه، وهو ما أورَدَه الذَّهبيُّ مع قَولِه: «وما عندي أن محيي الدِّينِ تَعمَّدَ كَذِبًا..»[٢].

ومن الواضِحِ أن التُّهمةَ صَحيحةٌ بالنِّسبةِ للاتِّجاهِ الباطِنيِّ بما فيه الإسماعيليةُ التي يُتَّهمُ بها ابنُ عربي على الدَّوامِ، فالصَّلاةُ مُثولُ الإمامِ، والحَجُّ زِيارتُه، والصَّومُ عن إذاعةِ أَسرارِه وأَسرارِ الدَّعوةِ، والزَّكاةُ للقُربِ من العَقلِ الفَعَّالِ أو المُبدعِ الأوَّلِ، والشَّهادةُ الثَّانيةُ مُشيرةٌ لمحمَّدِ بنِ إسماعيلَ، هذا بالإضافةِ إلى تاريخِ الفِرقِ الباطِنيةِ الأَسودِ على اختِلافِ أنواعِها، فقد تَجرَّأَ بَعضُهم إلى حَدِّ انتِزاعِ الحَجرِ الأسودِ، وتَحريفِ القُرآنِ الكريمِ بالزِّيادةِ والنَّقصِ، وشُيوعِ الانحِلالِ في مُجتمعاتِهم، وابتِناءِ مَنهجِهم على التَّدليسِ والمُخادَعةِ؛ ليَنتهِيَ في النِّهايةِ إلى إحلالِ المَرءِ من دِينِه، إنَّها تُهمةٌ صَحيحةٌ، وقد فَشِلت مُحاوَلةُ «كوربان» الحَديثةُ لنَفيِ هذه التُّهمةِ، فقد أَفلَت الزِّمامُ من يَدِه في كِتاباتِه عن الإسماعيليةِ والاثني عَشرية، فأشارَ في مَواضعَ مُتعدِّدةٍ من كِتاباتِه إلى أن الفَرقَ بين الإسماعيليةِ والاثني عَشرية هو تَفاوُتُ المُحافَظةِ على ظاهِرِ الشَّرعِ، وأنَّه يَنبغِي التَّركيزُ على فَلسَفةِ الباطِنيةِ، لا الجانِبِ الاجتِماعيِّ.

وأخيرًا قَولُه بأنَّ التَّناقُضَ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ حاسِمٌ، لأنَّ أحدَهما يَرفُضُ الآخَرَ[٣].

(١) «تنبيه الغبي»: ١٩-٢٠، ٢٦-٢٧، «كشف الغطا»: ١٧٦-١٨١، ٢٠٣-٢٠٨، ٢١٠-٢١١، ٢٣٤، «الفرقان»: ١٧٤، «شرح رسالة تنزيه ابن عربي»: ورقة ٦٧ ب -٦٨أ، «حوليات»: ٦٥.

(٢) «ميزان الاعتدال»: ٥/ ١٠٨-١٠٩.

(٣) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»: ٦٧-٧٥، ١٦٠، ١٦٤-١٦٦، «الخيال الخلاق»: ٧٢، «فضائح

وقد سبَقَ القَولُ في الفَصلِ الأوَّلِ بوُجودِ الباطِنيةِ بدِمشقَ والشَّامِ واليَمنِ، ولكن أهَمُّ ما يُلاحَظُ هو استِغلالُ الباطِنيةِ لبَعضِ أفكارِ ابنِ عربي خطأً؛ مثل: القَولِ بالحُلولِ والاتِّحادِ، كما يُلاحَظُ شُيوعُ انحِلالٍ اجتِماعيٍّ في بَعضِ الفَتراتِ، ممَّا أثارَ «الخياطَ» وغَيرَه، فاستعدَى على ابنِ عربي بَقيةَ عُلماءِ المُسلِمينَ، الأمرُ الذي أثارَ مَعركةً فِكريةً مُمتازةً بين أَمثالِ الخيَّاطِ والفَيروزاباديِّ والقارئ... إلخ[1].

ولكن الأمرُ بالنِّسبةِ لابنِ عربي جِدُّ مُختلِف أمامَ الباحِثِ المُنصِفِ، لعِدَّةِ حَقائقَ عَمليَّةٍ ونَظريةٍ، نُجمِلُها فيما يلي:

فمِن الناحيةِ العَمليةِ: ونَقصِدُ بها سُلوكَ ابنِ عربي وأخلاقَه، لم يَكُنْ من أَخلاقِ الرَّجلِ الكَذِبُ ولا النِّفاقُ، وقد بيَّنَّا ذلك في مَوضِعٍ آخَرَ، وقد تبيَّنَ لنا أنَّه ليست هناك تُهمةٌ يُمكِنُ الوُثوقُ بها في هذا الشَّأنِ، وأمَّا حَديثُ المُداراةِ، فهو مَبنيٌّ على أنَّها خُلقٌ إسلاميٌّ، وإن كنَّا نُلاحِظُ أن النِّفاقَ يَتخِذُ عندَه معنًى رَمزيًّا يُفسَّرُ على ضَوءِ نَظريَّتِه في عُمومِ التَّجلِّي، إذ يَقولُ:

أَلَا إنَّ النِّفاقَ هو النِّفاقُ ... إليه إذا تَحقَّقَتِ المَساقُ
فكُنْ فيه تَكُنْ بالحَقِّ صرفًا ... وتُحمَدُه[2] إذا شُدَّ الوَثاقُ[3]

وإذا كان الرَّجلُ لا يَمَلُّ من القَولِ بأنَّه ما تَجاوزَ حَدًّا من حُدودِ اللهِ، وأنَّ كُلَّ ما هناك هو زِيادةُ فَهمٍ في القُرآنِ تَجعَلُ الدَّعوةَ إلى اللهِ على بَصيرةٍ[4]،

الباطنية»: ١١-١٧، ١٨-٢٠، ٣٣، ٣٦، ٥٥، ١٥١-١٥٤، ١٨٤، «الفرقان»: ١٣٣-١٣٤، ١٥٦-١٥٧، ١٦٠-١٦١، «قرامطة العراق»: ١٦٧-١٨٧، ١٩٩، «تنبيه الغبي»: ٢٧، ٢٣٠-=
=٢٣١، «الفكر الشيعي»: ٩٣، «مذاهب التفسير»: ٢١٨، «رسائل إخوان الصفا»: ٤/ ١٠٢.

(١) «كشف الغطا»: ٢٠٢-٢٢٨، «مناقب القاري»: ٦٨، «عقائد الإمامية الاثني عشرية وأصولها»: ١٨٤.

(٢) في الأصل: «وتحمد»، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٢، ٤/ ١٤، ٤٨٩.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٣، ٤/ ٢٨، ١٧٨.

فهذا ما مارَسَه عَمليًّا وشَجَّعه عليه شُيوخُه من أمثالِ ابنِ المُجاهِدِ وابنِ قسومٍ وغَيرِهما، على ضَوءِ فِكرةِ المُوازَنةِ السَّابقةِ بين الكَشفِ والنَّتائجِ وأعمالِ العِباداتِ جُملةً وتَفصيلًا، وهذا ما يُؤكِّدُه وهو يَشرَحُ هَدفَه من كِتاباتِه الرَّمزيَّةِ، وخاصَّةً في الإنسانِ، حين يَقولُ: إنَّه يَهتَمُّ أوَّلًا «بنَجاةِ نَفسِه» بهذه الاعتِباراتِ الرَّمزيَّةِ[١]، وهذا أيضًا ما نَجِدُ له انعِكاسًا في جِهادِه في نَشرِ الإسلامِ وعُلومِ التَّصوُّفِ الدَّقيقةِ، فقد كان للرَّجلِ تَلامِيذُه الذين امتَدَّت فيهم طَريقتُه إلى عَصرِنا الحاضِرِ، كما أثَّرَ في كُلِّ الطُّرقِ التي جاءَت من بعدِه، بل وتَعدَّى تَأثيرُه الرُّوحيُّ إلى الشُّعراءِ والكُتابِ، كما أشَرنا من قبلُ، وكان للرَّجلِ كُتبُه التي تَدعو إلى اللهِ، وأعنِي بها: الكُتبَ الخاصَّةَ بقَواعِدِ الطَّريقِ، وإن كان يُمكِنُ اعتِبارُ كُتبِه كُلِّها كصُوفيٍّ دَعوةً إلى اللهِ.

وكان للرَّجلِ أيضًا مُشارَكةٌ في حَياةِ المُسلِمينَ العامَّةِ أتاحَتْها له صِلتُه بالمُلوكِ؛ لشُهرَتِه وصدقِه وتَقواه، ومن خِلالِها كان مُوجِّهًا لضُروبِ الخَيرِ وناصِحًا ومُوجِّهًا فيما يَتعَلَّقُ بالجِهادِ في سَبيلِ اللهِ، ومُبيِّنًا مَوقِفَ الإسلامِ من وُجوبِ جِهادِ الكُفَّارِ وأهلِ الكِتابِ، ولكن على الرَّغمِ من ذلك اتَّهمَه البِقاعيُّ بالدَّعوةِ إلى تَركِ الدَّعوةِ إلى اللهِ؛ اعتِمادًا على نَظريةٍ رَمزيةٍ لم يَفهَمْها، ونَقومُ بشَرحِها في حينِها، وهي عُمومُ تَجلِّي الحَقِّ ورَمزُ المَعبوداتِ له، بل وكان لدى ابنِ عربي دافِعٌ إلهاميٌّ خاصٌّ يَدعوه إلى الاجتِهادِ في الدَّعوةِ إلى اللهِ، يَقولُ: «قد أمَرَني اللهُ على لِسانِ نَبيِّه ﷺ من غَيرِ واسطةٍ بالنَّصيحةِ للهِ ولرَسولِه ولأئمَّةِ[٢]

(١) كتاب «الأسفار»: ٤١-٤٥، «عنقاء مغرب»: ٥-٧، «كتاب الكتب»: ٥-١٠، «مواقع النجوم»: ٨٢، «القطب والإماميين»: ورقة ٢٩١ أ، «الفتوحات»: ١/ ٤٧٥، ٢/ ١٨٥، ٥٤٨، ٣/ ٣٣٤، ٤/ ١٩٢-١٩٣، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٦.

(٢) في الأصل: «وللأئمة»، والمثبت من «الفتوحات».

المُسلِمينَ وعامَّتِهم خِطابًا عامًّا، ثم خاطبَني على الخُصوصِ، من غَيرِ واسِطةٍ، غيرَ مَرَّةٍ بـ «مَكَّةَ» ودِمشقَ، فقال: انصَحْ عِبادِي، في مَبشَرةٍ أُريتُها، فتَعيَّنَ الأمرُ أكثرَ ممَّا تَعيَّنَ على غَيرِي، فاللهُ يَجعَلُ ذلك لي من اللهِ عِنايةً وتَشريفًا لا ابتِلاءً وتَمحيصًا»[1]. وذلك مَبنيٌّ عند ابنِ عربي على حَقائقَ أَصيلةٍ في بابِ التَّصوُّفِ عندَه: كالصِّدقِ الذي يُعتَبرُ رَمزًا لاسمٍ إلهيٍّ هو المُؤمِنُ، كما يُعتَبرُ أحيانًا مُرادِفًا للهِمَّةِ اللَّازِمةِ للعَملِ الشَّرعيِّ المُنتجِ، وله أثَرٌ ورَمزٌ يَظهَرُ على صاحِبِه يُسمِّيه: «شاهِدَ الحالِ» لا الفَصاحةَ ولا «الجَعجَعةَ»، كما سبَقَت الإشارةُ[2].

ولابنِ عربيٍّ نَظريةٌ خاصَّةٌ في العِلمِ تُؤيِّدُ ذلك، إذ لا يَراه عِلمًا إلَّا إذا أدَّى إلى العَملِ، وإلَّا كان عِلمًا صُورةً لا حَقيقةً؛ لأنَّ العِلمَ الحَقيقيَّ هو المُشاهَدةُ بكُلِّ أَنواعِها، وهذا لا يَتأتَّى إلَّا إذا كان العَملُ بَدنيًّا وقَلبيًّا، وبهذا يَجمَعُ بين الباطِنِ والظَّاهِرِ، يَقولُ: العِلمُ عندَنا يَقتضِي العَملَ ولا بُدَّ، وإلَّا فليس بعِلمٍ، وإن ظَهَرَ بصُورةِ عِلمٍ[3].

ويَبدُو أن ابنَ عربي يُحدِّثُنا في نَظريتِه عن دَرجاتٍ من العِلمِ، وإلَّا فقد حدَّثنا من قبلُ عن جحودِ النَّفسِ مع استِيقانِ العِلمِ.

ولدى ابنِ عربي من الأسبابِ الجادَّةِ ما يَقولُ على أساسِه بدَوامِ التَّكليفِ،

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٥٨، وانظر البقاعي في «تنبيه الغبي»: ١٩-٢٠، «كتاب الكتب»: ١٤، ٤٠-٤٣، «العبادلة»: ٥١، «الفتوحات»: ٤٠٠-٤٠١، ٧٠٦-٧٠٧، ٢/ ١٧٢، عن حيرة أهل الرمز في التبليغ: ٣/ ٥٨-٥٩، ٤/ ٢٨.

(٢) «رسالة الانتصار»: ورقة ٨ب-٩أ، «التجليات»: ٥٣٦، «الفناء في المشاهدة»: ٧، «الفصوص»: ١/ ٢٢٥، «القطب والإماميين»: ورقة ١٩١أ، «شرح روحية الكردي»: ورقة ٤أ. «الفتوحات»: ١/ ٢٠٩، ٢/ ٥٩-٦٠، ٢٢١، ٤/ ١٨٧، ٢٤٠.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٣٣، «مواقع النجوم»: ٣٢، «العبادلة»: ٨٢، «الفتوحات»: ٣/ ٢٤١-٢٤٢، ٤٨٧، وانظر المقدمة: ٢٢-٢٧، ومن بحثنا هذا: ٣/ ١١٧-١٣٦.

وإدانةِ أيِّ اتِّجاهٍ باطِنيٍّ رَمزيٍّ أو غَيرِ رَمزيٍّ، يَقولُ بغَيرِ ذلك.

فالسُّلوكُ إلى الحَقِّ دائمٌ؛ لدَوامِ المَعرِفةِ بالحَقِّ وإلهاماتِ عِلمِه اللَّامُتناهي، ولدَوامِ العُبوديةِ الذَّاتيةِ، لدَوامِ الخَلقِ وعُمومِ التَّغيُّرِ التي فصَّلنا القَولَ فيها منذ قَليلٍ، ومِن أهَمِّ ما يَقولُه في ذلك:

«الإنسانُ مُسافِرٌ مع الأنفاسِ منذُ خَلقَه اللهُ دُنيا وآخِرةً، لا يَصِحُّ له أن يُقيمَ أَبدًا، ولو أقامَ زائدًا على نَفَسٍ واحِدٍ لتَعطَّلَ فِعلُ الإلهِ في حَقِّه، فالحَقُّ سبحانه في كُلِّ نَفَسٍ في الخَلقِ في شَأنٍ، وهو أَثَرُه في كُلِّ عَينٍ مَوجودةٍ بكَيفيةٍ خاصَّةٍ، فمَن فاتَه مُراعاةُ أَنفاسِه في الدُّنيا والآخِرةِ، لقد فاتَه خيرٌ كَثيرٌ»[1].

وقَولُه: «ولا تَأمَنْ حتَّى يَنقطِعَ التَّكليفُ، ولا يَنقطِعُ حتَّى تَجوزَ على الصِّراطِ، فحينئذٍ تَكونُ العِبادةُ من النَّاسِ ذاتيَّةً، ليست عن أمرٍ ولا نَهيٍ يَقتضِيه وُجوبٌ أو نَدبٌ أو حَظرٌ أو كَراهةٌ»[2].

والتَّكاليفُ دائمةٌ لدَوامِ الخَوفِ من التَّغيُّرِ؛ لإطلاقِ المَشيئةِ وظُهورِ الحَقيقةِ الأُولى السَّابِقةِ التي هي عَينٌ لاحِقةٌ، ولو بُشِّرَ الوَليُّ بالسَّعادةِ، يَقولُ: «ولمَّا أقامَنِي اللهُ في مُقامِ الخَوفِ كُنتُ أخافُ من ظِلِّي أن أنظُرَ إليه، لئلَّا يَحجُبَني عن اللهِ، وعلى هذا كُلِّه فما هي الدُّنيا دارُ أمانٍ، ولو بُشِّرَ الإنسانُ بالسَّعادةِ»[3]. ويَقولُ: «... أَرانِي الحَقُّ في واقِعتي رَجُلًا رَبعَ القامةِ فيه شُقْرةٌ، فقعَدَ بين يَديَّ وهو ساكِتٌ، فقال الحَقُّ لي: هذا عَبدٌ من عِبادِنا أَفِدْه؛ ليَكونَ هذا في مِيزانِك، فقُلتُ له: مَن هو؟ فقال لي: هذا أبو العبَّاسِ بنُ جوديٍّ من ساكِني البشراتِ، وأنا إذ ذاك في دِمشقَ، فقُلتُ له: يا رَبِّ، كيف يَستفيدُ منِّي؟ وأين أنا منه؟! فقال

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٠٠-٤٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٠٤، وانظر «العبادلة»: ٦٣، «الفصوص»: ٢/ ١٧٤.

(٣) كتاب «الأسفار»: ٥٨-٥٩.

لي: قُلْ فإنَّه يَستفيدُ منك، فكما أَريتُك إيَّاه أَريتُه إيَّاك، فهو الآن يَراك كما تَراه، فخاطِبْه يَسمَعْ منك، ويَقولُ هو مِثلَ ما تَقولُ أنت، فيَقولُ: رَأيتُ رَجلًا بالشَّامِ، يُقالُ له محمدُ بنُ العربي، وسمَّاني، أفادَني أمرًا لم يَكُنْ عندي فهو أُستاذِي، فقُلتُ له: يا أبا العبَّاسِ، ما الأمرُ؟ قال: كُنتُ أجهَدُ في الطَّلَبِ وأنصَبُ وأَبذُلُ جُهدي، فلمَّا كُشِفَ لي عَلِمتُ أنِّي مَطلوبٌ، فاسترحتُ من ذلك الكَبَدِ، فقُلتُ: يا أخي، مَن كان خيرًا منك، وأوصَلَ بالحَقِّ، وأتَمَّ في الشُّهودِ، وأكشَفَ للأمرِ - قيل له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۝١١٤﴾[1]، فأين الرَّاحةُ في دارِ التَّكليفِ، ما فَهِمت ما قيل له: قَولُك: عَلِمت أنِّي مَطلوبٌ، ولم تَدرِ بماذا؟ نعم أنت مَطلوبٌ بما كُنتَ عليه من الاجتِهادِ والجِدِّ، ما هذه الدَّارُ دارَ راحَةٍ، فإذا فَرَغت من أمرٍ أنت فيه فانصَبْ في أمرٍ يَأتِيك في كُلِّ نَفسٍ، فأين الفَراغُ؟! فشَكَرني على ما ذَكَّرتُه به، فانظُرْ عِنايةَ اللهِ بنا وبه»[2].

ومن النَّصِّ يَتبيَّنُ أن بَعضَ الصُّوفيَّةِ عُرضةٌ لهذا الخَطأِ، كما أشَرنا أنَّهم عُرضةٌ للتَّأثُّرِ ببَعضِ الأفكارِ العَقليةِ العِرفانيَّةِ المُزيَّفةِ، ولهذا يُقسِّمُ ابنُ عربي الخارِجَ من عندِ الحَقِّ، فيَقولُ: «مَن خرَجَ بسِراجِه الذي دخَلَ به فذلك مَحفوظٌ صِدِّيقٌ ومن لم يَخرُجْ بسِراجِه فهو أحَدُ رَجلَينِ: إمَّا سَكرانُ، وإمَّا زِنديقٌ، ووَجهُ التَّمييزِ بينهما عند حُلولِ البَلايا البَشريةِ، فإن ظهَرَ التَّغيُّرُ فذلك زِنديقٌ، وإن غلَبَ فذلك سَكرانُ»[3].

---

(١) طه: ١١٤.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٤٣١، وانظر: ٤/ ٤٥-٤٦، ولم نعثر لابن جودي على ترجمة.

(٣) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٩أ، «الحجب»: ورقة ١٦ب-١٧أ، «كتاب الكتب»: ٢٣٣، «عنقاء مغرب»: ٦٧-٦٨، ٦٩، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٣أ، «القسم الإلهي»: ٧، ٨، ١٣، ١٥، «الفتوحات»: ١/ ٢٠٣-٢٠٥، ٥٠٢، ٢/ ٤٢، ١٩٠، ٢٣٧، ٤٧٨-٤٧٩، ٥٤٦، ٣/ ٤٠١، ٤/ ٣٦-٣٧.

ويَقولُ في رَمزيةِ المَتينِ: «المَتينُ من العِبادِ -رَمزًا للمَتينِ صِفةِ الحَقِّ- الصُّلبُ في دِينِه الذي لا تُؤثِّرُ فيه الأهواءُ ولا يَتأثَّرُ في نَفسِه بما تَتجلَّى له به الحَقيقةُ، لرُؤيةِ الحَقِّ في الأشياءِ، ولا سيَّما في مَوقِفِ السَّواءِ...»[1].

وقد عالَجَ ابنُ عربي انحِرافاتِ الطَّريقِ الأُخرَى، مِثلَ: صُحبةِ الأحداثِ، والسَّماعِ، ولم يَرَ في مَفهومِ المَلامَتيَّةِ سوى الالتِزامِ المُطلَقِ والدَّقيقِ للشَّرعِ، رَمزًا لتَفتِّي الحَقِّ على عِبادِه بنِسبةِ بَعضِ ما يَملِكُه عِبادُه إليهم؛ ليُثيبَهم عليه وغير ذلك؛ ولذلك يُوحِّدُ بين مَفهومِ الفُتوَّةِ والمَلامَتيَّةِ، ولم يَرَ فيها تلك الحَركةَ التي استَغلَّت مُحارَبةَ رِياءِ العَملِ فظهَرَت بخِلافِ ما تُبطِنُ، واستَغلَّتها فِئاتُ الباطِنيةِ فشَوَّهت التَّصوُّفَ، يَقولُ: «وللأدَبِ حالٌ ومَقامٌ، وهذا بابُ مَعرِفةِ مَقامِه، فمَقامُه ما يَثبُت له دائمًا، وليس ذلك إلَّا الأدَبَ مع الحَقِّ، فإنَّ له الدَّوامَ في الدُّنيا والآخِرةِ.

وما فازَ به إلَّا أَهلُ الفُتوَّةِ من المَلامتيَّةِ لا غيرُ، سَلَكُوا فيه كُلَّ مَسلَكٍ، واستَخدَمُوا كُنوزَه وحَصَّلوا فَوائدَه»[2].

وفي نُصوصٍ لا تَكادُ تُحصَى كَثرةً، يُفنِّدُ أَقوالَ الاتِّجاهِ الباطِنيِّ في العِباداتِ كما فَنَّده بالنِّسبةِ للحَقائقِ، وهو ما أشَرنا إليه من قبلُ، ويُوقِفُنا على حُجَجِهم وأبعادِ

---

(١) «كشف المعنى»: ورقة ٩١أ، وانظر المزيد عن هذه الانحرافات في «الفتوحات»: ١/ ٢٠٩-٢١٢، ٢/ ٣٥٢، ٣٦٦-٣١٩.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٨٥، وانظر هذه النصوص الهامة: «الفتوحات»: ١/ ١٨١-١٨٢، ٢٤١، ٢/ ١٦، ٢٢١، ٣/ ٣٤، «مواقع النجوم»: ٨٩-٩٠، وقارن «كشف الغطا»: ١٧٣، و«الصلة بين التشييع والتصوف»: ٤٨٥-٥١٤، ٥١٥-٥٢٤، و«الملامتية والصوفية وأهل الفتوة»: ٦، ١٩، نشرة عفيفي.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٣٤، وانظر تصدير بدوي لـ «فضائح الباطنية»، ومن النص: ٤٦-٤٧، «إحياء علوم الدين»: ٨٣ط الشعب، وانظر من هذا البحث: ١/ ٣٧٢-٣٧٧.

أَقوالِهم بعُمقٍ يَستحِقُّ الإعجابَ، مُبيِّنًا أن المَنهجَ الحَقَّ من بينِ مَناهجَ ثَلاثةٍ:

١- الظَّاهِرِ.

٢- الباطِنِ.

٣- الظَّاهِرِ والباطِنِ؛ هو الأخيرُ. ولذلك كان الجَمعُ بينَهما هو طَريقَ الصُّوفيَّةِ، مع القَولِ بسَعادةِ أَهلِ الظَّاهِرِ دون أَهلِ الباطِنِ المَحضِ.

ويَرَى بُطلانَ قَولِهم المَشهورِ الذي قد يَتفِقونَ فيه مع الصُّوفيَّةِ، وهو تَجريدُ التَّوحيدِ، فلا التَّوحيدُ الفِعليُّ ولا الوُجوديُّ يُؤدِّيانِ عنده إلى ذلك؛ لوُجودِ الثُّنائيةِ عنده؛ أعنِي: ثُنائيةَ حَقائقِ العَبدِ والرَّبِّ، وانعِكاسَ الفِعلِ الإيجابيِّ الإلهيِّ رَمزيًّا في الإنسانِ والكَونِ.

ولا تَتعدَّى رَمزيةُ العِبادةِ عنده عن كَونِها تَطهيرَ الباطِنِ إلى جانِبِ الظَّاهِرِ، أي: مَزيد استِفادةٍ، يَقولُ: «فاعلَمْ أنَّ اللهَ خاطَبَ الإنسانَ بجُملتِه، وما خَصَّ ظاهِرَه من باطِنِه، ولا باطِنَه من ظاهِرِه، فتَوفَّرَت دَواعِي النَّاسِ -أَكثرِهم- إلى مَعرِفةِ أَحكامِ الشَّرعِ في ظَواهِرِهم، وغفَلُوا عن الأحكامِ المَشروعةِ في بَواطِنِهم إلَّا القَليلَ، وهم أهلُ طَريقِ اللهِ؛ فإنَّهم بحَثُوا في ذلك ظاهِرًا وباطِنًا، فما من حُكمٍ قرَّرَه شَرعًا في ظَواهِرِهم إلَّا ورَأَوا أن ذلك الحُكمَ له نِسبةٌ إلى بَواطِنِهم، أخَذُوا على ذلك جَميعَ أَحكامِ الشَّرائعِ، فعَبَدُوا اللهَ بما شرَعَ لهم ظاهِرًا وباطِنًا، ففازُوا حين خَسِرَ الأَكثرونَ.

ونَبَغت طائفةٌ ثالِثةٌ ضَلَّت وأَضلَّت، فأَخذَت الأحكامَ الشَّرعيةَ وصَدَّقتها في بَواطِنِهم، وما تَركت من حُكمِ الشَّريعةِ في الظَّواهِرِ شَيئًا، تُسمَّى «الباطِنيةَ»، وهم في ذلك على مَذاهِبَ مُختلفةٍ، وقد ذَكَر الإمامُ أبو حامدٍ في كِتابِ «المُستَظهريِّ» له في الرَّدِّ عليهم شَيئًا من مَذاهِبِهم، وبَيَّن خَطأَهم فيها.

والسَّعادةُ إنَّما هي مع أَهلِ الظَّاهِرِ، وهم في الطَّرَفِ والنَّقيضِ من أَهلِ الباطِنِ، والسَّعادةُ كُلُّ السَّعادةِ مع الطَّائفةِ التي جمَعَت بين الظَّاهِرِ والباطِنِ، وهم العُلَماءُ باللهِ وأَحكامِه.

ويَقولُ عن هذا الاتِّجاهِ الخاطِئِ؛ وخاصَّةً حين يَجعَلُ الظَّاهِرَ من نَصيبِ العامَّةِ، ومُبيِّنًا أن الرَّمزَ مُجرَّدُ امتِدادٍ للظَّاهِرِ: «وكُلُّ مَن أظهَرَ اعتِقادَ النُّبوةِ، وصرَفَ ما جاءَت به من الأَحكامِ الظَّاهِرةِ إلى مَعانٍ نَفسيَّةٍ، لم تَكُنْ من قَصدِ النَّبيِّ بما ظهَرَ عنه، ما اعتَقَدته العامَّةُ من ذلك، فإنَّه لا يَحصُلُ على طائلٍ من العِلمِ. ومَن اعتقَدَ فيما جاءَ به هذا النَّبيُّ أنَّه في الظَّاهِرِ والعُمومِ على ما هو عليه حَقٌّ كُلُّه، وله زِيادةُ مَصرِفٍ آخَرَ مع ثُبوتِ هذه المَعانِي، فجمَعَ بين الحِسِّ والمَعنَى في نَظرِه، فذلك الوارِثُ العالِمُ، الذي شاهَدَ الحَقَّ على ما هو عليه، وهذا لا يَحصُلُ إلا بالتَّعمُّلِ...»[١].

ويَقولُ مُعلِّلًا استِعمالَه مُصطلَحَ «الإشارةِ» أو «الرَّمزِ»، مُؤكِّدًا أن الجَمعَ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ كان مَنهجَ أكثرِ شُيوخِه، يَقولُ: «وإنَّما فرَّقنا في التَّعبيرِ بين الإشارةِ والتَّحقيقِ؛ لئلَّا يَتخيَّلَ مَن لا مَعرِفةَ له بمَآخذِ أهلِ اللهِ أنَّهم يَرمُون بالظَّواهِرِ؛ فيَنسُبونَهم إلى الباطنيَّةِ، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلونَ بالطَّرَفينِ، وكان شَيخُنا أبو مَدينَ يَذُمُّ الطَّرَفينِ على الانفِرادِ، ويَقولُ: إن الجامِعَ بينَ الطَّرَفينِ هو الكامِلُ في السُّنَّةِ والمَعرِفةِ»[٢].

ثم نَراه يَضَعُ أَيدِيَنا على مُلاحَظةِ نِسبتِهم إلى ذلك النَّوعِ من الفَلاسِفةِ الذين اعتَمَدوا على العَقلِ والتَّصفيةِ العَقليةِ ممَّن لا يُؤمِنونَ، وإن آمَنُوا ببَعضِ ما في الشَّريعةِ فلمُجرَّدِ المُوافَقةِ، أي: أن الإيمانَ لم يَكُنِ القَصدَ ولا نُقطةَ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٢٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٥٤، «التشوف»: رقم ١٦٢.

الابتِداءِ كما عند المُتكلِّمينَ والصُّوفيةِ، فيَقولُ: «... عَلِم أن في عِبادِه مَن حُرِمَ الكَشفَ والإيمانَ، وهم العُقلاءُ عَبيدُ الأفكارِ والواقِفونَ مع الاعتِبارِ، فجازُوا من الظَّاهِرِ إلى الباطِنِ، مُفارِقينَ الظَّاهِرَ، فعبَروا عنه؛ إذ لم يَكونُوا أَهلَ كَشفٍ ولا إيمانٍ...»[1].

وأخيرًا، هل نَستطِيعُ مع كُلِّ ذلك أن نَقولَ مع أَمثالِ «مَدكور»: «وكأنَّما كان ابنُ عربي يرَى أن الحُقوقَ والواجِباتِ إنَّما يُطالَبُ بها العامَّةُ، أمَّا الواصِلونَ من الخاصَّةِ فتُرفَعُ عنهم التَّكاليفُ، ولا حِسابَ عليهم ولا عِقابَ[2].

ومع ذلك فقد زادَنا ابنُ عربيٍّ تَوضيحًا حين رأَى في حُجَّةِ تَجريدِ التَّوحيدِ مُجرَّدَ خِداعٍ يَخدَعونَ به أَنفُسَهم أو على الأصَحِّ غَيرَهم، وهو يُعتَبرُ رَدًّا على الذي يَقولُ بأنَّ شَريعةَ وَحدةِ الوُجودِ لا تَعرِفُ حَلالًا ولا حَرامًا، وقَولِ «جولد تسيهر»: وهل يَستَطيعُ أَحَدٌ أن يَتحدَّثَ في جِدٍّ عن قَوانينَ تُشترَعُ لما لا وُجودَ له في الحَقيقةِ[3]. وهم يَتجاهَلونَ تَقريرَ ابنِ عربيٍّ ثُنائيةَ الحَقائقِ وظُهورَ أَحكامِ أَعيانِ المُمكِناتِ الثَّابتةِ إلى الوُجودِ مع صِفاتِها الأساسيةِ، ونِسبةِ الفِعلِ إليهم عن طَريقِ الإيجابيةِ التي تَكتسِبُ من مِرآةِ الوُجودِ المَعنويةِ الظَّاهِرةِ فيها هذه الأحكامَ، وهذا واضِحٌ من قَولِه: «وتَحقيقُ الأمرِ يُعطِي أن الآمِرَ عَينُ المَأمورِ والمُحِبَّ عَينُ المَحبوبِ، إلَّا أن الظَّاهِرَ يَظهَرُ بحَسبِ ما تُعطِيه حَقيقةُ المَظهرِ وبالمَظاهِرِ تَظهَرُ التَّنوُّعاتُ في الظَّاهِرِ، وتَختلِفُ الأحكامُ والأسامي، وبها يَظهَرُ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢٥٧-٢٥٨، وانظر هذه النصوص الهامة: «الفتوحات»: ١/ ٤٤٦-٤٤٧، ٣/ ٢٥٧، ٤/ ٩٤، ٢٧٨-٢٧٩، وانظر قوله بتوافق الكشف الصحيح والإيمان الصريح في «الفتوحات»: ١/ ٦٦١.

(٢) «الكتاب التذكاري»: ١٧٢-١٧٣.

(٣) «مذاهب التفسير»: ٢٠١-٢٠٢.

الطَّائعُ والعاصِي»(١).

وعن هذا الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ في تَفسيرِ القَضيةِ يَقولُ أيضًا: «الشَّيءُ لا يَعبُدُ نَفسَه، وإذا تَحقَّقَ عارِفٌ مِثلَ هذا وتَبيَّنَ أنَّه ما ثَمَّ إلَّا اللهُ خافَ مِن الزَّلَلِ الذي يَقَعُ فيه مَن لا مَعرِفةَ له ممَّن ذَمَّه الشَّارعُ من القائلينَ بإسقاطِ الأَعمالِ، نَعوذُ باللهِ من الخِذلانِ، فنظَرَ العارِفُ عندَ ذلك إلى الأسماءِ الإلهيةِ، وتوقُّفِ أَحكامِ بَعضِها على بَعضٍ وتَفاضُلِها في التَّعلُّقاتِ -كما قد ذَكَرناه في غَيرِ ما مَوضِعٍ- فيُوجِبُ العِباداتِ من ذلك البابِ وذلك النَّظرِ؛ ليَظهَرَ ذلك الفِعلُ في ذلك المَحَلِّ من ذلك الاسمِ الإلهيِّ القائمِ به إذا خاطَبَه اسمٌ إلهيٌّ ممَّن له حُكمُ الحالِ والوَقتِ، فتَعيَّنَ على هذا الاسمِ الإلهيِّ الآخَرِ أن يُحرِّكَ هذا المَحَلَّ لما طُلِبَ منه، فسَمَّى ذلك عِبادةً، وهو أقصَى ما يُمكِنُ الوُصولُ إليه في بابِ إثباتِ التَّكاليفِ في عَينِ التَّوحيدِ حتَّى يَكونَ الآمِرُ المَأمورَ والمُتكلِّمُ السَّامِعَ»(٢).

والآنَ وبعد تَقريرِ هذا المَبدأِ الرَّمزيِّ الأساسيِّ؛ أي: الجَمعِ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ في مَجالِ العِباداتِ، بَقِي علينا أن نَنظُرَ في تَطبيقِه وانعِكاساتِه على استِخداماتِه الرَّمزيَّةِ للعِباداتِ، وقد بدَا اهتِمامُه واضِحًا بما قدَّمَ لنا في «التَّنزُّلاتِ المَوصليةِ» -الذي نُشِرَ بعُنوانِ «تَنزُّلاتِ الأَملاكِ» - و«مَواقِعِ النُّجومِ» و«الفُتوحاتِ المَكيةِ» الذي شَغَلت منه رَمزيةُ العِباداتِ جُزءًا كَبيرًا.

هذا بالإضافةِ إلى كَثيرٍ من كُتبِه التي بين أَيدِينا والتي لم نَقِفْ عليها، فقد كان عازِمًا على تَأليفِ كِتابٍ مَوسوعيٍّ يَتناوَلُ فيه أُمورَ الشَّريعةِ كُلَّها من عَقائدَ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٥٣، ومن هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٥٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٣، وانظر هذه النصوص الهامة: ١/ ٢٥٠، ٣٥٠، ٥٥١، ٢/ ١٣٣، ٢٨٥، ٤٨٢-٤٨٣، ٢/ ٣٨٥، ٥٦٠، «الحجب»: ورقة ١٦ ب- ١٧أ، «قاعدة في معرفة التوحيد»: ورقة ١٦٨ ب- ١٦٩أ، مجاميع ٩، السعدي: ورقة ١٦ب.

وعِباداتٍ من الوِجهةِ[1] الرَّمزيَّةِ، يَقولُ: «وكان في نَفسي إن أخَّر اللهُ عُمرِي أن أَضعَ كِتابًا كَبيرًا أقرِّرُ فيه مَسائلَ الشَّرعِ كُلَّها، كما ورَدَت في أَماكِنِها الظَّاهِرةِ وأقررها، فإذا استَوفَينا المَسألةَ المَشروعةَ في ظاهِرِ الحُكمِ جَعَلنا إلى جانبِها حُكمَها في باطِنِ الإنسانِ، فيَسرِي حُكمُ الشَّرعِ في الظَّاهِرِ والباطِنِ، فإنَّ أهلَ اللهِ وإن كان هذا غَرضَهم ومَقصِدَهم، ولكن ما كُلُّ أحَدٍ منهم يَفتَحُ اللهُ له في الفَهمِ حتَّى يَعرِفَ مِيزانَ ذلك الحُكمِ في باطِنِه، فقَصَدنا في هذا الكِتابِ «الفُتوحاتِ المَكيةِ» إلى الأمرِ العامِّ من العِباداتِ، وهي: الطَّهارةُ، والصَّلاةُ، والزَّكاةُ، والصِّيامُ، والحَجُّ، والتَّلفُّظُ بـ «لا إلهَ إلَّا اللهُ ومحمدٌ رَسولُ اللهِ»، فاعتَنَيت بهذه الخَمسةِ؛ لكَونِها من قَواعدِ الإسلامِ التي بُنِي الإسلامُ عليها، وهي كالأركانِ للبَيتِ، فالإيمانُ هو عَينُ البَيتِ ومَجموعُه، وبابُ البَيتِ الذي يُدخَلُ منه، وهذا البابُ له مِصراعانِ: وهو التَّلفُّظُ بالشَّهادَتينِ، وأَركانُ البَيتِ أَربعةٌ: وهي الصَّلاةُ، والزَّكاةُ، والصِّيامُ، والحَجُّ»[2].

والنَّصُّ يُشيرُ إلى قَواعدَ وحَقائقَ هامَّةٍ، تَناوَلَ ابنُ عربي رَمزيةَ العِباداتِ على ضَوئِها: وَضعُ الباطِنِ إلى جانِبِ الظَّاهِرِ الذي تَناوَلَه ابنُ عربي في «الفُتوحاتِ المَكيةِ»، مُعلِّلًا غَزارةَ الآراءِ الفِقهيةِ المُختلِفةِ. وإثارةُ قَضيةِ تَعليلِ العِباداتِ، وخاصَّةً على ضَوءِ فِكرةِ الاجتِهادِ الصُّوفيَّةِ. وتَقريرُ أن الهَدفَ الأخيرَ من التَّناوُلِ العِرفانيِّ الرَّمزيِّ للعِباداتِ هو إحسانُها لتُؤدِّيَ إلى الهَدفِ المَنشودِ؛ **منها**:

أمَّا القاعِدةُ الأُولى: فيَزيدُها ابنُ عربي تَوضيحًا في أَماكنَ أُخرَى حين يُقرِّرُ أنَّها مُتبادَلةٌ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ، وأن العَمليةَ ليست سوى اعتِبارِ الباطِنِ كامتِدادٍ للظَّاهِرِ، أي: العُبورِ الرَّمزيِّ من هذا إلى ذاك. يَقولُ: «... خِطابُ الشَّرعِ إذا تَعلَّقَ

---

(١) في الأصل: «الوجه»، والمثبت أليق بالسياق.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣١٤-٣٣٥.

بالظَّاهِرِ كان اعتِبارُه في الباطِنِ، وإذا تَعلَّقَ خِطابُ الشَّرعِ بالباطِنِ كان اعتِبارُه في الظَّاهِرِ، فالعالِمُ لا يَزالُ ناظِرًا إلى الشَّارِعِ بمَن عَلَّق به الحُكمَ فيما جاءَ به في هذه المَسألةِ خاصَّةً: هل بالظَّاهِرِ مِثلِ الحَركاتِ، أو بالباطِنِ مِثلِ النِّيةِ... فحيثما عَلَّق الشَّارعُ خِطابَ المِثالِ الظَّاهِرِ به كان الاعتِبارُ في مُقابِلِه أو في مُقابِلِ الحُكمِ، كالظَّنِّ الحَسنِ يُقابِلُه الظَّنُّ القَبيحُ، ويُقابِلُه الفِعلُ الحَسنُ في الظَّاهِرِ، هذه مُقابلَةُ المَوطِنِ، كفِعلِ الخَيرِ مع الذِّميِّ من كَونِه مُقِرًّا برَبِّه غَيرَ عارِفٍ بما يَنبغِي له»[1].

وكَثيرًا ما نَراه يَقولُ: «وبعد تَقريرِ الحُكمِ في الظَّاهِرِ الذي لنا وتَعبُّدِنا به، ولم نَمنَعْ من الاعتِبارِ بعد هذا التَّقريرِ...»[2].

ويَقولُ: «عرَّفناك بمَذاهبِ عُلماءِ الشَّريعةِ... للجَمعِ بين العِبادتينِ: الظَّاهِرةِ في حِسِّك والباطِنةِ في عَقلِك، فتَكونُ من أَهلِ الجَمعِ والوُجودِ، فإنَّك إذا طَلَبتَ اللهَ من حيث ما شرَعَ اللهُ كان الحَقُّ الذي هو المَشروعُ غايتَك، وإذا طَلَبتَه من حيث ما تُعطيه نَفسُك من الصَّفاءِ والالتِحاقِ بعالمِها من التَّنزُّهِ عن الحُكمِ الطَّبيعيِّ عليها، كان غايتُها الالتِحاقَ بعالمِ الرُّوحانيِّ خاصَّةً»[3].

وشَرائعُ الأرواحِ هذه ليست سوى نَتيجةٍ عن التَّنزُّهِ الآتي عن طَريقِ الشَّرعِ، أو على الأَصَحِّ عن طَريقِ إحسانِ العِبادةِ بأدائِها أداءً كامِلًا، أو على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربيٍّ: بإنشائِها صُورةً رَمزيَّةً كامِلةً، وهذا ما يُسمِّيه ابنُ عربي عِلمَ نشءِ صُورِ العِباداتِ البَدنيةِ[4]، ويَقولُ فيه:

إذ[5] كانَ مُستنَدُ التَّكوينِ أجمَعُه ... له فلا فَرقَ بين النَّفعِ والضَّررِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٧٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٠٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٩١.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٥٠.

(٥) في الأصل: «إذا».

فالزَمْ شَريعَتَه تنعَــمْ بهــا سُــوَرًا تَحُلُّها صُــوَرٌ تَزهو على سُـــرُرِ
مِثلَ المُلوكِ تَرَاهــا فـي أَسِــرَّتِها أو كالعَــرائسِ مَعشوقِينَ للبَصرِ[١]

وأمَّا تَعليلُ العِباداتِ: فيَرجِعُ عند ابنِ عربي إلى وُجودِ حِكمةِ الحَقِّ في الأشياءِ، وإن كانت مُجرَّدَ ظَنٍّ مُنافٍ جانِبَ الحَقِّ لجَهلِنا، مع أن الحَقَّ قد أرشَدَنا إلى التِماسِ العِلَّةِ لما هو غَيرُ مَفهومٍ منها بما أباحَ من الاستِنباطِ، ولكنَّ الاستِنباطَ الذي يَعتمِدُ على القِياسِ لا يَشفِي الغُلَّةَ كالكَشفِ، للانتِقاداتِ المُوجَّهةِ إليه، ويرَى ابنُ عربي أن العِباداتِ كُلَّها لا تَخرُجُ عن كَونِها تَعبُّدًا من اللهِ على ضَوءِ قاعِدتِه في السَّببيةِ القائلةِ بالتَّلازُمِ العادِي لا الضَّروريِّ، وبهذا يَجمَعُ بين التَّعبُّدِ والتَّعليلِ، ويَتفادَى الخَطأَ الذي يَقعُ فيه المُسلِمُ عندما يَتوقَّفُ عن تَنفيذِ العِبادةِ حتَّى يَقِفَ على عِلَّتِها، مع دَعوتِه إلى المُجاهَدةِ والرِّياضةِ للوُقوفِ على الحَقائقِ، وهو معنَى الاجتِهادِ الصُّوفيِّ، يَقولُ: «وأمَّا القَولُ بالعِلَّةِ في التَّكليفِ من جِهةِ الحَقِّ فمَظنونةٌ غَيرُ مَعلومةٍ، ولكن فتَحَ بابَ الاستِنباطِ بما ذَكَره بالوَحيِ المُنزَّلِ من التَّعليلِ، فمنه: جَليٌّ وخَفيٌّ، كذلك له في الأشياءِ حِكمةٌ باطِنةٌ لا يَعلمُها إلا هو ومَن أَعلَمَه اللهُ بها، ولذلك قال على سَبيلِ الرَّمزِ: ﴿ٱلْجِنَّ﴾، وهو ما استَتَر فلا يُعلَمُ إلا منه، ﴿وَٱلْإِنسَ﴾، وهو ما ظَهَرَ فيُعلَمُ بذاتِه حيث ظَهرَ، و﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ إثباتُ السَّببِ المُوجِبِ للخَلقِ، فهذه «لامُ» الحِكمةِ والسَّببِ شَرعًا، و«لامُ» العِلَّةِ عَقلًا»[٢].

ويَقولُ عن غُسلِ الجَنابةِ: «ولمَّا جَهِل عُلماءُ الرُّسومِ حِكمةَ هذه العِبادةِ، من حيث إنَّهم ليس لهم كَشفٌ إلهيٌّ من جانبِ الحَقِّ، جَعَلوا أكثَرَ أَفعالِها تَعبُّدًا، ونِعمَ ما فَعَلوه، فإن هذا مَذهبُنا في جَميعِ العِباداتِ كُلِّها، مع عَقلِنا

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٠٩، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٤٧٥، ٥٩٩، ٢/ ٢٢١، ٦٣٢.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٠١.

بعِلَلِ بَعضِها من جِهةِ الشَّرعِ، بحُكمِ التَّعريفِ، أو بحُكمِ الاستِنباطِ عندَ أَهلِ القِياسِ، ومع هذا كُلِّه فلا يُخرِجُها عن أنَّها تَعبُّدٌ من اللهِ، إذ كانت العِللُ غَيرَ مُؤثِّرةٍ في إيجادِ الحُكمِ، مع وُجوبِ العِلَّةِ وكَونِها مَقصودَةً، وهذا أَقوَى في تَنزيهِ الجَنابِ الإلهيِّ إن فَهِمتَ»[١].

ويَقولُ عمَّن تَوقَّفَ عن العِبادةِ حتَّى يَتساءَلَ: «... إنَّه لم يَمتثِلِ الأمرَ حتَّى يَعرِفَ عِلَّةَ الأمرِ كالواقفيةِ، فهو مع الذي وقَفَ من أَجلِه، لا مع الَّذي أمرَه وحَكَم عليه، وإذا وقَفَ مع عِلَّةِ الأمرِ فقد وقَفَ مع نَفسِه، فأين هو ذلك المَوطنُ من مَرتبةِ الإيمانِ وكَمالِ الصِّدِّيقيةِ، وأين منه تَعظيمُه لأمرِ اللهِ وحُكمُه فيه بسُرعةِ الامتِثالِ مع طِيبِ النَّفسِ وشَرحِ الصَّدرِ وقَبولِ الحُكمِ والالتِذاذِ والهَيبةِ...»[٢].

وفِكرةُ الاجتِهادِ المُشارُ إليها هي التي تُفسِّرُ لنا تَعليلَ ابنِ عربيٍّ للعِباداتِ التي استخدَمَ فيها كافَّةَ العُلومِ وحَقائقَها: كسِرِّ القَدرِ، والأفعالِ، وفِطريةِ المَعرِفةِ... إلخ.

ويَنبغِي أن نُحذِّرَ من اتِّهامِه بالتَّعسُّفِ بأُسلوبِه التَّرديديِّ بـ«إما، أو»، وخاصَّةً حين يَعتبِرُ الأَقوالَ الفَقهيةَ المُختلِفةَ، فليس من الضَّروريِّ انحِصارُ العِلَّةِ في أَمرٍ واحِدٍ، كما لم يَلزَمِ انحِصارُ معنَى الرَّمزِ في أَمرٍ واحِدٍ كما أَشَرنا من قبلُ، وهي فِكرةٌ عَميقةٌ تَستنِدُ عند ابنِ عربيٍّ إلى اتِّساعِ الأمرِ الإلهيِّ، فالتَّجلِّي مُتنوِّعٌ لا يَتكرَّرُ مَرَّتينِ على الإطلاقِ[٣]، ولنَنظُرِ الآن، في كَلماتٍ مُوجَزةٍ إلى تَطبيقِ كُلِّ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٨٥.

(٢) «القسم الإلهي»: ٩-١٠، «الفتوحات»: ١/ ٥٦، ٣/ ١٣، وانظر تناوله للعبادة بلسان الكمال والجمال والجلال في «الفتوحات»: ١/ ٤٢٧ -٤٣١، وعن الواقعية انظر «أبكار الأفكار»: ٣/ ٨٧٣.

(٣) انظر فكرتي: «الاجتهاد الصوفي، وعموم التجلي»، وما سبق الإشارة إليه في العبادات للرمز: ١٠٠-١٠١، ٣١٢-٣١٧، ٣٨٣-٣٨٩، ٤٦٩ وما بعدها.

هذه القَواعدِ والحَقائقِ في العِباداتِ الأساسيةِ المُشارِ إليها:

و) رَمزيةُ الطَّهارةِ:

وأوَّلُ ما يَسترعِي الانتِباهَ في فَهمِ ابنِ عربي لِفكرةِ الطَّهارةِ رَمزيًّا تَقسيمُه لها إلى نَوعَينِ: طَهارةٍ مَعنويةٍ، وطَهارةٍ حِسيةٍ. ومن الواضِحِ أن الأُولى هي التَّصفيةُ القَلبيةُ للمُشاهَدةِ والحُصولِ على العِلمِ اللَّدُنيِّ المُباشِرِ، الذي يَرمُزُ له ابنُ عربي بالبَحرِ؛ لأنَّ من بين مَعانِي الماءِ الرَّمزيَّةِ العِلمَ. وتَتعلَّقُ الثَّانيةُ بالأعضاءِ المُعيَّنةِ التي جاءَ الشَّرعُ بتَطهيرِها كلَّما تَعرَّضَت للنَّجاسةِ، وهي عند ابنِ عربي رُموزٌ ووَسائلُ لمَقاماتٍ وأحوالٍ صُوفيةٍ إلهيةٍ رُوحيةٍ؛ ولهذا نظَرَ إلى الطَّهارةِ على أنَّها عِبادةٌ مُستقلَّةٌ لها نَتائجُها الخاصَّةُ، فليست مُرتبِطةً بحَجٍّ أو صَلاةٍ... إلخ، مع إقرارِه لهذه الارتِباطاتِ المُنتِجةِ لنَتائجَ مُعيَّنةٍ هي الأُخرَى، وهي تُؤدِّي كُلُّها إلى المُشاهَدةِ التي تُحتِّمُ التَّنزُّهَ والتَّقدُّسَ عن الصِّفاتِ المَذمومةِ التي تَبعُدُ عن الحَقِّ ممَّا قرَّرَه الشَّارعُ، وإن كُنَّا نُلاحِظُ أنَّ ابنَ عربيٍّ يرَى الأشياءَ والأخلاقَ كُلَّها طاهِرةً بحُكمِ الأَصلِ، أي: بالوُجودِ أو بالحَياةِ السَّاريةِ، والقَوابِلُ هي التي تُفسِدُها وتَتصرَّفُ فيها بالمَصارِفِ غَيرِ الشَّرعيةِ، وهذا هو معنَى «سَرَيانِ التَّقديسِ» في الأشياءِ كُلِّها عند ابنِ عربي.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّ نَزعةَ التَّعميمِ الرَّمزيَّةَ واضِحةٌ، يَقولُ: «اعلَمْ، أيَّدَنا اللهُ وإيَّاك برُوحٍ منه، أنَّه لمَّا كانت الطَّهارةُ النَّظافةَ، عَلِمنا أنَّها صِفةُ تَنزيهٍ، وهي مَعنويةٌ وحِسيةٌ: طَهارةُ قَلبٍ، وطَهارةُ أعضاءٍ مُعيَّنةٍ. فالمَعنويةُ طَهارةُ النَّفسِ من سَفسافِ الأخلاقِ ومَذمومِها، وطَهارةُ العَقلِ من دَنسِ الأفكارِ والشُّبَهِ، وطَهارةُ السِّرِّ من النَّظرِ إلى الأغيارِ، وطَهارةُ الأعضاءِ: فاعلَمْ أن لكُلِّ عُضوٍ طَهارةً مَعنويةً...»[1].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٣.

ويَقولُ:

فكم[١] طاهِرٍ لم يَتَّصِفْ بطَهارَةٍ	**إذا جانَبَ البَحرَ اللَّدُنيَّ واحتَمَى**
ولو غاصَ في البَحرِ الأُجاجِ حَياتَه	**ولم يَفنَ عن بَحرِ الحَقيقةِ ما زَكا**
فهذا طُهورُ العارِفينَ فإنْ تَكُنْ	**مِنَ اضرابِهم تَحظَ بتَقريبِ مُصطفَى**
إذا كانَ هذا ظاهِرَ الأمرِ فالَّذي	**تَوارَى عَنِ الأبصارِ أَعظَمُ مُنتَشَى[٢]**

ويَقولُ: «إنَّ لكُلِّ حالةٍ للعَبدِ مع اللهِ تعالى طَهارةً خاصَّةً، فإنَّه مَقامُ وصِلةٌ»[٣]. ويَقولُ عن لُزومِ الطَّهارةِ الظَّاهِرةِ: «ولا يَكُونُ هذا -المَعانِيَ الباطِنةَ- إلَّا لمَن تَحقَّقَ باستِعمالِ الطَّهارةِ المَشروعةِ في مَحَلِّها كُلِّها»[٤].

وعن رَمزيةِ التَّدليكِ باليَدِ في الاغتِسالِ يَقولُ: «حُكمُ ذلك في الباطِنِ الاستِقصاءُ في طَهارةِ الباطِنِ لما فيها من الخَفاءِ الذي تُضمِرُه النُّفوسُ: من حُبِّ النُّفوسِ المَحمَدةَ عندَ النَّاسِ بما يَظهَرُ عنها من الخَيرِ، فبأيِّ وَجهٍ أَمكَنَ إزالةُ هذه الصِّفةِ، وكُلُّ مانِعٍ يَمنَعُ من طَهارةِ الباطِنِ: فلم تَحصُلِ الطَّهارةُ»[٥].

ويَقولُ في تَقريرِ سَرَيانِ الطَّهارةِ حينَ يُقرِّرُ سَرَيانَ التَّقديسِ: «حَقيقةٌ إلهيةٌ سيَّالةٌ، سارِيةٌ في المُقدَّسِ، لا يُدرَكُ لنُورِها لَونٌ ولا عَينٌ، تَسرِي في حَقائقِ الكَونِ»[٦].

ويَقولُ: «اعلَمْ أن الطَّهارةَ في طَريقِنا طَهارَتانِ: طَهارةٌ غَيرُ مَعقولةِ المَعنَى،

(١) بعده في الأصل: «من»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) المرجع السابق.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٦١.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٥.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٦٤.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ١٠٨-١١٠.

وهي الطَّهارةُ من الحَدثِ، والحَدثُ وَصفٌ نَفسيٌّ للعَبدِ، فكيف يُمكِنُ أن يَتطهَّرَ الشَّيءُ من حَقيقتِه «الحَدثُ هو الحُدوثُ، وهو مُستخدَمٌ رَمزيًّا»، فإنَّه لو تَطهَّرَ من حَقيقتِه انتَفَت عَينُه، وإذا انتَفَت عَينُه فمَن يَكونُ مُكلَّفًا بالعِبادةِ وما ثَمَّ إلَّا اللهُ؛ فلهذا قُلنا: إن الطَّهارةَ من الحَدثِ غَيرُ مَعقولةِ المَعنَى؛ فصُورةُ الطَّهارةِ من الحَدثِ عندَنا: أن يَكونَ الحَقُّ سَمعَك وبَصرَك وكُلَّك في جَميعِ عِباداتِك، فأثبَتَك ونَفاك، فتَكونَ أنت من حيث ذاتُك، ويَكونَ هو من حيث تَصرُّفاتُك وإدراكاتُك، فأنت مُكلَّفٌ من حيث وُجودُ عَينِك مَحَلٌّ للخِطابِ، وهو العامِلُ بك من حيث إنَّك لا فِعلَ لك... فبالطَّهارةِ من نَظرِ الفِعلِ لحَدثِه صحَّتِ الأفعالُ أنَّها لغَيرِه مع وُجودِ العَينِ لصِحَّةِ الفِعلِ الذي لا تَقبَلُه ذاتُ الحَقِّ. وليست هكذا الطَّهارةُ من النَّجسِ، فإنَّ النَّجسَ هو سَفسافُ الأَخلاقِ، وهي مَعقولةُ المَعنَى، فإنَّها النَّظافةُ، فالطَّهارةُ من النَّجاساتِ هي الطَّهارةُ بمَكارمِ الأخلاقِ وإزالةُ سَفسافِها من النُّفوسِ، فهي طَهارةُ النُّفوسِ، وسواء قَصَدتَ بذلك العِبادةَ أو لم تَقصِدْ، فإن قَصَدت العِبادةَ ففَضلٌ على فَضلٍ ونُورٌ على نُورٍ، وإن لم تَقصِدْ ففَضلٌ لا غَيرُ، فإنَّ مَكارِمَ الأخلاقِ مَطلوبةٌ لذاتِها، وأعلَى مَنزِلتِها استِعمالُها عِبادةً بالطَّهارةِ من النَّجاساتِ، وإزالةُ النَّجاساتِ من النُّفوسِ التي قُلنا هي الأَخلاقُ المَذمومةُ، فَرضٌ عندَنا، ما هي شَرطٌ في صِحَّةِ العِبادةِ، فإنَّ اللهَ تعالى جعَلَها عِبادةً مُستقلَّةً مَطلوبةً لذاتِها، فهي كسائرِ الواجِباتِ فَرضٌ مع الذِّكرِ ساقِطةٌ مع النِّسيانِ...»[١].

ويَقولُ عن طَهارةِ الأصل: «... هذه الأَعضاءُ المُكلَّفةُ هي طاهِرةٌ بحُكمِ الأصلِ، فإنَّها على الفِطرةِ الأُولَى، ولا تَزولُ عنها تلك الطَّهارةُ والعَدالةُ -من حيث الحَياةُ أو الوُجودُ- ألا تَراها تَشهَدُ يومَ القِيامةِ، وتُقبَلُ شَهادَتُها لزكاتِها الأَصليةِ وعَدالتِها، فإنَّ الأصلَ في الأشياءِ العَدالةُ، لأنَّها عن أَصلٍ طاهِرٍ،

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٧٨، وانظر: ١/ ٣٦٧.

والجُرْحةُ طارِئةٌ»[١].

ويزيدُ الأَمرَ وُضوحًا حين يَتحدَّثُ عن رَمزيَّةِ مَيتةِ الحَيوانِ الذي لا دَمَ له ومَيتةِ الحَيوانِ البَحريِّ، فيَقولُ: «قد أَعلَمناك فيما تَقدَّمَ آنِفًا من هذه الطَّهارةِ اعتِبارَ الدَّمِ، فمِن قائلٍ بطَهارةِ مَيتةِ الحَيوانِ الذي لا دَمَ له، فهو البَراءةُ من الدَّعوَى؛ لأنَّ الحَياةَ المُتولِّدةَ من الدَّمِ فيها تَقَعُ الدَّعوَى، لا في الحَياةِ التي لجَميعِ المَوجوداتِ التي يَكونُ بها التَّسبيحُ للهِ بحَمدِه، فإنَّ تلك الحَياةَ طاهِرةٌ على الأصلِ، لأنَّها عن اللهِ من غَيرِ سَببٍ يَحجُبُها عن اللهِ -أي: من عالِمِ الأَمرِ- ومِن قائلٍ بطَهارةِ مَيتةِ البَحرِ وإن كان ذا دَمٍ، فإنَّه عِلمُ اللهِ»[٢]؛ فالبَحرُ عندَه هو العِلمُ. وهو هنا يَنظرُ إلى حالةِ كَونِها في عِلمِ اللهِ، فلا يَتعلَّقُ بها حُكمٌ؛ لأنَّ الأحكامَ تَتعلَّقُ بها حينَ تَبرُزُ «من العِلمِ إلى الوُجودِ الحِسِّيِّ»[٣].

وكما يُقسِّمُ ابنُ عربيٍّ الطَّهارةَ إلى مَعنويةٍ وحِسِّيَّةٍ، يُقسِّمُ الأخيرةَ إلى قِسمَينِ:

١. طَهارةٍ عامَّةٍ تَعُمُّ الجِسمَ.

٢. وطَهارةٍ لكُلِّ عُضوٍ من أَعضائِه.

بأحَدِ الوَسيلتَينِ المَشروعتينِ: الماءِ، والتُّرابِ.

والأُولَى: كالاغتِسالِ من الجَنابةِ والحَيضِ، وللإحرامِ، وللجُمعةِ. ويُراعَى في الأُولَى من بين ما يُراعَى رَمزيًّا، معنَى التَّجنُّبِ، والأذَى المُوجِبَ للبُعدِ، والاستِغراقَ في الشَّهوةِ، وما في الثَّانيةِ من معنَى الزِّيارةِ وقَصدِ الدُّخولِ على

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٧٩.

(٣) نفس المصدر: ٢٨٠، وانظر: ١/ ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٨-٣٨٦، ٢/ ٣٤٢، «التنزلات الموصلية»: ٧٢.

الحَقِّ، فإنَّه لا يَدخُلُ إلَّا بصِفتِه، أي القُدُّوس، وما في الثَّالثِ من إرادةِ الاجتِماعِ به.

أمَّا الطَّهارةُ الخاصَّةُ: فهي طَهارةُ أَعضاءِ الوُضوءِ: إمَّا بالماءِ رَمزِ الحَياةِ الذي يُسمَّى حينئذٍ «الماءَ المُطلَقَ»، أو بالتُّرابِ رَمزِ أَصلِ النَّشأةِ، يَقولُ: «والطَّهارةُ عامَّةٌ[1]: وهي الغُسلُ للفَناءِ الذي عَمَّ ذاتَه، لوُجودِ اللَّذَّةِ بالكَونِ عند الجِماعِ.

* أُرِيها السُّهى وتوريني القَمرَ».

مُقارَنةً بين اللَّذةِ الطَّبيعيةِ الرَّامِزةِ للذَّةِ الرُّوحانيةِ.

«**وخاصَّةٌ**: وهي الوُضوءُ المُخصِّصُ بَعضَ الأعضاءِ بالاغتِسالِ والمَسحِ، وهو تَنزيهٌ على مَقاماتٍ مَعلومةٍ وتَجلِّياتٍ شَريفةٍ، منها القُوَّةُ، والكَلامُ، والأَنفاسُ، والصِّدقُ، والتَّواضُعُ، والحَياءُ، والسَّماعُ، والثَّباتُ، فهذه أَعضاءُ الوُضوءِ، وهي مَقاماتٌ شَريفةٌ، لها نَتائجُ في القُربِ إلى اللهِ، وهذه الطَّهارةُ الرُّوحانيةُ بأحدِ أمرَينِ:

١. إمَّا بسِرِّ الحَياةِ.

٢. أو بأَصلِ النَّشءِ الطَّبيعيِّ العُنصريِّ.

فالوُضوءُ بسِرِّ الحَياةِ لمُشاهَدةِ الحيِّ القَيُّومِ، أو بأَصلِ النَّشءِ في الأبِ الذي هو أَصلُ الأبناءِ، وهو الأرضُ والتُّرابُ، وليس إلَّا النَّظرُ والتَّفكُّرُ في ذاتِه؛ لتَعرِفَ مَن أَوجَدَك، فإنَّه أحالَك عليك في قَولِه تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾[2]. وفي قَولِ رَسولِه ﷺ: «مَن عرَفَ نَفسَه عرَفَ رَبَّه»[3]. ويَقولُ: «قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ أي: اقصِدوا التُّرابَ الذي ما فيه ما يَمنَعُ من

(١) بعده في الأصل: «وخاصة»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) الذاريات: ٢١.

(٣) انظر معرفة الحق عن طريق النفس في باب «الرمزية والحق»: ص٣٦-٤٤.

استِعمالِه في هذه العِبادةِ من نَجاسةٍ». ولم يَقُلْ ذلك في طَهارةِ الماءِ، فإنَّه أحالَ على «الماءِ المُطلَقِ» لا المُضافِ... لأنَّه سِرُّ الحَياةِ، فيُعطِي الحَياةَ بذاتِه سواءٌ قُصِدَ أم لم يُقصَدْ، بخِلافِ التُّرابِ، فإنَّه إن لم يُقصَدِ الصَّعيدُ الطَّيِّبُ فليس بنافِعٍ؛ لأنَّه جَسدٌ كَثيفٌ لا يسري[١]، فرُوحُه القَصدُ، فإنَّ القَصدَ معنًى رُوحانيٌّ... ولم يَقُلْ في الماءِ: تَيمَّموا الماءَ، فيَفتقِرُ إلى رُوحٍ من النِّيَّةِ، والماءُ في نَفسِه رُوحٌ، فإنَّه يُعطِي الحَياةَ من ذاتِه، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ﴾. فإنَّه كُلُّ شَيءٍ يُسبِّحُ بحَمدِ اللهِ، ولا يُسبِّحُ إلَّا حَيٌّ، فالماءُ أَصلُ الحَياةِ والأشياءِ»[٢].

وفيما يَلي نَستعرِضُ بَعضَ أَقوالِه في أَعضاءِ الوُضوءِ لتَمثيلِها كُلَّ ما سبَقَ قَولُه منذ أن بَدَأنا الحَديثَ عن رَمزيَّةِ العِباداتِ:

يَقولُ عن غَسلِ اليَدَين: «فالواجِبُ: إذا كانت اليَدُ على شَيءٍ بحُكمِ الشَّرعِ فيه عليها أنَّها غاصِبةٌ، أو بكَونِه مَسروقًا، أو بكَونِه وقَعَت فيه خِيانةٌ، وكُلُّ ما لم يُجوِّزْ لها الشَّارِعُ أن تَتصرَّفَ فيه، والفُروقُ في هذه الأُصولِ بَيِّنةٌ- فواجِبُ طَهارتُها عن هذا كُلِّه».

ويَقولُ: «وأمَّا الطَّهارةُ المَندوبُ إليها، فهي تَركُ ما في اليَدِ من الدُّنيا ممَّا هو مُباحٌ له إِمساكُه، فنَدَبه الشَّرعُ إلى إخراجِه عن يَدِه رَغبةً فيما عندَ اللهِ، وذلك هو الزُّهدُ، وهي تِجارةٌ»[٣].

ويَقولُ: «وأمَّا المَذهبُ في الاستِحبابِ في طَهارةِ اليَدِ، عند الشَّاكِّ في طَهارتِها، فهو الخُروجُ عن المالِ الذي في يَدِه بشُبهةٍ قامَت له فيه قَدحَت في

---

(١) في الأصل: «لا يرى»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٢، وانظر: ١/ ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٣-٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧، ٦١٢، ٦٩٤، وقارن «فضائح الباطنية»: ٥٦، وانظر «فكرة عموم الحياة»: ٦٧٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٣٧.

حِلِّه، فليس له إِمساكُه وهذا هو الوَرعُ، ما هو الزُّهدُ»[١].

ويَقولُ: «وأمَّا اختِلافُهم في وُجوبِ غَسلِها من النَّومِ مُطلَقًا، وفيمَن قَيَّد ذلك بنَومِ اللَّيلِ، فاعلَمْ أن اللَّيلَ غَيبٌ؛ لأنَّه مَحَلُّ السَّترِ، ولذلك جُعِلَ اللَّيلُ لِباسًا والنَّهارُ شَهادةً؛ لأنَّه مَحَلُّ الظُّهورِ والحَركةِ... فوجَبَ غَسلُ اليَدِ عندَنا ولا بُدَّ باطِنًا على الغافِلِ؛ وهو القائِمُ بالنَّهارِ، والجاهِلِ؛ وهو النَّائمُ باللَّيلِ»[٢].

ويقولُ: «وأمَّا اعتِبارُنا بالطَّهارةِ قبل إدخالِها في الإناءِ، فإنَّه بالعِلمِ والعَملِ خُوطِبنا، فالعِلمُ الماءُ، والعَملُ الغَسلُ، وبهما تَحصُلُ الطَّهارةُ»[٣].

وأمَّا عن المَضمَضةِ فيَقولُ: «فأمَّا المَضمَضةُ فالغَرضُ منها التَّلفُّظُ بـ «لا إلهَ إلَّا اللهُ» فإنَّ بها يَتطهَّرُ لِسانُك من الشِّركِ وصَدرُك، فإنَّ حُروفَها من الصَّدرِ إلى اللِّسانِ،... فإذا تَمضمَضَ بهذا وأَمثالِه فقد أَصابَ خَيرًا، وهو حُسنُ القَولِ، وصِدقُ اللِّسانِ طُهورٌ من الكَذبِ، والجَهرُ بالقَولِ الحَسنِ طُهورٌ من الجَهرِ بالسُّوءِ من القَولِ...»[٤].

وعن الاستِنشاقِ يَقولُ: «فاعلَمْ أن الاستِنشاقَ في الباطِنِ لمَّا كانت الأنفُ في عُرفِ العَربِ مَحَلَّ العِزَّةِ والكِبرياءِ، ولهذا تَقولُ العَربُ في دعائها: أرغَمَ اللهُ أنفَه... ولا تَزُولُ الكِبرياءُ من الباطِنِ إلَّا باستِعمالِ أَحكامِ العُبوديةِ والذِّلَّةِ والافتِقارِ، ولهذا شُرِعَ الاستِنثارُ في الاستِنشاقِ... وأمَّا كَونُه سُنَّةً فمعناه أنَّك لو تَركتَه صَحَّ وُضوؤُك...»[٥].

وعن غَسلِ الوَجهِ يَقولُ: «وأمَّا غَسلُ الوَجهِ من غَيرِ نَظرٍ إلى تَحديدِ الأمرِ

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٨.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٨.

في ذلك، فإنَّ منه ما هو بفَرضٍ ومنه ما ليس بفَرضٍ، فأمَّا الفَرضُ فالحَياءُ من اللهِ أن يَرَاك حيث نَهَاك، أو يَفقِدَك حيث أمَرَك، وأمَّا السُّنَّةُ منه فالحياءُ من اللهِ أن تُكشَفَ عَورتُك في خَلوتِك، فاللهُ أولَى أن تَستحييَ منه...»[١].

وعن غَسلِ الذِّراعَين إلى المَرافِقِ يَقولُ: «فغَسلُ اليَدينِ بالكَرَمِ والجُودِ والسَّخاءِ والإيثارِ والهِباتِ وأداءِ الأماناتِ... كما يَغسِلُهما أيضًا مع الذِّراعينِ بالاعتِصامِ إلى المَرافِقِ بالتَّوكُّلِ والاعتِضادِ... والمَرافِقُ في الباطِنِ هي رُؤيةُ الأسبابِ التي يَرتَفِقُ بها العَبدُ وتَأنَسُ بها نَفسُه... كذلك رُؤيةُ الأسبابِ مُستحبَّةٌ عندَ الجَميعِ وإن اختَلَفت أَحكامُهم، فإنَّ اللهَ رَبَط الحُكمَ بوُجودِها»[٢].

وإذا جِئنا إلى مَسحِ الرَّأسِ وَجَدناه يَقولُ: «وأمَّا حُكمُ الرَّأسِ في الباطِنِ اعتِبارًا فإنَّ الرَّأسَ من الرِّياسةِ، وهي العُلُوُّ... وله جِهةُ فَوق، وقد وَصَفَ اللهُ نَفسَه بالفَوقيَّةِ لشَرَفِها،... ثم له شَرفٌ آخَرُ بالمَعنَى الذي رأَسَ به على أَجزاءِ البَدَنِ[٣] كُلِّها، وهو كَونُه مَحَلاً جامِعًا لجَميعِ القُوَى كُلِّها: المَحسوسةِ، والمَعقولةِ المَعنويةِ... وكُلُّ قُوَّةٍ كما ذَكَرنا لها عِزَّةٌ وسُلطانٌ وكِبرياءُ في نَفسِها ورِياسةٌ، فوجَبَ أن يُمسَحَ كُلُّه، وهو اعتِبارُ مَن يَقولُ بوُجوبِ مَسحِ الرَّأسِ كُلِّه»[٤].

وعن مَسحِ الأُذنينِ يَقولُ: «فيَمسَحُ باستِماعِ القَولِ الأحسنِ ولا بُدَّ، ويَقَعُ التَّفاضُلُ في الأحسنِ... وأمَّا ما أقبَلَ من ظاهِرِ الأُذنِ وما أدبَرَ فهو ما ظَهَرَ من حُكمِ ذلك الذِّكرِ من القُرآنِ وما بَطَنَ...»[٥].

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٤.

(٣) في الأصل: «البلد»، والمثبت من «الفتوحات».

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣٣٠، ٣٤١.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٤٣.

ويَقولُ عن غَسلِ الرِّجلينِ: «فاعلَمْ أن السَّعيَ إلى الجَمَعاتِ، وكَثرةَ الخُطَى إلى المَساجِدِ، والثَّباتَ يَومَ الزَّحفِ- ممَّا تَطهُرُ به الأقدامُ، فلتكُنْ طَهارةُ رِجلَيك ممَّا ذَكَرناه وأَمثالِه، ولا تَمشِ بالنَّميمةِ بين النَّاسِ، ولا تَمشِ في الأرضِ مَرحًا، واقصِدْ في مَشيِك»[١].

وأخيرًا لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى اختِلافِ هذه الفَلسَفةِ عند ابنِ عربيٍّ عن الطَّهارةِ عن تَركيزِ الباطِنيةِ وحَصرِها الطَّهارةَ على التَّبرِّي والتَّنظُّفِ من اعتِقادِ كُلِّ مَذهبٍ سوى الإمامِ، «أو الاتِّصالِ بالمُبدِعِ الأَوَّلِ كما أشَرنا»[٢].

ز) رَمزيةُ الصَّلاةِ:

تَختلِفُ صُورةُ الصَّلاةِ التي يُقدِّمُها لنا ابنُ عربي عن الصَّلاةِ الشَّكليةِ التي تُقدِّمُها لنا كُتبُ الفِقهِ، فهي صُورةٌ أكمَلَ نَشأتَها الإخلاصُ والخُشوعُ النَّاشئُ عن التَّجلِّي، فالصَّلاةُ في الحَقيقةِ مُناجاةٌ ومُشاهَدةٌ، إنَّها نَموذجٌ مُصغَّرٌ للإسراءِ إلى الحَقِّ يَتكرَّرُ في اليَومِ عِدَّةَ مرَّاتٍ، راجِعًا منه الإنسانُ باللَّذةِ والمَعرِفةِ؛ ولذلك آثَرنا -وطِبقًا لإنتاجِ العِباداتِ المعارفَ- النَّظَرَ إلى مَعارِفِه وآرائِه على ضَوءٍ كَشفيٍّ لا نَظريٍّ، فليس الأمرُ مُجرَّدَ استِنباطاتٍ نَظريةٍ، يَقولُ: «الصَّلاةُ مُناجاةٌ وسُؤالٌ عن حُضورٍ ومُشاهَدةٍ»[٣]. وفِكرةُ كَونِها نُورًا كطابَعٍ عامٍّ، كَثيرةُ التَّردُّدِ عنده، وخاصَّةً حين يُقارِنُ بينَها وبين غَيرِها من العِباداتِ؛ إذ يَقولُ: «الصَّلاةُ نُورٌ والحَجُّ عُبوديةٌ»[٤]. وحَديثُ رَسولِ اللهِ ﷺ في صِفاتِ العِباداتِ، وهو حَديثٌ صَحيحٌ قال: «الصَّلاةُ نُورٌ، والصَّدقةُ بُرهانٌ، والصَّبرُ ضِياءٌ...»[٥].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٤٣، وانظر في ذلك كله «تنزل الأملاك»: من الباب ١٤ إلى ٢٨.

(٢) «فضائح الباطنية»: ٥٦، «الأنوار اللطيفة»: ١٥٣.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٦.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٤.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٦.

وعن إنتاجِها للمَعرِفةِ يَقولُ: «فكُلُّ مُصَلٍّ أدَّى صَلاتَه لوَقتِها ولم يَطَّلِعْ ولا أُنتِجَ له مَعرِفةٌ بسِرِّ القَدرِ الذي قد أَومَأنا إليه في هذا الكِتابِ في مَواضِعَ كَثيرةٍ مُختلِفةٍ بطَرائقَ عَجيبةٍ، فما صلَّى الصَّلاةَ لوَقتِها، وذلك أنَّ اللهَ ما شرَعَ هذه العِباداتِ لإقامةِ نَشأةِ صُورتِها الظَّاهِرةِ، بل لما تَدُلُّ عليه وتُعطِيه من جانِبِ الحَقِّ من المَعرِفةِ به»[1].

وعن انتِشائِها صُورةً مَعنويةً يَقولُ شاعِرًا بضَعفِ الاستِدلالِ لحَدٍّ ما، وإن كان المعنَى مَقبولًا: «ولقد رَأَيتُ رَسولَ الله ﷺ، وأنا بـ«مَكَّةَ»، في المنامِ، وهو يَقولُ ويُشيرُ إلى الكَعبةِ: يا ساكِنِي هذا البَيتِ لا تَمنَعُوا أحَدًا طافَ بهذا البَيتِ في أيِّ وَقتٍ شاءَ من لَيلٍ أو نَهارٍ، فإنَّ اللهَ يَخلُقُ له من صَلاتِه مَلَكًا يَستغفِرُ إلى يَومِ القِيامةِ. ومِصداقُ بَعضِ هذا الخبَرِ ما رُوِي عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «لا تَمنَعُوا أحَدًا طافَ بهذا البَيتِ وصلَّى في أيِّ وَقتٍ شاءَ من لَيلٍ أو نَهارٍ». وخرَّجه النَّسائيُّ في سُننِه»[2].

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي مُتأثِّرٌ في هذا بشَيخٍ من شُيوخِه، إذ يَقولُ: «جاءَت امرَأةٌ إلى شَيخِنا عبدِ الرازقِ فقالت له: يا سَيِّدي رَأَيتُ البارِحةَ في النَّومِ رَجلًا من أَصحابِك قد صلَّى صَلاةً فانتَشأَت تلك الصَّلاةُ صُورةً... فقال الشَّيخُ: صَلاةٌ برُوحٍ! مُتعجِّبًا من ذلك. ثم قال: ما تَكونُ هذه الصَّلاةُ لأحَدٍ من أَصحابِي إلَّا لعبدِ الرازقِ... كما خلَقَ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كهَيئةِ الطَّيرِ من الطِّينِ فنَفَخ فيه فكان طائِرًا بإذنِ اللهِ[3]، وقد أتاحَ هذا لابنِ عربي، أن يُحدِّثَنا بعُمقٍ عن تَجاربَ من الصَّلواتِ مُتنوِّعةٍ: كصَلاةِ أبي يزيدَ، وأبي بكرٍ، وعمرَ[4]. كذلك من سِماتِ

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٧٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٩٩.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢١٧، وانظر: ١/ ٣٨٦.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٦، ٣٥٦، ٣/ ٣٠٣، وعن «الصَّلاةُ نُورٌ»: «مسند أحمد»: ٥/ ٣٤٢، ٣٤٣، وبرواية: «الصَّلاةُ بُرهانٌ»: ٥/ ٣٤٤، و«ابن ماجه» «أما صلاة»، «إقامة»: ١٨٦.

صَلاةِ العارِفينَ عنده، أنَّهم يَتجاوَزونَ بها الصَّلاةَ المَعروفةَ إلى صَلاةٍ دائمةٍ تَعُمُّ جَميعَ أوقاتِهم وحالاتِهم، بمعنَى دوامِ الحُضورِ مع اللهِ سبحانه وتعالى ومُناجاتِه.

وقد استخدَمَ ابنُ عربي الصَّلاةَ هنا بالمعنَى الذي استخدَمَه القُرآنُ الكَريمُ في بَعضِ الأحوالِ، ويَشترِكُ فيه الإنسانُ مع بَقيَّةِ الكائناتِ، في مِثلِ قَولِه تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾[1]، وهذا ما يَرمُزُ له ابنُ عربيٍّ باتساعِ أَرضِ العِبادةِ، آخِذًا ذلك من قَولِه تعالى من بابِ الرَّمزِ: ﴿إِنَّ أَرْضِى وَٰسِعَةٌ فَإِيَّٰىَ فَٱعْبُدُونِ ٥٦﴾[2]، وهي فِكرةٌ عَميقةٌ تُفسِّرُ قولَ ابنِ عربي بشُمولِ التَّكليفِ للكَونِ، وهذا لا يَعنِي عندَه، على الإطلاقِ: التَّخلِّيَ عن[3] الصَّلاةِ المَشروعةِ المُنتجةِ لكُلِّ هذه المَعارِفِ، يَقولُ: «الخَلقُ كُلُّه مُصلٍّ من حيث دعي؛ يُناجِي رَبَّه...»[4].

ويَقولُ: «فهذه أَوقاتُ العارِفينَ في صَلواتِهم المَعنويةِ على مِثالِ أَوقاتِهم الظَّاهِرةِ في صَلواتِهم البَدنيةِ»[5].

ويَقولُ: «ولا نَشُكُّ أن العارِفينَ في حَرَكاتِهم وسَكَناتِهم في صَلاةٍ ومُناجاةٍ، ولكنَّ المَطلوبَ منه في هذه الحالةِ الصَّلاةُ المَشروعةُ لنا إقامَةُ نَشأتِها، من تَكبيرةِ الإحرامِ إلى التَّسليمِ وما بينَهما، تَرتيبُ إعطاءِ نَشأتِها حتَّى تَقومَ خلقًا سَويًّا يَشهَدُها ببَصرِه مَن أَنشَأها، ولا سيَّما مَن أَنشَأها برَبِّه، فإنَّها تَخرُجُ من أكمَلِ النَّشآتِ ليس للنَّفسِ فيها حَظٌّ، فهذه صَلاةٌ إلهيَّةٌ لا كَونيَّةٌ»[6].

(١) النور: ٤١.

(٢) العنكبوت: ٥٦.

(٣) في الأصل: «على»، والمثبت أليق بالسياق.

(٤) («الفتوحات»: ٢/ ٨٢.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٨٩.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٤٤٩، وانظر: ١/ ٣٨٦، ٣٩١، ٢/ ١٠٢، ٣/ ٢٠٧، ٢٤٧، «مواقع النجوم»:

وذَيلُ النَّصِّ الذي يَتحدَّثُ عن الصَّلاةِ بالحَقِّ يُثيرُ مُشكلةً مُعقَّدةً عند ابنِ عربي اتُّهِم هو وابنُ الفارِض على ضَوئِها بأَنَّهما يَقولانِ بأَنَّ الحَقَّ هو المُصلِّي لا الإنسانَ؛ على ضَوءِ مَذهبِه في الوَحدةِ المَذمومةِ عند كُلٍّ مِن البِقاعيِّ وابنِ الأهدَلِ على سَبيلِ المِثالِ[١].

وتَبدأُ الفِكرةُ عند ابنِ عربيٍّ من كَونِ الصَّلاةِ الحَقيقيةِ مُشاهَدةً، والمُشاهَدةُ عنده -كما سنرَى في البابِ التالي- مَراحِلُ، فهناك شُعورٌ بالثُّنائيةِ الذي تُنسَبُ فيه مُشاهَدةٌ إلى مُشاهِدٍ، ثم مَرحلةُ الفَناءِ الذي يُصبِحُ الحَقُّ فيه هو الشَّاهِدَ نَفسَه على أَساسِ إضافةِ الصِّفاتِ الوُجوديةِ إلى الحَقِّ؛ لأنَّ الوُجودَ المَعنويَّ الذي أظهَرَ الكائناتِ، أو ظهَرَت فيه الكائناتُ، يُضافُ إلى الحَقِّ، ولكن هذا لا يَعنِي مُطلَقًا الخَلطَ بين عَينِ العَبدِ وعَينِ الحَقِّ، أو نَفيَ حَقيقةِ الثُّنائيَّةِ؛ لأنَّ عَينَ العَبدِ ثابِتةٌ في كُلِّ الأحوالِ، ولو كان الحالُ حالَ الفَناءِ الشُّعورِيِّ التَّامِّ، وفي هذا ما يُلقِي بَعضَ الضَّوءِ على الاستِخدامِ الرَّمزيِّ للمُصلِّي بمعنَى الآتي ثانيًا في حَلبةِ السِّباقِ، وعلى صَلاةِ الحَقِّ بمعنَى الإيجادِ أو بمعنَى الرَّحمةِ.

وخُلاصةُ القَولِ: إنَّنا أمامَ فِكرةِ التَّجلِّي، أو صُورةِ التَّجلِّي التي تَجمَعُ بين الأمرَينِ «هو لا هو»، أي: «هو» من حيث الوُجودُ المَعنويُّ، و«لا هو» من حيث العَينُ المُتميِّزةُ تَمامَ التَّمايُزِ عن عَينِ العَبدِ، يَقولُ: «... تُضافُ الصَّلاةُ إلى الحَقِّ بالمعنَى الشَّامِلِ، والمعنَى الشَّامِلُ هو الرَّحمةُ، فإنَّ اللهَ وصَفَ نَفسَه بالرَّحيمِ ووَصَفَ عِبادَه بها، فقال: ﴿أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ١٥١﴾[٢]... قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ ﴾، فوصَفَ نَفسَه بأنَّه يُصلِّي، أي: يَرحَمُكم بأن يُخرِجَكم من الظُّلماتِ

٤٨، «الشواهد»: ورقة ٥٨ ب.

(١) «تحذير العباد»: ٢٢٩، «كشف الغطا»: ١٩٩-٢٠٠.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣٨٦، وبقية النص هامة، الأعراف: ١٥٢ يوسف: ٦٤، ٩٢، الأنبياء.

إلى النُّورِ، يَقولُ: من الضَّلالةِ إلى الهُدَى، ومن الشَّقاوةِ إلى السَّعادةِ، وتُضافُ الصَّلاةُ إلى المَلائكةِ بمعنَى الرَّحمةِ والاستِغفارِ والدُّعاءِ للمُؤمنينَ... وتُضافُ الصَّلاةُ إلى البَشرِ بمعنَى الرَّحمةِ والدُّعاءِ والأفعالِ المُخصوصةِ المَعلومةِ شَرعًا... فجمَعَ البَشرُ هذه الثَّلاثَ مَراتِبَ المُسمَّاةَ صَلاةً... وتُضافُ الصَّلاةُ إلى كُلِّ ما سوى اللهِ من جَميعِ المَخلوقاتِ: مَلَكٍ، وإنسانٍ، وحَيوانٍ، ونَباتٍ، ومَعدِنٍ، بحسبِ ما فُرِضت عليه وعُيِّنَت له...»[1]، وإلى جانِبِ هذا المعنَى يَقولُ: «... ولمَّا أرادَ اللهُ العبدَ فيما نَبَّهَه به ألَّا يَفعَلَ شَيئًا من الأفعالِ الصَّادِرةِ منه في ظاهِرِ الأمرِ إلَّا وهو يَعلَمُ أنَّ اللهَ هو الفاعِلُ لذلك الفِعلِ في قَولِه: «كُنتُ سَمعَه وبَصرَه، فبي يَسمَعُ وبي يُبصِرُ...». وقال في الصَّلاةِ: «إن اللهَ قال على لِسانِ عَبدِه: سَمِعَ اللهُ لمَن حَمِده، فنسَبَ القَولَ إليه لا إلى العَبدِ، ولم يَقُلْ بلِسانِ عَبدِه، فلهذا شرَعَ الإحرامَ عَقيبَ الصَّلاةِ؛ ليَتنَبَّه الإنسانُ بما ذَكَرناه أنَّه برَبِّه في جَميعِ حَركاتِه وسَكناتِه على اختِلافِ أحكامِها، فيَكونَ في عِبادةٍ دائمةٍ بهذا الحُضورِ، ويَكونَ فيها لا فيه:

فاللهُ أظهَرَ نَفسَه بحَقائقِ الـ ... أكوانِ، في أَعيانِها، فاعبُدْه به
إن كُنتَ تَعبُدُه فلستَ بعابِدٍ ... فانظُرْ إلى قَولي لعلَّك تَنتَبِه

وتَفَطَّنْ: فإنَّ اللهَ ما قال لنبيِّه ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ سدًى، بل قال لتَعرِفَ أنت وأَمثالُك صُورةَ الأمرِ كيف هو»[2].

وبعدَ بَيانِ هذه الاتِّجاهاتِ العامَّةِ، يَنبغِي أن نَستعرِضَ بَعضَ تَفسيراتِه

---

(١) المرجع السابق، الأحزاب: ٤٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٩٧، وانظر: ١/ ٧-٩، ٣٨٦، ٣٨٧، ٤١١، ٤٣٨-٤٣٩، ٤٤٣، ٤٩١، ٤٩٢، ٥٠١-٥٠٢، ٥٣٩-٥٤٤، ٢/ ٢٢١ -٢٢٢، ٣/ ٦٢-٦٣، ٣٧٣-٣٧٤، ٥٠١، ٤/ ١٠٤-١٤٥، الأنفال: ١٧.

الرَّمزيَّةِ للأركانِ والسُّنَنِ والهَيئاتِ المَكوِّنةِ للصَّلاةِ، والصَّلواتِ الخَمسِ، والأذانِ الدَّاعِي إليها؛ لتكونَ أَمثلةً لتَناوُلِه الرَّمزيِّ الخاصِّ:

يَقولُ عن رَمزيةِ الأذانِ والإقامةِ الخِصبْةِ: «الأذانُ: الإعلامُ بالتَّجلِّي الإلهيِّ لتَطهُرَ الذَّواتُ لمُشاهَدتِه، والإقامةُ للقِيامِ لتَجلِّيه، إذ ورَدَ: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٦﴾، ويَقولُ: «الدَّاعِي إلى اللهِ لا يَزيدُ على ما جاءَ به رَسولُ الله ﷺ من الإخبارِ بالأُمورِ المَغيبةِ، إلَّا إن أَطلَعَه اللهُ على شَيءٍ من الغَيبِ ممَّا عَلَّمَه اللهُ، فله أن يَدعوَ به ممَّا لا يَكونُ مُزيلًا لما قَرَّره الشَّرعُ بالتَّواتُرِ عندَنا، أي: على طَريقٍ يُفيدُ العِلمَ، لا بُدَّ من هذا، فعلى هذا الحَدِّ يَكونُ الاعتِبارُ في القَولِ مِثلَما يَقولُ المُؤذِّنُ»[1].

وعن رَفعِ الأيدِي يَقولُ: «وأمَّا اعتِبارُ العارِفِ في ذلك، فإنَّ رَفعَ الأيدِي يُؤذِنُ بأنَّ الذي حصَلَ له فيها قد سقَطَ عندَ رَفعِها، فكأنَّ الحَقَّ يَقولُ له مُعلِّمًا: إذا وَقَفتَ بين يديَّ فقِفْ فَقيرًا مُحتاجًا لا تَملِكُ شَيئًا»[2].

وأمَّا النِّيَّةُ التي هي للعَملِ كالرُّوحِ للجِسمِ وعلى أَساسِها تَخرُجُ الصُّورُ نَتِنةً أو مُعطَّرةً، تَصعَدُ إلى الحَقِّ أو تَهبِطُ إلى سِجِّينٍ، فأهَمُّ ما يَستَرعِي الانتِباهَ فيها عندَ ابنِ عربيٍّ هو رَبطُها بالصِّلةِ المُباشِرةِ بين الحَقِّ والعَبدِ، أو «الوَجهِ الخاصِّ»، تلك الفِكرةُ الهامَّةُ التي أشَرنا إليها في أكثرَ من مُناسَبةٍ، وكذلك ارتِباطُها بسَعةِ الحَقِّ وتَجلِّيه في كُلِّ شَيءٍ، يَقولُ: «... مَلائكةُ العُروجِ بالأعمالِ تَصعَدُ بعَملِ العَبدِ وهي تَستَقِلُّه، فيُقبَلُ منها ويُكتَبُ في عِلِّيينَ، وتَصعَدُ بالعَملِ وهي تَستكثِرُه فيُقالُ لها: اضرِبوا بهذا العَملِ وَجهَ صاحِبِه، فإنَّه ما أرادَ به وَجهِي: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾، فلو عَلِمت الحَفظةُ ما في نِيَّةِ العَبدِ ما ورَدَ مِثلُ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٠٣، وانظر: ١/ ٣٩٨، المطففين: ٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٣٧.

هذا الخَبرُ، فالنِّيَّةُ في الأعمالِ لا تَكونُ من العَبدِ إلَّا من الوَجهِ الخاصِّ؛ ولهذا لا يَعلَمُه من العامِلِ إلَّا اللهُ»[١].

ويَقولُ: «إنَّها شَرطٌ في صِحَّةِ الصَّلاةِ، بل قد اتَّفَقَ العُلَماءُ عليها إلَّا مَن شَذَّ. اعتِبارُ النَّفسِ: في ذلك، قد يَقصِدُ العَبدُ مُناجاةَ رَبِّه، وقد يَأتِيه الأمرُ بَغتةً، فإنَّ موسى مَشى ليَقبِسَ نارًا فكَلَّمه رَبُّه، ولم يَكُنْ له قَصدٌ في ذلك... وإنَّما يُمنَعُ القَصدُ في الباطِنِ المُعتَبرِ؛ لأنَّ الحَقيقةَ تُعطِي أنَّ ما ثَمَّ شَيءٌ خارِجٌ عن الحَقِّ، أو تَخلَّى عنه حتَّى يَقصِدَه في أَمرٍ يَكونُ فيه، بل هو في نِسبةِ الكُلِّ إليه نِسبةً واحِدةً، فإلى أين أَقصِدُ وهو معي حيثما كُنتُ، فما بَقِي إلَّا القَصدُ جِهةَ القُربةِ إلى اللهِ، وإنَّما مُتعلَّقُ القَصدِ حالٌ مَخصوصٌ مع اللهِ... قال تعالى في حَقِّ مَن هذا حالُه من بابِ الإشارةِ لا التَّفسيرِ: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ٢٦﴾[٢]، ومِثلُه: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦﴾[٣].

وأمَّا التَّكبيرُ فيَقولُ عنه: «تَكبيرُ اللهِ واجِبٌ على كُلِّ حالٍ، ولكن من شَرطِه مُشاهدةُ الإنسانِ نَفسَه، فإن لم يُشاهِدْ إلَّا اللهَ ولم يَرَ لغَيرِ اللهِ عَينًا فلا يَجِبُ التَّكبيرُ...»[٤].

وأمَّا القِيامُ فله رَمزيتُه العَميقةُ الكَثيفةُ عند ابنِ عربي، ولا يُضاهِيه في ذلك من الصَّلاةِ إلَّا السُّجودُ، فإنَّنا نَجِدُه أصلًا رَمزيًّا للصَّلاةِ التي تَجمَعُ رَمزيةَ حَركاتِ الكَونِ كُلِّها، كما يُعتَبرُ الألِفُ قَيُّومَ الحُروفِ، والواحِدُ قَيُّومَ الأعدادِ، فهو كالنَّفَسِ الَّذي تُعتَبرُ الحُروفُ مَقاطِعَ مُعيَّنةً فيه، وكالواحِدِ الذي يَتكرَّرُ في

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٨٧، وبرواية: «إن الله»: ابن المبارك في «الزهد»، وأبو الشيخ في «العظمة»، وابن الجوزي في «الموضوعات»، العراقي على «الإحياء»: ٣/ ٢٥٤.

(٢) التكوير: ٢٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤١٠-٤١١، وانظر: ١/ ٢٠٩، ٢/ ٢٢١-٢٢٢، طه: ٤٦.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٤١١.

الأعدادِ، يَقولُ: «... ولمَّا كانَ القِيامُ يُشبِهُ الألِفَ من الحُروفِ الرَّقْميةِ، وهو أَصلُ الحُروفِ اللَّفظيةِ، وعنه ظهَرَت جَميعُ الحُروفِ بانقِطاعِه في مَخارِجِها من الصَّدرِ إلى الشَّفتينِ، وهو الجامِعُ لأعيانِ الحُروفِ، وأَعيانُ الحُروفِ مَراتِبُه ومَنازِلُه في خُروجِه وسَفرِه من القَلبِ الذي هو عالمُ الغَيبِ- كان القِيامُ جامِعًا لأنواعِ الهَيئاتِ وأُصولِها من رُكوعٍ وسُجودٍ وجُلوسٍ، ولعلَّ في فِكرتِه عن عُمومِ الاستِقامةِ ما يُوضِّحُ هذه الفِكرةَ الرَّمزيَّةَ»[١].

وتُعتَبرُ قِراءةُ الفاتحةِ في القِيامِ نَموذجًا لما يَعرِضُه ابنُ عربي عن الصَّلاةِ الحَقَّةِ، وذلك حين يَسمَعُ العَبدُ رَدَّ الحَقِّ المَعنويَّ المُناسِبَ لكُلِّ آيةٍ، كرَمزٍ لطاعةِ العَبدِ لسَيِّدِه، يَقولُ: «وإجابةُ الحَقِّ هذا العَبدَ من حيث هو مُحِبٌّ لهذا العَبدِ، كالطَّاعةِ من العَبدِ لأوامرِ سَيِّدِه ومُجانبةِ مُخالَفتِه»[٢]. كما أن تَقسيمَ آيتِها من ثَناءٍ على الرَّبِّ وطَلبٍ من العَبدِ يَرمُزُ إلى ثُنائيةِ العَبدِ والرَّبِّ، يَقولُ: «فهو قُرآنٌ من حيث ما اجتمَعَ العَبدُ والرَّبُّ في الصَّلاةِ، وهو فُرقانٌ من حيث ما تَميَّزَ العَبدُ من الرَّبِّ ممَّا اختصَّ به في القِراءةِ من الصَّلاةِ»[٣].

أمَّا الرُّكوعُ فكما يُمثِّلُ الحَركةَ الأُفقيةَ يَنظرُ إليه على أنَّه حالٌ بَرزخيٌّ بين القِيامِ أو القَيُّوميَّةِ وبين السُّجودِ أو العُبوديَّةِ التَّامَّةِ، أي: أنَّه يُعتَبرُ رَمزًا بالدَّرجةِ المُتوسِّطةِ من دَرجاتِ الوُجودِ أو عالمِ الخَيالِ، كما سنَشرَحُه فيما بعدُ حين نُعالِجُ الرَّمزيَّةَ والعالمَ[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤١٤، وانظر: ١/ ٤٢٦-٤٢٧، «تنزل الأملاك»: ٩٠-٩١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٥٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٩٢، وانظر: ١/ ٤٢٠-٤٢٦، ٥٠١-٥٠٢، ٥٣٩-٥٤٤.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٤٢٦-٤٢٧، ٤٣٢-٤٣٣، «لطائف الأسرار»: ١٠٠/ ١٠١، وفي حديث: «قسمت الصلاة» مسلم: صلاة ٣٨، «الترمذي»: ١ مسائل: افتتاح ٢٣، «طبراني»: نداء ٣٩، «أبو داود»: صلاة ١٢٣، «ابن ماجه»: أدب ٥٢، «ابن حنبل»: ٢/ ٢٤١، ٢٨٥.

أَمَّا السُّجودُ فهو نُقطةُ الابتِداءِ عند ابنِ عربي، وأحَدُ الحَقائقِ الأساسيةِ لفَلسَفتِه، بل يُمكِنُ اعتِبارُ هذه الفَلسَفةِ فَلسَفةً في السُّجودِ فهو يُمثِّلُ بمَعانِيه الرَّمزيَّةِ أَفضَلَ أعمالِ الصَّلاةِ؛ إذ فيه تَتِمُّ العُبوديةُ للهِ سبحانه وتعالى، وهو دَواءُ خَلقِ الإنسانِ على الصُّورةِ، وهو نُقطةُ الالتِقاءِ بين العَبدِ وحَضرةِ الحَقِّ تَتِمُّ فيها المُشاهَدةُ والمَعرِفةُ عن طَريقِ أَنوارِ عُبوديةِ القَلبِ ونُورِ الرُّبوبيةِ، وهي حالةُ العِلمِ بالأُصولِ الكَونيةِ؛ لأنَّنا سنرَى ابنَ عربي يُعمِّمُ هذه الحالةَ، وخاصَّةً عند العارِفِ، وهو الحالُ الذي بلَغَه سَهلُ بنُ عبدِ اللهِ حين سجَدَ مَرَّةً في صَلاتِه فلم يَشعُرْ أنَّه يَرفَعُ من سَجدتِه، على الرَّغمِ من انتِهاءِ صَلاتِه، فقد شعَرَ أن قَلبَه لم يَرفَعْ من سَجدتِه، فرَحَلَ في طَلَبِ العِلمِ بهذه الحالةِ حتَّى التَقَى بشَيخٍ في «عَبَّادانَ» على الخَليجِ العربيِّ، فسَأَلَه سَهلٌ: أوَ يَسجُدُ القَلبُ؟! فأجابَه الشَّيخُ: «إلى الأبَدِ»!.

وتَعميمُ ابنِ عربي لها حتَّى تُصبِحَ رمزًا يَأخُذُ صُورَتينِ:

الأُولى: هذه الحالةُ الشُّعوريةُ الآتيةُ بالمَعرِفةِ.

والثَّانيةُ: وُجودُ كُلِّ العالمِ فيها عن طَريقِ العُبوديةِ الذَّاتيةِ.

كذلك من أهَمِّ نَتائجِ السُّجودِ العِلمُ بأنَّ نِسبةَ التَّحتِ للحَقِّ كنِسبةِ الفَوقِ، فقد رَأَيناه من قَبلُ امتِدادًا للخَطِّ الرَّأسيِّ، وهي فِكرةٌ سنرَاها على وَجهِ العُمومِ تَحتوِي على تَنزيهِ الحَقِّ عن الجِهاتِ مُؤيِّدةً لنَظريَّتِه في الوُجودِ الواحِدِ، وبعد هذا التَّقريرِ لنَستعرِض بَعضَ أَقوالِ ابنِ عربي، يَقولُ: «فاعلَمْ أن الهُويَّةَ المُسمَّاةَ بـ «البَعيدِ القَريبِ» هي التي أَعطَتكَ السُّجودَ»[1].

ويَقولُ: «والتَّقريبُ مِنحةُ السُّجودِ، والسُّجودُ مِنحةُ النَّظرِ في تَغيُّرِ الأحوالِ،

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٠٢.

والنَّظرُ في تَغيُّرِ الأحوالِ حُكمٌ بتَغيُّرِ الأحوالِ، وتَغيُّرُ الأحوالِ كَونُك على الصُّورةِ ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾[1]، وكَونُك على الصُّورةِ كَونُك مَظهرًا للأسماءِ الإلهيةِ أَعطَاك الرِّفعةَ، وللاتِّصافِ بالرِّفعةِ أُمِرت بالسُّجودِ فاعلَمْ»[2].

ويَقولُ مُقسِّمًا العالمَ إلى رَمزٍ ومَرموزٍ إليه:

مَقامُ سَهل سُجودُ القَلبِ ليس له في غَيرِ سَهلٍ من الأكوانِ أَحكامُ

هذا المَنزِلُ يُسمَّى مَنزِلَ التَّمكينِ، وإلى ما يَؤولُ إليه أَمرُ كُلِّ ما سوى اللهِ، ويُسمَّى أيضًا منزل العِصمةِ.

اعلَمْ أن اللهَ تعالى لمَّا خلَقَ العالَمَ جعَلَ له ظاهِرًا وباطِنًا، وجعَلَ منه غَيبةً وشَهادةً لنَفسِ العالَمِ، فما غابَ من العالمِ عن العالمِ فهو الغَيبُ، وما شاهَدَ العالَمُ من العالَمِ فهو شَهادةٌ، وكُلُّه للهِ شَهادةٌ وظاهِرٌ، فجعَلَ القَلبَ من عالمِ الغَيبِ وجعَلَ الوَجهَ من عالمِ الشَّهادةِ، وعَيَّنَ للوَجهِ جِهةً يسجُدُ لها سَمَّاها بَيتَه وقِبلتَه، أي: يَستقبِلُها بوَجهِه إذا صلَّى، وجعَلَ استِقبالَها عِبادَةً، وجعَلَ أَفضلَ أَفعالِ الصَّلاةِ السُّجودَ، وأَفضلَ أَقوالِها ذِكرَ اللهِ بالقُرآنِ، وعَيَّنَ للقَلبِ نَفسَه سبحانه، فلا يَقصِدُ غَيرَه، وأَمَره أن يسجد لها كقِبلةٍ، فإن سجَدَ عن كَشفٍ لم يَرفَعْ رَأسَه أبدًا من سَجدتِه دنيا وآخِرةً، ومَن سجَدَ من غَيرِ كَشفٍ رَفَع رَأسَه، ورَفعُه المُعبَّرُ عنه بالغَفلةِ عن اللهِ، ونِسيانِ اللهِ في الأشياءِ، «فمَن لم يَرفَعْ رَأسَه في سُجودِ قَلبِه فهو الذي لا يَزالُ يَشهَدُ الحَقَّ دائمًا في كُلِّ شَيءٍ فلا يرَى شَيئًا إلَّا ويَرَى اللهَ قِبلَ ذلك الشَّيءِ... ولا تَظُنَّ في العالمِ أنَّه لم يَكُنْ ساجِدًا ثم سجَدَ، بل لم يَزَلْ ساجِدًا فإنَّ السُّجودَ له ذاتيٌّ، وإنَّما بَعضُ العالمِ كُشِفَ له عن سُجودِه فعَلِمَه، وبَعضُ العالمِ لم يُكشَفْ له عن سُجودِه فجَهِله، فتَخيَّلَ أنَّه يَرفَعُ

(١) الرحمن: ٢٩.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٠٢.

ويَتصرَّفُ كيف يَشاءُ»[١]. ويَقولُ: «فلا حالةَ أشرَفُ من حالةِ السُّجودِ؛ لأنَّها حالةُ الوُصولِ إلى عِلمِ الأُصولِ، فلا صِفةَ أَشرَفُ من صِفةِ العِلمِ؛ فإنَّه مُعطِي السَّعادةَ في الدَّارَينِ[٢].

وأمَّا عن الجُلوسِ فيَقولُ: «وأمَّا الجُلوسُ بين السَّجدتينِ فهو ليَجمَعَ في سُجودِه بين السُّجودِ عن قِيامٍ والسُّجودِ عن قُعودٍ، فمِن السُّجودِ عن الجُلوسِ يَقِفُ منه على أَسرارِ نُزولِ الحَقِّ من العَرشِ الذي استَوَى عليه سبحانه بالاسمِ «الرَّحمنِ» من السَّماءِ الدُّنيا، فيَكونُ العَبدُ في حالِ جُلوسِه يُنادِي الرَّحمنَ من حيث إنَّه استَوَى على العَرشِ، وفي سُجودِه عن جُلوسِه يُنادِي الحَقَّ بالاسمِ «الرَّبِّ» من حيث نُزولُه إلى عِبادِه في الثُّلُثِ الباقِي من اللَّيلِ، فيَتجلَّى له من هذه الأَحوالِ ما يَكونُ له به مَزيدُ عِلمٍ ممَّا تَضمَّنَه من الأحوالِ من الذِّكرِ والدُّعاءِ والهَيئاتِ، كُلٌّ حَسبَ مَشرَبِه[٣]، ويَقولُ: «فالعَماءُ للجُلوسِ بين السَّجدتينِ والعَرشِ للجَلسةِ الأَخيرةِ، والسَّماءُ للجَلسةِ الوُسطَى»[٤].

ويَقولُ عن التَّشهُّدِ: «التَّشهُّدُ على الحَقيقةِ مَعناه الاستِحضارُ، فإنَّه تَفعُّلٌ من الشُّهودِ وهو الحُضورُ، والإنسانُ مَأمورٌ بالحُضورِ في صَلاتِه، فلا بُدَّ من

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٠٣.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٠٢، وانظر هذه النصوص الهامة في «الفتوحات»: ١/ ٢٦٤، ٤٢٦- ٤٢٧، ٥٠٩-٥١٥، عن خصوبة معاني سجدات التلاوة: ٢/ ٣٦١، ٤٨٦، ٣/ ١٨٨-١٨٩، «مواقع النجوم»: ٧٢، «التجليات»: ٥٣٠-٥٣١، «كتاب الكتب»: ٤٨-٤٩، وانظر عن سهل والشيخ العبداني الذي لم يستطع الباحثون تحديد شخصيته إلى الآن، وليس في فكرته ما يدعو إلى احتمال تأثره بالفلسفه الإيرانية المنتشرة في تلك المراكز، وإن كان هناك احتمال بأنه أبو حبيب حمزة بن عبد الله العبداني «القشيرية»: ١٥، «طبقات السلمي»: ٢٠٦-٢١٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٤٠.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٤٥٧، وانظر: ٤٣١-٤٣٥-٤٣٨-٤٣٩.

التَّشهُّدِ»[١].

ويَقولُ عن السَّلامِ: «واعلَمْ أن السَّلامَ لا يَصِحُّ من المُصلِّي إلَّا أن يَكونَ المُصلِّي في حالِ صَلاتِه مُناجِيًا رَبَّه غائِبًا عن كُلِّ ما سوَى اللهِ من الأكوانِ والحاضِرينَ معه... فإذا كان المُصلِّي لم يَزَلْ مع الأكوانِ والجَماعةِ إن كان في جَماعةٍ، فكيف يُسلِّمُ عليهم مَن هذه حالَتُه»[٢].

أمَّا عَددُ الصَّلواتِ الخَمسِ، وكَونُها ثُنائيةً وثُلاثيةً ورُباعيةً، فقد تَناوَلَها ابنُ عربي بغَزارةٍ وعُمقٍ كما تَناوَلَ أَنواعَ الصَّلاةِ كالجُمعةِ والاستِسقاءِ... إلخ.

ويَطولُ بنا الأَمرُ لو استَعرَضناها سَويًّا، هذا بالإضافةِ إلى أنَّنا قد انتَفَعنا بها في الحَديثِ عن رَمزيةِ العَددِ والوَحدةِ والكَثرةِ والقَضايَا المُختلِفةِ التي عالَجناها، ونَجتزِئُ بهذا النَّصِّ الذي يُمثِّلُ الصَّلاةَ كرِحلةٍ دائِمةٍ للعارِفِ إلى الحَقِّ تبارَكَ وتعالى، يَقولُ: «الاستِواءُ هو وُقوفُ العَبدِ المَربوبِ في مَحَلِّ النَّظرِ من غَيرِ تَرجيحٍ فيما يَعمَلُ، أي: بأيِّ نِيَّةٍ يَقصِدُ العِبادةَ، هل يُعتَبرُ بذلك أداءُ ما يَلزَمُه من حَقِّ العُبوديةِ وكَونِه مَربوبًا، أو يُعتَبرُ ما يَلزَمُه من أَداءِ حَقِّ سَيِّدِه ورَبِّه، فهو في حالِ الاستِواءِ من غَيرِ تَرجيحٍ، فإذا زالَت الشَّمسُ تَرجَّحَ عند ذلك الزَّوالُ عندَه أن يَعبُدَ لما تَستحِقُّه الرُّبوبيةُ على العُبوديةِ من الإنعامِ على هذا العَبدِ من وَقتِ الطُّلوعِ إلى وَقتِ الاستِواءِ، فيَعبُدُه شُكرًا لهذا النِّعمةِ، وإن نظَرَ إلى زَوالِها بعَينِ المُفارَقةِ لطَلَبِ الغُروبِ عنه وإسدالِ الحِجابِ دونَه، الشَّمسُ رَمزٌ للحَقِّ، عبَدَه

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٢٧-٤٣١، وانظر على وجه العموم مادة «سهل» في «دائرة المعارف الإسلامية»، وعن حديث: «يَنزِلُ ربُّنا كلَّ ليلةٍ إلى السَّماءِ»، البخاري، دعوات ١٤، توحيد ٣٥، مسلم مسافرين: ١٦٨-١٧٠، سلام: ١٢٤، أبو داود: «سنة»: ١٩، «الترمذي»، صلاة: ٢١١، صوم: ٣٨، ٧٨، «ابن ماجه»، إقامة: ١٩١، «دارمي»، صلاة: ١٦٨، «موطأ»، قرآن: ٣٠، «ابن حنبل»: ٤/ ١٦، ٦/ ٢٣٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٣٢، وانظر: ١/ ٣٨٦، ٢/ ١٢٦.

زِلَّةً وافتِقارًا وطَلَبًا للمُشاهَدةِ، فلا يَزالُ يَرقُبُها إلى الغُروبِ، ومن الغُروبِ يَرقُبُ آثارَها لصَلاةِ المَغربِ والتَّنفُّلُ بعدَها إلى مَغيبِ الشَّفقِ، فيَغيبُ أثَرُها فيَبقَى في ظُلمةِ اللَّيلِ سائِلًا باكِيًا مُتضرِّعًا يُراعِي نُجومَ اللَّيلِ لاستِنارَتِها بنُورِ الشَّمسِ، ويَسأَلُ ويَتضرَّعُ إلى طُلوعِ الفَجرِ فيَرَى آثارَ المَجيءِ وقَبولَ دُعائِه، فيَعبُدُه شُكرًا على هذه النِّعمةِ وهو يُشاهِدُ آثارَ القُبولِ فيُؤدِّي فَرضَ الصُّبحِ، ولا يَزالُ مُراقِبًا للذِّكرِ إلى أن تَنجَليَ طالِعةً، فإذا ابيَضَّتْ وزالَ عنها التَّغيُّرُ الذي يَحولُ بين البَصرِ وبين بَياضِها من حَجبِ أَبخرةِ الأرضِ وهي الأَنفاسُ الطَّبيعيةُ؛ قامَ إجلالًا على قَدمِ الشُّكرِ إلى حَدِّ الاستِواءِ، فلا يَزالُ في عِبادةِ الفَرحِ والشُّكرِ إلى أن تَزولَ، فيَرجِعَ إلى عِبادةِ الصَّبرِ والافتِقارِ وتَوقُّعِ المُفارَقةِ ما دامَ حَيًّا، فهو بين عِبادَتينِ، هكذا هي عِبادةُ العارِفينَ»[1].

وهكذا تَبدُو الصَّلاةُ عند ابنِ عربي رِحلةَ مُشاهَدةٍ إلى الحَقِّ تَجمَعُ رُموزَ الكَونِ، كما تَعكِسُ حَقيقةَ الإيجادِ، وليست مَمثولًا للإمامِ كما نَراها في الاتِّجاهِ الباطِنيِّ[2]، ولا تَسقُطُ كسائِرِ العِباداتِ بمُجرَّدِ مَعرِفةِ هذا السِّرِّ على ضَوءِ قاعِدتِه في حَملِ اليَقينِ على التَّأويلِ، أَخذًا من قَولِه تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾[3].

ح) رَمزيةُ الزَّكاةِ:

وإذا جِئنا إلى الزَّكاةِ الواجِبةِ أو النَّافِلةِ كصَدقةٍ وَجَدناها كسائِرِ الأنواعِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٩٠، وانظر: ١/ ١٦٤، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٢-٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٣٨-٤٣٩، ٤٤٤، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٨٩، ٢/ ١٦٧، ٦١٤- ٦١٥، ٤/ ١٧٥-١٧٦، «لطائف الأسرار»: ٥٤-٥٨، والفصول الخاصة بالصلاة في «الفتوحات المكية».

(٢) «فضائح الباطنية»: ٥٦، «الفرق بين الفرق»: ١٨٧.

(٣) المراجع السابقة.

الأُخرَى مَحَلًّا لانعِكاسِ أَفكارِ العامَّةِ مع بَقائِها طَريقًا للمَعرِفةِ عن طَريقِ الرَّمزيَّةِ والتَّطهُّرِ، فالصَّدقةُ من الصِّدقِ؛ ولذلك كانت بُرهانًا كما كانت الصَّلاةُ نُورًا لما شَمِلت عليه النَّفسُ من الشُّحِّ الذي يُفسِّرُه ابنُ عربي فَلسَفيًّا بالإمكانِ المُحتاجِ احتِياجًا مُطلَقًا، يَقولُ: «واعلَمْ أن النَّفسَ قد جُبِلت على الشُّحِّ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾[1]، وقال: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ﴾[2]، وسَببُ ذلك أنَّه مُمكِنٌ، وكُلُّ مُمكِنٍ فَقيرٌ بالأصالةِ إلى مُرجِّحٍ يُرجِّحُ له وُجودَه على عَدمِه، فالحاجَةُ ذاتيَّةٌ»[3]، ولكنَّه يَمضِي إلى أبعَدَ من ذلك فيَرَى فيها مَعنًى مُتبادَلاً لا مُترامِزًا بين الحَقِّ والخَلقِ لانعِكاسِ الحَقائقِ الإلهيَّةِ، أي: النِّسبِ الأسمائيةِ في مَرائِي الخَلقِ، يَقولُ: «تَصدَّقَ الحَقُّ على العَبدِ بإبقاءِ عَينِه في الوُجودِ، وبإيجادِه أوَّلًا، مع عِلمِه بأنَّه إذا أوجَدَه يَدَّعي الأُلوهيَّةَ ويَقولُ: أنا رَبُّكم الأعلى. ولا بُدَّ من إيجادِه لما سبَقَ في العِلمِ والصَّدَقةُ من العَبدِ على الحَقِّ، فإنَّ العَبدَ يَجِدُ في نَفسِه عِزَّةَ الصُّورةِ، ومع هذا يُقِرُّ بالعُبوديةِ لعِزةِ اللهِ»[4]، وهذا بالمَعنَى الرَّمزيِّ الذي تُنسَبُ فيه إيجابيَّةُ الأسماءِ إلى الإنسانِ لإيجابيَّةِ الصُّورةِ الإنسانيةِ أو عِزَّتِها، وبهذا المَعنَى يَراها مُجرَّدَ دعوى يُحاسَبُ عليها، وهو ما جعَلَه يُعمِّمُ الزَّكاةَ بمعنَى التَّطهيرِ فيَنصَحُ الأَشعريَّةَ والمُعتزِليَّةَ بإخراجِ الزَّكاةِ المُناسِبةِ لقَولِهما في نِسبةِ الأفعالِ، يَقولُ: «والأَفعالُ والأَعمالُ إذا لم تُنسَبْ إلى اللهِ فقد أبعَدَت عنه اللهَ، فوُجِدت الزَّكاةُ فيها، وهو ما للهِ فيها من الحَقِّ... والزَّكاةُ واجِبةٌ على المُعتزليِّ من حيث اعتِقادُه خَلقَ أَعمالِ العِبادةِ لهم، والأَ شعرِيُّ تَجِبُ عليه

(١) المعارج: ٢١.

(٢) الشر: ٩ التغابن: ١٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٨٠، وانظر: ٢٥٦.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ١٧٩، النازعات: ٢٤.

الزَّكاةُ لإضافةِ كَسبِه في العَملِ إلى نَفسِه»[١]. وإذا ارتَفَعنا مع ابنِ عربي أكثَرَ من ذلك وَجَدنا فِكرةَ الوُجودِ الواحِدِ المُفسَّرةَ بصُورةِ التَّجلِّي في عَينِ المُمكِنِ المُحتاجِ احتِياجًا ذاتيًّا، وفي هذا ما يَشرَحُ لنا فِكرَتينِ من أَفكارِه الغامِضةِ وهما: رَمزُ المالِ للحَقِّ، وكَونُ يَدِ الحَقِّ هي المُنفِقةَ وهي الآخِذةَ، فكُلُّ ما يَحتاجُ إليه رَمزٌ للحَقِّ؛ لأنَّه من المُستَحيلِ أن يَحتاجَ إلى مُمكِنِ الحاجةِ له ذاتية، كما أنَّه إذا كان من الواضِحِ أن الحَقَّ هو المُعطِي فهو الآخِذُ أيضًا إذا لاحَظنا أن الإيجابيةَ الفِعليَّةَ للحَقِّ تبارَكَ وتعالى، وما العَبدُ إلَّا صُورةٌ رَمزيَّةٌ ظاهِرةٌ في مِرآةِ الوُجودِ تَجرِي عليه الأَعمالُ، يَقولُ العارِفُ: يَقولُ اللهُ له: هذا مِلكُك، فيَقبَلُه بالأدَبِ، والعِلمُ في ذلك أنَّه مِلكُ استِحقاقٍ لمَن يَستحِقُّه ومن هو حَقٌّ له، ومِلكُ أَمانةٍ لمَن هو بيَدِه أَمانةٌ، ومِلكُ وُجودٍ لمَن هو مَوجودٌ عنه، فالأشياءُ كُلُّها مِلكٌ للهِ وُجودِيٌّ، وللعَبدِ بحسبِ الحالِ[٢].

ويَقولُ بعد استِعراضِه قِصَّةَ عِجلِ بَنِي إسرائيلَ المَصنوعِ من الحُليِّ: «... وما سُمِّي المالُ مالًا إلَّا لكَونِه بالذَّاتِ تَميلُ إليه القُلوبُ بالعِبادةِ فهو المَقصودُ الأعظَمُ المُعَظَّمُ في القُلوبِ لما فيها من الافتِقارِ إليه....»[٣]. ويَقولُ:

فيَدُ اللهِ مُنفِقةٌ.. ويَدُ الرَّحمنِ آخِذَةٌ[٤]

ويَرَى الرَّمزَ لذلك في قَولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَهُوَ يُخۡلِفُهُۥۖ﴾[٥]

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٩٥، ومن هذا البحث:٣/ ٥٠٥-٥٥٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٨٠.

(٣) «الفصوص»: ١/ ١٩٢.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٥٧٦.

(٥) نفس المرجع، وانظر: ١/ ٥٦٨، ٥٧٨، ٢/ ٢٥٢، ٣/ ٣٦٥، ٤٧٧- ٤٨٢، عن المغانم كرموز لما أعطي من علوم إلهية عن طريق المجاهدة، وانظر تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ بالوجود، «الفتوحات»: ١/ ٥٥٠، وعن استخدام الفكرة في تأييد حشر الأجسام: «الفتوحات»: ١/ ٥٧٠.

بمَعنَى أن الـ «هو» المُفسَّرَ بالوُجودِ المُتجلِّي يُخلِفُ ما أنفَقَ، أي: يُعقِبُه[١].

وفيما يلي نَستعرِضُ بَعضَ أَقوالِه كما تَعوَّدنا في أَنواعِ الزَّكاةِ وأَصنافِها، يَقولُ في الثَّمانيةِ الذين تُقسَّمُ فيهم الزَّكاةُ مُلاحِظًا كَونَ العَرشِ تَحمِلُه الثَّمانيةُ، والتي تَنعكِسُ في العالمِ الأدنَى تَبعًا لقانونِ الرَّمزيَّةِ العامِّ:

قَامَت على التَّثميـنِ نَشأَتُها لذا ... حَمَلت على التَّقسيمِ عرضَ الاستِوا

ولذاك تُقسَمُ في ثَمانيــةٍ من اصـ ... ـناف شَرعًا وهو حُكمُ مَن استَوَى

جاءَ الكِتــابُ بذِكرِهــم وصِفاتِهم ... وعـلى مَقامِهمُ العَليُّ قــد احتَوَى

فزَكَت بهــا أَموالُهـــم وذَواتُهم ... وتَقدَّست بصَلاةِ مَن أخَذَ اللِّوا[٢]

ويَقولُ في الأَصنافِ التي تُؤخَذُ فيها الزَّكاةُ: «واعلَمْ أن هذه الأَصنافَ قد أَحاطَت بمُولِّداتِ الأركانِ كما قُلنا، وهي المَعدِنُ والنَّباتُ والحَيوانُ، وما ثَم رابعٌ، ففَرَضَ اللهُ الزَّكاةَ في أنواعٍ مَخصوصةٍ من كُلِّ جِنسٍ لطَهارةِ الجِنسِ، فتَطهَّرَ النَّوعُ بلا شَكٍّ من الدَّعوَى التي حصَلَت فيه من الإنسانِ بالمِلكِ، فإنَّ الأصلَ فيه الطَّهارةُ، حيث إنَّه مِلكٌ للهِ مُطلقًا»[٣].

ويَقولُ مُستخدِمًا رَمزيةَ العَددِ، وخاصَّةً في فَلسَفتِه في الوَحدةِ والكَثرةِ المُمثَّلةِ في الشَّفعِ والوَترِ والأَحَدِ: «ثم لتَعلَمْ أن حُكمَهُ من الشَّرعِ جَمعُه أَصنافَ العَددِ فيما تَجِبُ فيه الزَّكاةُ، وهي الفَرديةُ فجعَلَها في الحَيوانِ، فكان في ثَلاثةِ أَصنافٍ والثَّلاثةُ الأُوَلُ أَفرادٌ، وهي الإبلُ والبَقرُ والغَنمُ، وجعَلَ الشَّفعيةَ في صِنفَينِ؛ المَعدِنِ وهو الذَّهبُ والفِضَّةُ، والحُبوبِ وهو الحِنطةُ والشَّعيرُ، وجعَلَ

---

(١) المراجع السابقة، سبأ: ٣٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٤٦، ومقامهم عليّ لكونهم رموز.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٩.

الأُحدِيةَ في صِنفٍ واحِدٍ من الثَّمرِ وهو التَّمرُ خاصَّةً»[١].

ويَقولُ عن زَكاةِ الزُّروعِ ناقِلًا الرَّمزَ والاعتِبارَ إلى قَضيةِ العَملِ والنَّفسِ ومُقرِّرًا تَحكُّمَ الشَّارِعِ: «الأَعمالُ البَدنيةُ بمَنزِلةِ الزَّرعِ، والبَدنُ بمَنزلةِ الأرضِ، والهوَى حاكِمٌ على الأرضِ، فإذا انتقَلَت هذه الأَرضُ على حُكمِ الشَّرعِ الذي هو العَملُ بما يَقتضِيه الإسلامُ، فخَراجُ الأرضِ هو ما للهِ عليه من الحُقوقِ، من حيث إن جعَلَها ذاتَ إِدراكاتٍ... فللهِ في هذه الأرضِ الخَراجُ، إذ شُكرُ المُنعِمِ مَحمودٌ، وهو المُنعِمُ بها سبحانه، فإذا حصَلَت الأرضُ، رَمزُ النَّفسِ، في يَدِ المُسلِمِ أعنِي الشَّرعَ، وانتَقَلَت إليه، فالمُسلِمونَ على قِسمينِ: عارِفٍ وغَيرِ عارِفٍ، فالعارِفُ إذا زَرَعَ الأَعمالَ الصَّالحةَ في هذه الأرضِ رأَى أن الزَّكاةَ في العَملِ، وهو أن يَرُدَّ الأعمالَ إلى عامِلِها، وهو الحَقُّ سبحانه، وغَيرُ العارِفِ يرَى أن العَملَ للقُوَى البَدنيةِ[٢].

ويَستخدِمُ نَفسَ المَعاني في زَكاةِ الأرضِ المُستأجَرةِ[٣]، وأمَّا زَكاةُ الفِطرِ[٤] فتَعتمِدُ على فَلسَفتِه في الصَّومِ، وهو ما سنَتناوَلُه فيما يَلي:

ط) رَمزيةُ الصَّومِ:

من الطَّبيعيِّ في مَذهبٍ عِرفانيٍّ رَمزيٍّ كمَذهبِ ابنِ عربي أن نَجِدَ إلى جانبِ الصَّومِ الجِسميِّ صَومَ النَّفسِ والقَلبِ عن طَلَبِ الأجرِ المادِّيِّ والرُّوحيِّ فيما عدا الحَقِّ سبحانه وتعالى، أي: ما يُسمِّيه ابنُ عربي الصَّومَ عن الكَونِ، فالصَّومُ الصَّحيحُ امتِناعٌ مَشروعٌ مَعروفٌ، وامتِناعٌ عن المَحارِمِ والأخلاقِ الفاسِدةِ، ومُراقَبةٌ ودَوامُ نَظرٍ إلى الحَقِّ؛ لتكونَ الجائزةُ في النِّهايةِ المُشاهَدةَ،

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٩٢، وانظر: ١/ ٥٥٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٦، ٤/ ٤٤٧.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٥٥-٥٥٦.

(٤) المرجع السابق: ١/ ٥٦٨.

يَقولُ في اعتِبارِه الرَّمزيِّ لإتمامِ البَعضِ لصَومٍ عرَضَ له بَعضُ ما يُفسِدُه: «وظهَرَ هنا فَضلُ الإمساكِ عن الطَّعامِ والشَّرابِ، وإن لم يَكُنْ صائمًا، وهو الجُوعُ الذي تُشيرُ إليه الصُّوفيَّةُ في كَلامِها، وفيه أَقولُ:

أَجوعُ ولَا أَصومُ فإنَّ نَفسي تُنازِعُني على أَجرِ الصِّيامِ

فلو فَنِيَت أَجيرتُها لقُلنا بإيجابِ الصِّيامِ وبالقِيامِ[١]

فإنَّ العَبدَ عَبدُ اللهِ ما لم يَكُنْ في نَفسِه هَدَفٌ لرامِ[٢]

وإن كُنَّا نُلاحِظُ كما ذَكَرنا آنِفًا أنَّه نهَى عن الجُوعِ بلا صَومٍ مَشروعٍ، فإنَّه يُورِثُ مَعرِفةَ الشَّيطانِ، ولكن يَبدُو أنَّه كان مُنهَمِكًا في تَقريرِ فَضلِ التَّنزُّهِ عن الشَّهواتِ، ويَقولُ: «لمَّا كان الصَّومُ حُكمًا أَضافَه اللهُ إليه وعرَّى الصَّائمَ عنه مع كَونِه أَمَره بالصِّيامِ، فانبغَى للصَّائمِ أن يَكونَ مُدَّةَ صَومِه ناظِرًا فيه إلى رَبِّه؛ حتَّى يَصِحَّ كَونُه صائمًا لا يَغفُلُ عنه؛ فإنَّ الحَقَّ لا يُضيفُه إليه حتَّى يَصِحَّ أنَّه صَومٌ، ولا يَصِحُّ إلَّا بصِيامِ العَبدِ على الصُّورةِ التي شرَعَ اللهُ له فيه أن يَأتيَ بها، فإن لم يَصُمْه على حَدِّ ما شُرِعَ له فما هو صائمٌ، وإذا لم يَكُنْ صائمًا فما ثَم صَومٌ يَرُدُّه اللهُ إليه، فإنَّ الصَّائمَ قد يَحسَبُ أنَّه صائمٌ وقد فعَلَ في صَومِه فِعلًا أوجَبَ له ذلك الفِعلُ أن يَخرُجَ له عن صَومِه، كالغِيبةِ إذا وقَعَت منه وأَمثالِها فهو مُفطِرٌ، أي: ليس بصائمٍ وإن لم يَأكُلْ، فإن كان لذلك الفِعلِ كَفَّارةٌ وأتَى بها فهو صائمٌ، أي: الصَّومَ الحَقيقيَّ، فيُحافِظُ الصَّائمُ على هذا، فإنَّ فيه إيثارًا للحَقِّ على نَفسِه فيُجازِيه على قَدرِ المُؤثَرِ به، وهو اللهُ تعالى، فمَن راعَى رَبَّه ﷻ راعاه اللهُ تعالى... فقال: «الصَّومُ لي وأنا أَجزِي به»[٣].

---

(١) في الأصل: «فلو فنيت أجرتها لقلت بإيجاب الصيام والقيام»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٣٥، وانظر من بحثنا هذا: ص٧٤-١٠٢.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٤٨- ٦٤٩، وانظر عن تقويمه لأحاديث الصوم من حيث الصحة والضعف

وابنُ عربي في نَصِّه هذا يُثيرُ قَضيةً رَمزيةً هامَّةً تَتعلَّقُ بالصَّومِ تَناوَلَها في كَثيرٍ من نُصوصِه الأُخرَى، وهي إضافةُ الصَّومِ إلى الحَقِّ، ومن ثَم كان صَومُ العَبدِ رَمزًا له، فكُلُّ شَيءٍ لا بُدَّ أن يَستنِدَ إلى حَقيقةٍ إلهيَّةٍ مُماثِلةٍ يَرمُزُ إليها، وهي المَرموزُ إليه، وإذا كان ابنُ عربي يَستدِلُّ بآياتٍ وأحادِيثَ صَحيحةٍ وغَيرِ صَحيحةٍ كما يَشعُرُ هو بذلك ويُصرِّحُ، فلا يُلجِئُنا إلى التَّحقيقِ، فإنَّ الصِّحةَ وعَدمَها ليست هنا ذاتَ قِيمةٍ كَبيرةٍ ما دامت الدَّلالةُ الإشارِيةُ مُحتمِلةً وشَخصيةً وغَيرَ مُتفَقٍ عليها كما قُلنا، والعِبرةُ بعَدمِ مُصادَمةِ ما عُلِمَ من الدِّينِ بالضَّرورةِ؛ ولذلك نرَى ابنَ عربي لا يرَى في هذا سوى رَمزٍ لأنَّه يُفسِّرُ الصَّومَ في حَقِّ الحَقِّ بصِفةِ الصَّمَدانيةِ، أي: التَّنزُّهِ عن الطَّعامِ والشَّرابِ من أيِّ نَوعٍ كان مادِّيًّا أو رُوحانيًّا، فالصَّومُ الحَقيقيُّ إذًا إنَّما هو للحَقِّ، والجُوعُ للعَبدِ، وهو عليه مأجورٌ، ويُلاحَظُ أن استِخدامَ الأسماءِ كانت سِمةً عامَّةً في تَناوُلِه العِرفانيِّ الرَّمزيِّ للصَّومِ، يَقولُ: «... العَبدُ إنَّما يَصومُ مُستَسلِفًا ذلك؛ لأنَّ الصَّمَدانيةَ ليست له، والصَّومَ صَمَدانيَّةٌ فهو للهِ، فاعلَمْ ذلك»[1].

ويَقولُ في الاعتِبارِ الرَّمزيِّ لمَن جامَعَ ناسِيًا في رمضانَ الذي هو من أَسماءِ الحَقِّ: «هذا من بابِ الغَيرةِ الإلهيَّةِ لما اتَّصَفَ بما هو للهِ وإن كان مَشروعًا وهو الصَّومُ، أنسَاه اللهُ أنَّه صائمٌ فأقامَه في مُقامٍ وحالةٍ تُفسِدُ عليه صِيامَه تَنبيهًا له أن هذه الحَقيقةَ لا يَتصِفُ بها إلَّا اللهُ؛ غَيرةٌ إلهيَّةٌ أن يُراجِعَ فيما هو له بضَربٍ من الاشتِراكِ»[2].

في «الفتوحات»: ١/ ٤٩٧، ٦٠٤.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦١٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦١٩، وانظر هذه النصوص الهامة: ١/ ٤٩٦ -٤٩٧، ٥٦٨، ٦٠٤- ٦٠٥،

وإذا جِئنا إلى النَّاحيةِ التَّطبيقيَّةِ نَجِدُ أن ابنَ عربي قد تَناوَلَ تفاصيلَ عِبادةِ الصَّومِ من جِهةِ انعِكاساتِها الرَّمزيَّةِ في مَجالِ النَّفسِ والقَلبِ والقَضايَا العِلميةِ الأُخرَى كتَناوُلِه لقِيامِ رَمضانَ، ولَيلةِ القَدرِ التي يَرمُزُ بها للإنسانِ الكامِلِ، والوِصالِ في الصَّومِ، وما يُمسِكُ عنه، والسُّحورِ، وصِيامِ سَرَرِ الشَّهرِ[1] ويَومِ عَرفةَ والسِّتَّةِ من شَوَّالٍ وغُررِ الشَّهرِ والاثنينِ والخَميسِ ويَومِ عاشُوراءَ الذي يَتطرَّقُ منه إلى رَمزيةِ العَددِ، ويَومِ الجُمعةِ وصِيامِ المَريضِ والمُسافِرِ... إلخ.

ولكنَّنا نَجتزِئُ الآنَ بالإشارةِ إلى رَمزيةِ بِدايةِ الصَّومِ بالهِلالِ والنِّيَّةِ، وانتِهائِه بالإفطارِ؛ لإفصاحِها عن اتِّجاهِه وسِماتِه الأساسيةِ المُتعلِّقةِ بهذه العِبادةِ، يَقولُ عن النِّيَّةِ: «النِّيَّةُ القَصدُ وشَهرُ رَمضانَ لا يَأتِي بحُكمِ القَصدِ من الصَّائمِ فمَن راعَى أن الصَّومَ للهِ لا للعَبدِ قال بالنِّيَّةِ في الصَّومِ، فإنَّه ما جاءَ شَهرُ رَمضانَ إلَّا بإرادةِ الحَقِّ من الاسمِ الإلهيِّ «رمضانَ»، والنِّيَّةُ إرادةٌ بلا شَكٍّ، ومَن راعَى أن الحُكمَ للوارِدِ -وهو شَهرُ رَمضانَ- فسواءٌ نَواه الصَّائمُ الإنسانُ أو لم يَنوِه، فإنَّ حُكمَه الصَّومُ»[2].

وعن بِدايةِ الصَّومِ والفِطرِ ونَقلِه إلى المَعرِفةِ والمُشاهَدةِ يَقولُ: «اعلَمْ أنَّه لا تَرتفِعُ الأَصواتُ إلَّا بالرُّؤيةِ، وبها سُمِّي هِلالًا فمتى طلَعَ هِلالُ المَعرِفةِ في أُفُقِ قُلوبِ العارِفِينَ من الاسمِ الإلهيِّ رَمضانَ وَجبَ الصَّومُ، ومتى طلَعَ هِلالُ المَعرِفةِ في أُفُقِ قُلوبِ العارِفِينَ من الاسمِ الإلهيِّ ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وجَبَ الفِطرُ على الأَرواحِ من قَولِه: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾. وعلى الأجسامِ من قَولِه: ﴿وَٱلْأَرْضِ﴾.

٦١٢، ٦١٨، ٦٢٤، ٧٢٩، ويقول صاحب «تنزيه الشريعة» عن حديث: «رمضان اسم...»، ضعيف، صوم: ٢٢.

(١) «سرر الشهر»: بالتحريك: آخر ليلة منه. راجع: «الصحاح»، للجوهري: ٢/ ٦٨٢.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦١١، وانظر: ٤/ ١٨٧-١٨٨.

و«طَلَعَ» هنا؛ أي: ظهَرَ... فإن غُمَّ على العارِفِ ولم يَرَه من أَجلِ الحِجابِ الحائلِ من عالَمِ البَرزخِ، فإنَّ الغَيمَ بَرزخيٌّ بين السَّماءِ والأرضِ، فيُقدِّرُ العارِفُ لهِلالِ المَعرِفةِ في قَلبِه بحالِه، وذلك أن يَنظُرَ في هِلالِ عَقلِه بتَسييرِه في مَنازِلِ سُلوكِه حالًا بعد حالٍ ومَقامًا بعد مَقامٍ»[١].

وتلك صُورةٌ للصَّومِ مُختلِفةٌ تَمامًا عن الصَّومِ عند الباطِنيةِ الذي يَرمُزُ -مع إلغائِه بمُجرَّدِ المَعرِفةِ كما قُلنا- إلى كِتمانِ أَسرارِ الإمامِ والدَّعوةِ»[٢].

ي) رَمزيةُ الحَجِّ:

تُمثِّلُ قَضيةُ الحَجِّ الرُّوحيِّ قبل ابنِ عربي أَبرَزَ اتِّهامٍ وُجِّهَ للصُّوفيةِ منذ رابِعةَ العَدويةِ، قال عليٌّ الحَريريُّ: قِيل عن رابعةَ: إنَّها حَجَّت وقالَت: هذا -أي: البَيتُ الحرامُ- الصَّنمُ المَعبودُ في الأرضِ، وإنَّه ما وَلَجه اللهُ ولا خَلَا منه»[٣].

وقد أرادَ الدُّكتورُ عبدُ الرَّحمنِ بدوي أن يَفهَمَ من ذلك مُشارَكةً منها في حَركةِ الزَّندقةِ التي تَدعُو إلى تَركِ العِباداتِ وأَجرِها[٤]، مع أنَّه من المُمكِنِ أن نَفهَمَها وأن نَفهَمَ ابنَ عربي على ضَوءٍ رَمزيٍّ، وخاصَّةً إذا استَعَنَّا بالحِوارِ الرَّمزيِّ الذي دارَ بينها وبين إبراهيمَ بنِ أدهَمَ، ولكنَّنا لن نَعرِضَ لتَفاصيلِ ذلك؛ لأنَّنا سنَفهمُ القَضيةَ على ضَوءِ ابنِ عربي[٥].

والسُّؤالُ الآنَ: هل كانت نَظرةُ ابنِ عربي إلى الحَجِّ نَظرةً رَمزيةً بَحتةً؟ أي: لا تَجمَعُ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ، أي: بين الحَدِّ الظَّاهِرِ والرُّوحيِّ كما اتُّهِمت رابعةُ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٠٦-٦٠٧، ٥٦٨، ٦٠٤-٦٠٦، ٦٠٨، ٦٢٤، ٦٢٦-٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٤٧، ٦٥٥، ٦٥٨، ٢/ ١٦٧.

(٢) «فضائح الباطنية»: ٥٦، «الفرق بين الفرق»: ١٨٧.

(٣) «شهيدة العشق الإلهي»: ٣٩.

(٤) «شهيدة العشق الإلهي»: ٨٥-٨٦، وانظر: ٤٠، ٨٢- ٨٤، «تذكرة الأولياء»، نشرة نيكلسون ١/ ٦١-٦٢، من «تاريخ الإلحاد في الإسلام»: ١٨.

(٥) وانظر دفاع ابن تيمية عنها في «مجموعة الرسائل»: ١/ ٧٠ -٨١، ١٣٤١ هـ.

والشِّبليُّ والباطِنيةُ؟ فيما يَلي نَستعرِضُ سويًّا صُورةَ رِحلةِ الحَجِّ كما عَرَضها إمامُنا ابنُ عربي؛ لنُجيبَ عن هذا التَّساؤُلِ:

لا يَقتصِرُ الحَجُّ أو العُمرةُ عند ابنِ عربي على مُجرَّدِ الذَّهابِ الحِسِّيِّ إلى البَيتِ وتَأديةِ الشَّعائرِ، بل يُصاحِبُ ذلك كُلَّه هَدفٌ تَسعَى إليه الرُّوحُ البَشريةُ، وهو المُشاهَدةُ أو الزِّيارةُ، ولا يَعنِي ذلك الفَصلَ بين الاثنَينِ؛ لأنَّ كُلَّ هذا إنَّما هو نَتيجةٌ لإقامةِ عِبادةِ الحَجِّ نَشأةً كامِلةً، كما ذَكَرنا في الصَّلاةِ وغَيرِها من أَنواعِ العِباداتِ، يَقولُ: «النَّفسُ تُريدُ الحَجَّ إلى اللهِ، وهو النَّظرُ إلى مَعرِفةِ اللهِ من طَريقِ الشُّهودِ»[١].

ويَقولُ في اعتِبارِ المُزدَلِفةِ: «المُزدلِفةُ اسمُ قُربٍ والعَملُ فيها قُربةٌ، فمَن فاتَه صِفةُ القُربِ في مَحَلِّ القُربَى فما حَجَّ، فإنَّ الحَجَّ نَشأةٌ كامِلةٌ من هذه الأَفعالِ، فهي له كالصِّفاتِ النَّفسيةِ للمَوصوفِ»[٢].

ويَقولُ في تَفسيرِه للحَجِّ -بالكَسرِ والفَتحِ-: «وقُرِئ بكَسرِ الحاءِ وهو الاسمُ، وبفَتحِها وهو المَصدَرُ، فمَن فتَحَ وجَبَ عليه أن يَقصِدَ البَيتَ؛ ليَفعَلَ ما أمَرَه اللهُ به أن يَفعَلَه عندَ الوُصولِ إليه في المَناسكِ التي عَيَّنَ اللهُ أن يَفعَلَها، ومَن قَرَأ بالكَسرِ وأرادَ الاسمَ، فمَعناه: أن يُراعِيَ قَصدَ البَيتِ، فيَقصِدَ ما يَقصِدُه البَيت، وبَونُهما بَونٌ بَعيدٌ، فالعَبدُ بفَتحِ الحاءِ يَقصِدُ البَيتَ، وبكَسرِها يَقصِدُ قَصدَ البَيتِ، فيَقومُ في الكَسرِ مَقامَ البَيتِ، ويَقومُ في الفَتحِ مَقامَ خادِمِ البَيتِ، فيَكونُ حالُ العَبدِ في حَجِّه بحَسَبِ ما يُقيمُه فيه الحَقُّ من الشُّهودِ، ولمَّا كان قَصدُ البَيتِ حاليا لأنَّه يَطلُبُ بصُورتِه السَّاكِنَ فللَّهِ على النَّاسِ أن يَجعَلُوا قُلوبَهم كالبَيتِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٣، وانظر: «عنقاء مغرب»: ٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٧١٨.

تَطلُبُ بحالِها أن يَكونَ الحَقُّ ساكِنَها»[١].

ويَقولُ: «... لا بُدَّ أن يَنقادَ الباطِنُ والظَّاهِرُ وبالمَجموعِ تَحصُلُ الفائدةُ مُكمَلةً؛ لأنَّ الدَّاعِيَ «إلى الحَجِّ» دَعَاه بالاسمِ الجامِعِ «الله»، والمَدعوَّ دُعِي من الاسمِ الجامِعِ لِصفةٍ جامِعةٍ وهو الحَجُّ، والحَجُّ لا يَكونُ إلا بتكرارِ القَصدِ، فهو جَمعٌ في المعنَى»[٢].

ويَقولُ في اعتِبارِ العُمرةِ: «وحَجُّ العُمرةِ هو بمَنزلةِ الزَّورِ الذي يَخصُّ كُلَّ إنسانٍ، فعلى قَدرِ اعتِمارِه تكونُ زِيارتُه لرَبِّه، ومُشاهَدةُ الكَثيبِ في الجَنَّةِ تَرمُزُ لحَجِّ الدُّينا»[٣].

وحين يَتِمُّ له القَصدُ يَلتمِسُ الرَّاحِلةَ؛ وهي الجِسمُ الذي يَحمِلُ الرُّوحَ المُبتغيةَ للمُشاهَدةِ، والزَّادَ؛ وهو ما يُؤدِّيه إلى الطُّمأنينةِ على نَفسِه في رِحلتِه، ومن ثَم كان رَمزًا للأخذِ بالأَسبابِ بوَجهٍ عامٍّ: «فكُلُّ ما يُؤدِّيه إلى السُّكونِ فهو زادٌ، وهو حِجابٌ أَثبَتَه الحَقُّ بالعَقلِ، وقَرَّره الشَّرعُ بالحُكمِ»[٤]. وفي هذا ما يُفسِّرُ قَولَه بأنَّه فَرضٌ لا نَقومُ به، فالعَبدُ في الحَجِّ «هو لا هو»[٥]، ومِن ثَم أيضًا قال بصِحَّةِ حَجِّ الطِّفلِ، بالإضافةِ إلى سَلامةِ الفِطرةِ التي تُحقِّقُ فيه شَرطَ الإسلامِ[٦].

وبالإحرامِ يَدخُلُ في مَرحلةِ التَّجرُّدِ: عن المَخيطِ والرَّفثِ والفُسوقِ، وعن بَعضِ الأعمالِ المُحرَّمةِ عليه، وفي هذا ما يَرمُزُ إلى تَنزيهِ الحَقِّ، يَقولُ: «فالإحرامُ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٨، وانظر: ١/ ٥٥٩، ٧٣٣ إلى آخر الجزء الأول هو مليء بالاعتبارات الرمزية.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٧.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٥.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٨-٦٧٠.

للعَبدِ نَظيرُ التَّنزيهِ للحَقِّ، وهو قَولُك في حَقِّ الحَقِّ: ليس كذا وليس كذا؛ لكَونِه قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، و: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠﴾، والعِزَّةُ امتِناعٌ، والتَّسبيحُ تَنزيهٌ، والتَّنزيهُ بُعدٌ عمَّا نُسِبَ إليه من الصاحِبةِ والوَلدِ، والإحرامُ مَنعٌ وتَنزيهٌ وبُعدٌ عن الجِماعِ وعن أَشياءَ قد عَيَّنَ الشَّارِعُ اجتِنابَها»[١].

وانطِلاقًا من هذه القاعِدةِ قدَّمَ لنا ابنُ عربي تَفسيراتٍ خِصبةً وغَزيرةً على ضَوءٍ رَمزيٍّ لبَعضِ ما يَتعَلَّقُ بالإحرامِ من تَحليلٍ وتَحريمٍ، وبَعضِ المَناسِكِ كالتَّخلُّقِ بالطِّيبِ للتَّخلُّقِ بالأسماءِ الإلهيَّةِ[٢]، والاغتِسالِ للدُّخولِ بصِفةِ التَّقديسِ، والتَّجرُّدِ عن اللِّباسِ وغَيرِه على القُدوسِ، والفِرارِ عن «بَطنِ مُحَسِّرٍ» للفِرارِ من الشَّيطانِ، كما أن رَميَ الجِمارِ رَميٌ له ولكُلِّ ما هو مَذمومٌ من أَخلاقِ النَّفسِ[٣]، والأُضحيةُ ذَبحٌ للنَّفسِ، وليَصِحَّ الكَرمُ في سَبيلِ الحَقِّ، وليَكونَ الحَقُّ وَحدَه في القَلبِ كما تَرمُزُ قِصةُ إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مع ابنِه[٤].

وإذا حاوَلنا أن نَتناوَلَ الأساسياتِ الثَّلاثَ بعد ذلك، وهي: الطَّوافُ بالبَيتِ، والسَّعيُ، والوُقوفُ بعَرفةَ؛ لوَجَدنا أعمَقَ أَفكارِ ابنِ عربي الرَّمزيَّةِ، ومع ذلك لا يَتنافَى فيها مع مَبدأِ الجَمعِ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ.

تَحتَلُّ «مَكَّةُ» والأماكِنُ المُقدَّسةُ مَكانةً خاصَّةً في قُلوبِ المُسلِمينَ جَميعًا، ويَنبُعُ ذلك من إحساسٍ خاصٍّ بالحُضورِ مع اللهِ سبحانه وتعالى في تلك الأماكِنِ، وإن كان الكُلُّ يَعتقِدُ بأنَّ الحَقَّ لا يَختَصُّ بمَكانٍ دون مَكانٍ، مع تَعاليه عن الأَمكِنةِ، وبَقِيَ الأمرُ هكذا ودونَ مُحاوَلةٍ للتَّفسيرِ مع شَيءٍ من التَّسليمِ عند

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٩٧، وانظر: ١/ ٦٦٥، «عنقاء مغرب»: ٧-٨، الصافات: ١٨.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٨٢، وانظر: ٦٧٤.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣٦١، ٦٨٠، ٢/ ١٠٨ -١١٠.

(٤) «الإسرى»: ٩٥، وانظر كأمثلة: ١/ ٦٢٤-٦٨٧.

مُعظَمِ المُسلِمينَ.

ولكنَّ ابنَ عربي يَخطُو في تَحليلِ هذه الظَّاهِرةِ خُطواتٍ جَريئةً مُنطلِقةً من هذا الإحساسِ المَبدئيِّ بالتَّمايُزِ بين هذه الأَماكنِ وغَيرِها، ممَّا لا يُمكِنُ إنكارُه كما لا يُمكِنُ إنكارُ أنَّها خُطوةٌ ضَروريَّةٌ لتَفادِي الإحساسِ بالشَّكليةِ التَّامَّةِ في أداء[1] هذه الشَّعائرِ.

فابنُ عربي الذي يَعتنِقُ مَبدأَ حَياةِ الأشياءِ ومَبدأَ التَّجلِّي الذي لا يَتكرَّرُ، أي: الذي يَتميَّزُ في كُلِّ صُورةٍ منه بما يُفرِّقُه عن غَيرِه- يرَى أن كُلَّ مَكانٍ من الأَمكِنةِ يَترُكُ شُعورًا خاصًّا في النَّفسِ الإنسانيَّةِ؛ لارتِباطِه بحَقيقةٍ تَقعُ في العالمِ الأعلَى الذي يُعتَبرُ العالمُ الأدنَى رَمزًا له، يَقولُ: «لكُلِّ جُزءٍ من الأرضِ رُوحانيةٌ عُلويَّةٌ تَنظُرُ إليه، ولتلك الرُّوحانيةِ حَقيقةٌ إلهيَّةٌ»[2].

ويَتميَّزُ العارِفُ عن الإنسانِ العادِيِّ بالقُدرةِ على إدراكِ هذه الرُّوحانياتِ الخَفيَّةِ في الأَشياءِ وتَذوُّقِ الأَمكِنةِ، يَقولُ: «لا شَكَّ عندَنا أن مَعرِفةَ هذا الفَنِّ، أعنِي: مَعرِفةَ الأماكِنِ والإحساسَ بالزِّيادةِ والنَّقصِ من تَمامِ تَمكُّنِ مَعرِفةِ العارِفِ وعُلُوِّ مَقامِه وإشرافِه على الأَشياءِ»[3]؛ ولذلك لم يَكُنْ غَريبًا تَعشُّقُ ابنِ عربي بالكَعبةِ وحَديثُه إليها في رَسائلِه التي جَمَعت في «تاجِ الرَّسائلِ» حَديثَه إلى كائِنٍ حَيٍّ عاقِلٍ يُدرِكُ مَكانتَه ومَكانةَ مَن يَتحدَّثُ إليه[4]، كما أنَّه لم يَكُنْ غَريبًا -والإسلامُ آخِرُ إرسالٍ رُوحيٍّ- أن يَعتبِرَ «مَكَّةَ» مَركزَ التَّنزُّلِ الرُّوحيِّ المَعرِفيِّ المُرتبِطِ بهذه الرِّسالةِ العامَّةِ الأخيرةِ، وهو ما يَرمُزُ إليه تَعبيرُ «أُمِّ القُرَى»، يَقولُ

(١) في الأصل: «أدام»، والمثبت يقتضيه السياق.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٧٣.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٦٩، انظر: ١/ ١٤٧، «مفكرة حياة العالم والتجلي»: ٤٦٩-٤٨٢، ٦٧٧-٦٨٣.

(٤) «تاج الرسائل»: ٥٥٤- ٥٥٨، ٥٧١، ومن بحثنا هذا: ١/ ٢٧٢-٢٧٤.

عن طائفةِ الأبدالِ الصُّوفيَّةِ: «ومَوطِنُهم الذي يَستقِرُّونَ فيه «مَكَّةُ»، فإنَّ في رُوحانيَّتِها أتَمَّ التَّنزُّلِ؛ لأنَّها كما قال تعالى: ﴿أُمَّ ٱلْقُرَىٰ﴾، وقال: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، فعَمَّ لم يَخُصَّ الرِّزقَ المادِّيَّ، وقال فيه: ﴿رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا﴾، فما أَضافَه إلى غَيرِه، فهي عُلومُ وَهبٍ تَحيا بها أَرواحُهم، ولم يَقُلْ ذلك في غَيرِ مَكَّةَ»[١].

وبهذا التَّجلِّي الخاصِّ كانت الكَعبةُ مَحلًّا لتأمُّلٍ رَمزيٍّ مُتعدِّدِ الجَوانبِ عندَ ابنِ عربي، سواءٌ من النَّاحيةِ الشَّكليةِ أو المَعنويةِ، فكما يَرمُزُ القَلبُ الإنسانيُّ إليها في وُرودِ الأسماءِ والوارِداتِ الإلهيَّةِ إليه وطَوافِها به وسَعتِها للحَقِّ على ما يَليقُ بجَلالِه، تَرمُزُ هي إلى العَرشِ المُسيطرِ على العالمِ عن طَريقِ تَجلِّي الحَقِّ فيه بالاسمِ «الرَّحمنِ»، بمعنَى: تَدبيرِ العالمِ منه عن طَريقِ الإرسالِ، يَقولُ مُتحدِّثًا عن البَيتينِ القَلبِ والكَعبةِ:

سرَى البيتُ نحوَ البيتِ يَبغِي وِصالَه   وطُهِّر بالتَّحقيـقِ[٢] من دَنسِ اللَّبسِ[٣]

ويَقولُ عن رَمزيةِ البَيتِ للعَرشِ: «جعَلَه نَظيرًا ومِثالًا لعَرشِه، وجعَلَ الطَّائفِينَ به من البَشرِ كالمَلائكةِ الحافِّينَ من حَولِ العَرشِ يُسبِّحونَ بحَمدِ رَبِّهم، أي: بالثَّناءِ على رَبِّهم تبارَكَ وتعالى»[٤]، فهي إذًا مَركزٌ يُقابِلُ أو يَرمُزُ للمَراكزِ العُليا كالبَيتِ المَعمورِ والعَرشِ، ولكن بتجلِّي الحَقِّ في هذه المَواضِعِ تَجلِّيًا خاصًّا يُمكِنُ أن يَجعَلَ منه مِحورًا للحَياةِ الرُّوحيةِ، بل ولألوانِ الحَياةِ المادِّيةِ إذا تَذكَّرنا مُضاهاةَ العَرشِ ورَمزَها إلى نُقطةِ الوُجودِ أو مَركزِ دائرتِه وإلى بَيتِ الإيمانِ البَيتِ العَتيقِ، وإلى مَركزِ الوُصولِ الذي يَسعَى إليه الصُّوفيُّ حين تَنمحِي صِفاتُه المُتقابِلةُ مع بَقاءِ عَينِه، وهو ما يُسمَّى بالمَقامِ الإلهيِّ، أو المَوقِفِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٠٤-٦٠٥، «الإسرى»: ٩٠، الأنعام: ٩٢ القصص: ٥٧.

(٢) في الأصل: «وطربا لتحقيقه»؛ والمثبت من «ديوان ابن العربي»: ٣١ (ط. دار الكتب العلمية).

(٣) «عنقاء مغرب»: ٨، «الفتوحات»: ١/ ٦٦٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٥، ٦٦٧، ٣/ ٣٤١-٣٤٢.

الإنسيِّ، أو مَقامِ الجَمعِ بين الضِّدَّينِ، أو المَقامِ المُحمَّديِّ.

وعلى هذا الضَّوءِ يُمكِنُ أن نَفهَمَ قَولَ ابنِ عربي بأنَّ فتحَ «مَكَّةَ» هو الوُصولُ، ولا هِجرةَ بعد الفَتحِ، فإنَّه ما ثَم إلى أين، وأنَّها هي العِراقيةُ الحِجازيةُ والحَقيقةُ المَجازيةُ، وهي حالةٌ لا يُوصَلُ إليها إلَّا بالتَّخلُّقِ بالأسماءِ الإلهيَّةِ وبُلوغِ مَرحلةِ كَونِ الحَقِّ سَمعَه وبَصرَه...

وعلى هذا الضَّوءِ أيضًا نَستطيعُ أن نَفهمَ رَمزَ ابنِ عربي بقَضيةِ التَّنفُّلِ في الكعبةِ كمَركزٍ يَجمَعُ كُلَّ هذه الوَظائفِ، يَقولُ بعد عَرضِه الفِقهيِّ لقَضيةِ الصَّلاةِ داخِلَ البَيتِ: «وبعد تَقريرِ الحُكمِ في الظَّاهِرِ الذي شُرِعَ لنا وتَعبَّدنا به، ولم نُمنَعْ مِن الاعتِبارِ بعد هذا التَّقريرِن فنَقولُ: هذه حالةُ مَن كان الحَقُّ سَمعَه وبَصرَه ولِسانَه ويَدَه ورِجلَه، لكن في حالِ إجالَةِ كُلِّ جارِحةٍ فيما خُلِقت له هكذا قَيَّدَ الصَّادِقُ في خَبرِه، وفي ذلك ذِكرٌ لمَن كان له قَلبٌ، ولمَّا كانت هذه الحالةُ الوارِدةُ من الشَّارِعِ في الخَبرِ الصَّحيحِ عنه، وتَأيَّدَ الكَشفُ بذلك الخَبرِ عند السَّامِعِ حالةَ النَّوافِلِ ونَتيجتَها؛ لهذا تَنفَّلَ في الكَعبةِ رَسولُ الله ﷺ لمَّا دخَلَها كما ورَدَ، وكان يُصلِّي خارِجَ البَيتِ، كما كان يَتنفَّلُ على الرَّاحِلةِ حيث تَوجَّهَت به: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، وهذه المَسألةُ من أَعزِّ المَسائلِ الإلهيَّةِ: فمَن استصحَبَ هذا الحُكمَ بالظَّاهِرِ أجادَ الصَّلاةَ كُلَّها فَرضَها ونَفلَها داخِلَ الكَعبةِ، فإنَّ كُلَّ ما سوى اللهِ لا يُمكِنُه الخُروجُ عن قَبضةِ الحَقِّ»[1].

وليس بَعيدًا عن هذا الإطارِ رَمزيةُ أَركانِ البَيتِ وارتِفاعِه، أو بعِبارةٍ مُوجَزةٍ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٠٦، وانظر: ١/ ٦٦٧، عن رمزية كنز الكعبة والمعرفة: ٣/ ٥٦٠، ٦٩٥، ٦٩٦، ٤/ ١٠٩-١١٠، «لطائف الأسرار»: ٦٧، «الإسرى»: ٩٠، «تاج الرسائل»، «الرسالة القدسية»: ٥٧٢، ٥٧٤، «الرسالة الفردوسية»: ٦٠٨-٦٠٩، «الرسالة الوجودية»: ٦٢٦، ٦٢٨، وانظر من هذا البحث: ص٤٣-٥٠،٧٤-١٠٤،٣/ ١٣٧-٢٧١.

شَكلِه الهَندسيِّ الذي يَمُتُّ بصِلةٍ إلى رَمزيةِ البِناءِ العِرفانيِّ الذي تَحدَّثنا عن سِمتِه العامَّةِ في الرَّمزيَّةِ الهَندسيةِ كوَسيلةٍ عندَ ابنِ عربي.

ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي يَعتبِرُه في الأَصلِ مُثلثَ الزَّوايا أو مُثلثًا مُتساوِيَ السَّاقَينِ غَيرَ مُتساوِي الزَّوايا:

ويَعتبِرُ ابنُ عربي نَظرتَه العِرفانيَّةَ تلك في قَولِه: «... إن اللهَ جَمَّلَ لبَيتِه أربعةَ أركانٍ لسِرٍّ إلهيٍّ، وهي في الحَقيقةِ ثَلاثةُ أركانٍ لأنَّه شَكلٌ مُكعَّبُ:

الرُّكنُ الواحِدُ الذي يَلي الحَجَرَ: كالحَجرِ[1] في الصُّورةِ مُكعَّبُ الشَّكلِ، ولأجلِ ذلك سُمِّي كَعبةً تَشبيهًا للكَعبِ، فإذا اعتبَرت الثَّلاثةَ أَركانٍ جَعلتَها في القَلبِ مَحَلَّ الخاطِرِ الإلهيِّ.

والرُّكنُ الآخَرُ: رُكنُ الخاطِرِ المَلكيِّ.

والرُّكنُ الثَّالِثُ: رُكنُ الخاطِرِ النَّفسيِّ.

فالإلهيُّ رُكنُ الحَجَرِ، والمَلكيُّ الرُّكنُ اليَمنِيُّ، والنَّفسيُّ المُكعَّبُ الذي في الحَجَرِ، وليس للخاطِرِ الشَّيطانيِّ فيه مَحَلٌّ، وعلى هذا الشَّكلِ قُلوبُ الأنبياءِ مُثلثَةُ الشَّكلِ على شَكلِ الكَعبةِ.

ولمَّا أرادَ اللهُ ما أرادَ من إظهارِ **الرُّكنِ الرَّابعِ** جعَلَه للخاطِرِ الشَّيطانيِّ، وهو الرُّكنُ العِراقيُّ، فيَبقَى الرُّكنُ الشَّاميُّ للخاطِرِ النَّفسيِّ، وإنَّما جَعَلنا الخاطِرَ الشَّيطانيَّ للرُّكنِ العِراقيِّ؛ لأنَّ الشَّارعَ شرَعَ أن يُقالَ عندَه: أَعوذُ باللهِ من الشِّقاقِ والنِّفاقِ وسوءِ الأَخلاقِ، وبالذِّكرِ المَشروعِ في كُلِّ رُكنٍ تُعرَفُ مَراتِبُ الأركانِ، وعلى هذا الشَّكلِ المُربَّعِ قُلوبُ المُؤمِنينَ وما عدا الرُّسلَ والأنبياءَ المَعصومِينَ؛ ليَميزَ اللهُ رُسلَه وأَنبياءَه من سائرِ المُؤمِنينَ[2].

(١) في الأصل: «فالحجر»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٦، وانظر المزيد من التفاصيل: ٦٦٧.

وفي نَصٍّ آخَرَ يَقولُ: «ولمَّا كانَ القَصدُ إلى البَيتِ، والبَيتُ في الصُّورةِ ذو أربعةِ أركانٍ، وفي الوَضعِ الأوَّلِ ذو ثَلاثةِ أركانٍ -كان القَصدُ على صُورةِ البيتِ في أكثَرِ المَذاهبِ، فأركانُ الحَجِّ أَربعةٌ: الإحرامُ، والوُقوفُ، والسَّعيُ، وطَوافُ الإفاضةِ. هذا هو الذي عليه أكثَرُ النَّاسِ، ومَن راعَى صُورةَ البَيتِ في الوَضعِ الأوَّلِ كان عندَه على التَّثليثِ لم يَرَ طَوافَ الإفاضةِ فَرضًا، فأقامَ البَيتَ على شَكلِ مُثلثٍ مُتساوِي السَّاقَينِ لا مُتساوِي الأضلاعِ، إذ لو كان لم يَكُنْ ثَم مَن يُميِّزُ السَّاقَينِ «التَّمييزَ والتَّفصيلَ في نَشأةِ العالَمِ»؛ لأنَّه مِثلُهما ولا بُدَّ من تَساوِي السَّاقَينِ والتَّمييزِ بينهما وهما اليَدانِ والقَبضَتانِ، وإنَّما سُمِّيتا ساقَينِ للاعتِمادِ الذي في حَقيقةِ السَّاقِ، ولمَّا كان الاعتِمادُ على القَبضَتينِ وإليهما يَرجِعُ الأمرُ في الدَّارَينِ، الجَنةِ والنَّارِ، وما ثَم غَيرُهما كان اسمُ السَّاقِ أَولَى: ﴿وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾﴾. فلا بُدَّ من التَّساوِي حتَّى يَصِحَّ الالتِفافُ عليه كُلِّه من كُلِّه، وما زادَ على هؤلاء الأربعةِ وجُعِلَ رُكنًا فمَن نظرٍ آخَرَ خارجٍ عن شَكلِ البَيتِ وصُورتِه فهو بمَنزلةِ مَن يَطلُبُ أمرًا فيرَى ما يُشبِهُه، فيَقولُ: «هو هو»[١].

ويَرمُزُ الحَجرُ الأسودُ إلى يَمينِ البَيعةِ الإلهيَّةِ، وجَعلُ هذا الرَّمزِ حَجرًا لرَمزيةِ سُكونِ الحَجرِ إلى العُبوديةِ الذَّاتيةِ التي أشَرنا إليها فيما سبَقَ، يَقولُ: وأمَّا اختِيارُ الحَجرِ الأسودِ: فلأنَّه أَنزَلَه ليُقيمَه مُقامَ يَمينِه في البَيعةِ الإلهيَّةِ، إذ لم يَكُنْ في المَعارِفِ والعِباداتِ أَعظَمُ مُلازَمةً لما عُرِفَ ولما تُعبِّدَ به من الجَماداتِ، فإنَّها فُطِرت على المَعرِفةِ والعِبادةِ المَحضةِ... فكلَّما فارَقَ مَوجودَ المَعدِنِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٩٦، وانظر عن علم المثلثات الواقعه في الوجود: ٣/ ٣٦٦، وعن رمزية البناء في التيار الرمزي العالمي، والأدعية المشار إليها لم تصح في العموم، وانظر تعليقات العراقي والزبيدي عن «الإحياء»: كتاب الحج.

التبَسَ بصُورةِ الدَّعوَى بحَقيقتِه، فهي مُنازَعةٌ خَفيَّةٌ بحَركتِه»[١].

وأمَّا ارتِفاعُ البَيتِ فيَرمُزُ إلى المَراحِلِ التي يَمُرُّ فيها العارِفُ حتَّى يَبلُغَ نُقطةَ الوُصولِ، يَقولُ: «وارتِفاعُ البَيتِ سَبعةٌ وعِشرون ذراعًا وذِراعُ التَّحجيرِ الأعلَى، فهو ثمانيةٌ وعشرون ذِراعًا، كُلُّ ذراعٍ مِقدارٌ لأمرٍ إلهيٍّ ما -إشارةً إلى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ - يَعرِفُه أَهلُ الكَشفِ، فهي هذه المَقاديرُ نَظيرُ مَنازِلِ القَلبِ التي تَقطَعُها كَواكِبُ الإيمانِ السَّيَّارةُ لإظهارِ حَوادثَ تَجرِي في النَّفسِ المُضاهِي لمَنازِلِ القَمرِ والكَواكبِ السَّيَّارةِ؛ لإظهارِ الحَوادثِ في العالمِ العُنصريِّ، سواءٌ حَرفًا بحَرفٍ ومَعنًى بمَعنًى»[٢].

ومن هنا يُمكِنُنا أن نَفهمَ ما سيَرمُزُ له ابنُ عربي حين يَرمُزُ للإنسانِ الكامِلِ بالشَّهرِ. بعد ذلك يُصبِحُ من المَيسورِ تَحليلُ عِبادةِ الطَّوافِ، فهو «طَوافُ المُشاهَدةِ والمُطالبةِ»[٣]، والتَّكرارُ فيه كالتَّردُّدِ الإلهيِّ في قَبضِ نَسَمةِ عَبدِه المُؤمِنِ:

وفي الطَّوافِ مَعانٍ ليس يُشبِهُها ... إلا تَرَدُّدُ رَبِّ الجِنِّ والنَّاسِ

إنِّي قَتيلُ خَلاخِيلٍ[٤] كَلِفتُ بها ... عند الطَّوافِ وأَقراطٍ ووَسواسِ[٥]

أمَّا الأشواطُ السَّبعةُ فبالإضافةِ إلى انضِمامِها إلى ظاهِرةِ التَّسبيعِ التي تَحدَّثنا عنها في رَمزيةِ العَددِ فهي تُشيرُ إلى الأسماءِ الإلهيَّةِ السَّبعةِ التي تَتجلَّى لكُلِّ طائفٍ طَوافًا حَقيقيًّا[٦]، وهذه النَّظرةُ إلى الطَّوافِ تَختلِفُ تمامًا عن رَمزِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٧١، وانظر: ١/ ٦٦٦، «تاج الرسائل»: ٥٧٤-٥٧٦، بحثنا: ص٦٣-٧٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٦، يس: ٣٩، بحثنا: ص١٨٣-٢١٤.

(٣) «تاج الرسائل»: ٥٥٦، ٥٥٧.

(٤) التنوين لاستقامة الوزن.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٦٦٥، ٦٦٦.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٧٠٠، ٧٠٣-٧٠٨، عن علاقة ابن عربي بالكعبة وتفاصيل أخرى.

الإسماعيليةِ بها إلى الأئمَّةِ السَّبعةِ[١].

أمَّا السَّعيُ بين الصَّفا والمَروةِ فهو سَعيٌ إلى اللهِ للمُشاهَدةِ، ولتَحصيلِ نَتائجِ الصِّفاتِ السَّبعةِ المَشهورةِ، وإلى ما تُشيرُ إليه حِجارةُ الصَّفا والمَروةِ من الثَّباتِ والحَياةِ السَّاريةِ في كُلِّ شَيءٍ، والعِبادةِ الذَّاتيةِ الدَّائمةِ، هذا بالإضافةِ إلى ما في الصَّفا من الصَّفاءِ، يَقولُ: «فنال[٢] السَّاعِي من الصَّفا إلى المَروةِ[٣]وهي الحِجارةُ- ما تُعطِيه حَقيقةُ الحِجارةِ من الخَشيةِ والحَياةِ والعِلمِ باللهِ والثَّباتِ في مَقامِهم ذلك، فمَن سعَى وجَدَ مِثلَ هذه الصِّفاتِ في نَفسِه حالَ سَعيِه فقد سعَى وحصَّلَ نَتيجةَ سَعيِه، فانصَرَف من مَسعاه حيَّ القَلبِ، ذا خَشيةٍ من اللهِ، عالمًا بقَدرِه وبما له وللهِ، وإن لم يَكُنْ كذلك فما سعَى بين الصَّفا والمَروةِ، ويَقولُ:

صَفَيتُ على حُكمِ الصَّفا عن حَقيقَتي فما أنا من عُرْبٍ فِصاحٍ ولا خُرسِ[٤]

وتلك وِجهةٌ أُخرَى تُخالِفُ الرَّمزَ الباطِنيَّ بالصَّفا للنَّبيِّ وللمَروةِ بعليٍّ»[٥].

وأمَّا الوُقوفُ بعَرفةَ فيُمثِّلُ عند ابنِ عربي حين يَستغِلُّ المعنَى اللُّغويَّ قِمَّةَ الحَجِّ، فهو تَعرُّفٌ على الحَقِّ، يَقولُ:

وفي عَرفاتٍ قال لي تَعرِف الذي تُشاهِدُه بين المَهابةِ والأُنسِ[٦]

(١) «فضائح الباطنية»: ٥٦.

(٢) في الأصل: «فقال»، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) في الأصل: «من الصَّفا والمَروةِ»، والمثبت من «الفتوحات».

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٧٠٩ - ٧١٠، «عنقاء مغرب»: ٩.

(٥) «فضائح الباطنية»: ٥٦.

(٦) «عنقاء مغرب»: ٩.

ولكنها مَعرِفةُ العارِفِ الصُّوفيِّ، أي مَعرِفةُ الأُحَديةِ السَّائرةِ التي يَرمُزُ لها لُزومُ الفِعلِ «عرَفَ»، فهي مَعرِفةُ الواحِدِ الحَقِّ لا بغَيرِه الذي يُعتَبرُ حِجابًا عليه، يَقولُ: «... كانت مَعرِفةُ اللهِ في عَرفةَ مَعرِفةً أُحَديةً، إذ المَعرِفةُ هذا نَعتُها في اللِّسانِ الذي خُوطِبنَا[1] به من اللهِ تعالى، فإذا عرَفتَ هذا فقد عَرَفتَ»[2].

٩- **القَلبُ**: تَحدَّثنا فيما سبَقَ عن أداةِ الحِسِّ والعَقلِ كأداتَينِ للمَعرِفةِ، ونَقدِ ابنِ عربي لهما، ثم ابتَدَأنا في بَيانِ طَريقِ المَعرِفةِ عنده بالحَديثِ عن التَّصفيةِ الذي اقتَضَى منَّا تَوضيحَ مَوقِفِه من قَضيةِ الظَّاهِرِ والباطِنِ حين تَتعلَّقُ بالعِباداتِ، وفَرَّقنا بينه وبين الاتِّجاهِ الباطنيِّ في الإسلامِ، وعلينا الآنَ أن نُعالِجَ بَعضَ التَّفاصيلِ عن القَلبِ الذي وُجِّهت التَّصفيةُ إليه ليُصبِحَ أداةَ المَعرِفةِ عند الصُّوفيَّةِ.

وإذا أَرَدنا في البِدايةِ تَحديدَ القَلبِ وَجَدناه يُمثِّلُ حَلقةً من حَلَقاتِ أَدواتِ الإدراكِ والتَّدبيرِ كذلك، ويَسِمُ بسِمةٍ تَصاعُديَّةٍ مَعنويَّةٍ: الجِسمَ وأَدواتِ الإحساسِ المُلتَصِقةَ به في البِدايةِ، ثم نَجِدُ العَقلَ المُجرَّدَ مع ضَروريَّاتِه التي يُعتمَدُ عليها، ثم القَلبَ، ثم السِّرَّ، ثم سِرَّ السِّرِّ، وإن كُنَّا نَجِدُ رَجلًا مِثلَ «السنانيِّ» الشِّيعيِّ المُتصوِّفِ يُوصِلُ الأسرارَ إلى سَبعِ دَرجاتٍ، وإذا كان السِّرُّ ومُضاعفاتُه يُمثِّلُ مَرحلةً أعلَى فإنَّ القَلبَ هو المُصطَلَحُ العامُّ كأداةٍ للمَعرِفةِ الصُّوفيَّةِ ويُطلَقُ عليها أَحيانًا اللُّبُّ أو البَصيرةُ أَخذًا من تَعبيرِ بَعضِ الآياتِ القُرآنيةِ إلى جانِبِ التَّفسيرِ الرَّمزيِّ لبَعضِها الآخَرِ، مِثلَ قَولِه تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ

(١) في الأصل: «خوطبن»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٧١٢، وانظر «محاسن المجالس»، لابن العريف، الفصل الأول: ٧٥ نشرة بلاثيوس: ١٩٣٣.

أَقۡفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾[١]، وقولِه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[٢]، وقولِه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾[٣]، وقولِه: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾[٤]، وهي القُلوبُ، وليس المَقصودُ به المُضغةَ الصَّنوبَرية الشَّكلِ، فهو «من عالمِ الغَيبِ» كما أن الوَجهَ من عالمِ الشَّهادةِ، وإن كان يُمكِنُنا القَولُ بأنَّ له اتِّصالًا بها، بدَليلِ قَولِه تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[٥]. ولكن يَنبغِي أن نَتذكَّرَ أن ابنَ عربي يَعتبِرُ أدواتِ الإدراكِ كُلَّها مَنافِذَ إلى مَركزٍ إدراكيٍّ واحِدٍ وهو الرُّوحُ، ولعلَّ في هذا ما يُفسِّرُ لنا اعتِبارَه اللُّبَّ نُورًا في العَقلِ[٦].

ولابنِ عربي تَعبيراتٌ أُخرَى تُبيِّنُ نَظرتَه الرَّمزيَّةَ إليه إلى جانِبِ وَظائفِه، فهو: «الكَنزُ المَخفِيُّ»، و«الشَّمسُ»، و«العالمُ البَسيطُ»، و«مَقعدُ الصِّدقِ»، و«مَحَلُّ أَسرارِ الحَقِّ»، وقد رَأَينا فيما سبَقَ كيف يَرمُزُ إلى الكَعبةِ بالقَلبِ وهما كرَمزَينِ للحَقِّ تَعبيرًا عن النُّقطةِ المَركزيةِ الأصليةِ للوُجودِ، وهي الظَّاهِرةُ التي تَتكرَّرُ في كُلِّ شَيءٍ كما سيَأتِي في مُناسباتٍ مُتعدِّدةٍ، ولا سيما في حَديثِنا عن نُقطةِ الدَّائرةِ كرَمزٍ للحَقِّ سبحانه وتعالى[٧].

ويُمكِنُ تَلخيصُ مُميِّزاتِ القَلبِ من خِلالِ الحَديثِ عن أهَمِّ مُميِّزاتِ العِلمِ الحاصِلِ به عند ابنِ عربي، والتي يُمكِنُ تَركيزُها في خَمسِ مُميِّزاتٍ، فهو: ذَوقيٌّ حيٌّ، ووَهبيٌّ، وكَسبيٌّ، وتَذكُّريٌّ لا يَحصُلُ من الخارِجِ، وأَخيرًا هو عِلمٌ يَأتِي

(١) محمد: ٢٢.

(٢) المجادلة: ٢١.

(٣) ال عمران: ٦.

(٤) الرعد: ٩٧.

(٥) الحج: ٤٠٦.

(٦) «الشجرة الكونية»: ورقة ١٢١ أ، «الفصوص»: ١/ ١٦٦، «الفتوحات»: ١/ ٢٣٥، ٢/ ٤٧٨-٤٧٩، ٣/ ٣٠٣، ٤/ ١٠٤-١٠٦، «مواقع النجوم»: ٨٣، الرموز الأساسية: ٤٠٣-٤١٢.

(٧) «عنقاء مغرب»: ٦٧، وعن مركز القلب في التيار الرمزي العالمي-:
Symboles Fond P 214-222 , 227-230.

عن طَريقِ التَّجلِّي، ويَقينِيٌّ.

أمَّا فيما يَتعلَّقُ باليَقينِ فقد قَدَّمنا الجانِبَ السَّلبيَّ من الحَديثِ عنه في حَديثِ ابنِ عربي حين يَنقُدُ الحَواسَّ والعَقلَ، ونَتعرَّفُ الآن على مُحاوَلاتِ ابنِ عربي تَحديدَه، وخاصَّةً في دَرجاتِه الثَّلاثِ المَشهورةِ لدى الصُّوفيَّةِ، وهي: عِلمُ اليَقينِ، وعَينُ اليَقينِ، وحَقُّ اليَقينِ، ويَبدُو من نُصوصِ الشَّيخِ أن اليَقينَ في أوَّلِ دَرجاتِه وهو العِلمُ يَشترِكُ فيه ما أتَى عن الدَّليلِ، وما أتَى عن القَلبِ، فقد سبَقَت الإشارةُ إلى قِيامِ الإلهامِ البَصيريِّ -وهو ما يَعترِفُ به ابنُ تَيميَّةَ ألَدُّ أعداءِ ابنِ عربي والصُّوفيةِ على وَجهِ العُمومِ- مَقامَ الضَّرورياتِ لأصحابِ العُقولِ، أو ما نتجَ عنها عند الصُّوفيَّةِ؛ ولذلك نَراه أحيانًا يُعرِّفُ عِلمَ اليَقينِ بأنَّه: «ما أَعطَاه الدَّليلُ الذي لا يَقبَلُ الدَّخَلَ ولا الشُّبهةَ».

أمَّا عَينُ اليَقينِ فهو مَرحلةٌ أُخرَى لأنَّه «ما أَعطَته المُشاهَدةُ والكَشفُ»، ثم تَأتي بعد ذلك المَرحلةُ الثَّالِثةُ، وهي مَعرِفةُ الغَرضِ من هذا الشُّهودِ أيًّا كان نَوعُه، أي مَرحلة الحَقيقةِ التي يَتعلَّقُ بها الرَّمزُ، فإنَّ الإشارةَ بالحَقيقةِ تُيِّمت»[1]. كما أن المُكاشَفةَ «تُطلَقُ بإزاءِ تَحقيقِ الإشارةِ»[2].

وإن كان يُلاحَظُ أن بَعضَ نُصوصِه تَضطَرِبُ قَليلًا في مِثلِ قَولِه: «قُلْ لمَن ادَّعَى العِلمَ بالحَقِّ والوُجودِ الصِّرفِ: إن صارَ لك الغَيبُ شَهادةً فأنت صاحِبُ العِلمِ، وإن مَلَكتَ الإخبارَ عمَّا شاهَدتَه بأيِّ نَوعٍ كان من الإخباراتِ فأنت صاحِبُ العَينِ السَّليمةِ المُدرِكةِ، وإن حَكَمتَ على ما عَلِمتَ، وعايَنت ما تُريدُه، وجرَى معك على ما حَكَمتَ؛ فأنت الحَقُّ الذي لا مُعانِدَ له»[3].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٨، «الفرقان»، لابن تيمية: ٥٣.

(٢) اصطلاحات: مادة المكاشفة والمشاهدة.

(٣) «التجليات»: ٥٢٨، «الإسرى»: ٦-٧.

ويَقولُ: «مَعرِفتُنا بوُجودِ الكَعبةِ مَثلًا عِلمٌ ومُشاهَدتُها عَينٌ، ومَعرِفةُ ما وُضِعت له حَقٌّ وهو العِلمُ الثَّاني، فهذا المُتداوَلُ في ألسِنةِ القَومِ من عِلمِ اليَقينِ وعَينِه وحَقِّه»[١].

وقَولِه: «مَعرِفةُ عِلمِ اليَقينِ، وهو ما أَعطَاه الدَّليلُ الذي لا يَقبَلُ الدَّخَلَ ولا الشُّبهَةَ، ومَعرِفةُ عَينِ اليَقينِ، وهو ما أَعطَته المُشاهَدةُ والكَشفُ، ومَعرِفةُ حَقِّ اليَقينِ وهو ما حصَلَ في القَلبِ من العِلمِ بما أُريدَ له- ذلك الشُّهودُ»[٢].

وقد تَنوَّعَ تَناوُلُ ابنِ عربي لقَضيةِ الحَقيقةِ تَنوُّعًا خِصبًا وعَميقًا، فهو يَتناوَلُ -إلى جانِبِ ما سبَقَ- إنشاءَ الحَقائقِ على عَددِ الأسماءِ الإلهيَّةِ، وتَعلُّقَ كُلٍّ منها باسمِ تَعبُّدِه وتَعلمِه، وجعلَه ملكًا لكُلِّ سِرٍّ حَقيقةً «يَخدُمُه ويَلزَمُه»[٣].

كما تَنوَّعَ تَفسيرُ ابنِ عربي للتَّمايُزِ بين الحَقِّ والحَقيقةِ، أو سِرِّ الحَقيقةِ، فهو تارةً يَعتبِرُها امتِدادًا له، وتارةً يَستخدِمُها في إسنادِ كُلِّ شَيءٍ وكُلِّ فِعلٍ إلى الحَقِّ؛ ولذلك يرَى أن «ما هو بنا» في كلا الجانِبينِ الحَقِّ والخَلقِ هو الحَقَّ، و«ما هو به» هو حَقيقةَ الحَقيقةِ[٤]، وإلى هذا يَرجِعُ إضافةُ العِلمِ الحيِّ الحَقِّ لشُعورِ العارِفِ بأنَّ عَينَه مِرآةٌ يَنعكِسُ فيها العِلمُ الإلهيُّ، أي أنَّه رَمزٌ[٥]، وأحيانًا يَرجعُ الحَقُّ إلى عِلمِ الدَّليلِ، وتَرجِعُ الحَقيقةُ إلى المُشاهَدةِ[٦]، وأحيانًا أُخرَى يُريدُ بسِرِّ الحَقيقةِ ما يُقابِلُ سِرَّ الحالِ الذي يَشعُرُ فيه الصُّوفيُّ زَيفًا بالوَحدةِ مع الحَقِّ، بينما يَعني

(١) «الحجب»: ورقة ٤ ب.
(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٧٠، وانظر «الشواهد»: ورقة ٦١ ب.
(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤.
(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢٣.
(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٨.
(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٨.

سِرُّ الحَقيقةِ التَّفرِقةَ بين عَينِ العَبدِ وعَينِ الحَقِّ[١].

وأخيرًا نرَى ابنَ عربي يَتنبَّهُ لمُشكِلةِ «تَفاوُتِ اليَقينِ»، وهو من المَسائلِ الخِلافيةِ التي يُحكَى فيها الخِلافُ بين أَهلِ اللهِ، فمَفهومُ اليَقينِ يَعنِي الثَّباتَ والجَزمَ، وهي مَعانٍ لا يُتصَوَّرُ فيها التَّفاوتُ بالظَّاهرِ، ولكنَّ ابنَ عربي لا يرَى مانِعًا من تَفاوُتِ اليَقينِ أو إضافةِ العِلمِ والعَينِ والحَقِّ إليه، لا في اللَّفظِ ولا في المعنَى، يَقولُ: «ولما رأَى الصُّوفيَّةُ خَطأَ النُّظارِ عَدَلوا إلى الطَّريقةِ التي لا لَبسَ فيها؛ ليَأخُذوا الأشياءَ عن عَينِ اليَقينِ؛ ليَتصِفُوا بالعِلمِ اليَقينيِّ، فإنَّ الجاهِلَ قد يَتصِفُ بالعِلمِ فيما جَهِلَه ولا يَتصِفُ باليَقينِ؛ ولهذا جازَ أن يُضيفَ العِلمَ إلى اليَقينِ، وليس من إضافةِ الشَّيءِ إلى نَفسِه، لا لَفظًا ولا معنًى، فأمَّا اللَّفظُ فإنَّ لَفظةَ اليَقينِ ما هي لَفظةُ العِلمِ فجازَت الإضافةُ، ومن طَريقِ المعنَى أن اليَقينَ عِبارةٌ عن استِقرارِ العِلمِ في النَّفسِ، والاستِقرارُ ما هو عَينُ المُستقِرِّ، بل الاستِقرارُ صِفةٌ للمُستقِرِّ، وهي حَقيقةٌ مَعنويَّةٌ لا نَفسيةٌ، «أي: ذاتيةٌ»، فليست عَينَ نَفسِ العِلمِ فجازَت الإضافةُ، وإنَّما قُلنا: الجاهِلُ قد يَتصِفُ بالعِلمِ فيما هو جاهِلٌ به، فهو قَولُه تعالى: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكۡرِنَا وَلَمۡ يُرِدۡ إِلَّا ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ٢٩ ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱهۡتَدَىٰ ٣٠﴾[٢].

وعلى وَجهِ الإجمالِ تُمكِنُ هذه الإضافةُ عند ابنِ عربي؛ لأنَّ مَوضوعَ اليَقينِ إن كان ممَّا يَدُلُّ عليه، والعِلمُ من العَلامةِ، أَمكَن إضافةُ العِلمِ إليه، وإن كان ممَّا يُشهَدُ له أُضيفَ إلى العَينِ، وإن كان له حَقٌّ واجِبٌ أُضيفَ الحَقُّ له، يَقولُ: «مَن ثَبَت له القَرارُ عند اللهِ في اللهِ باللهِ مع اللهِ، فلا بُدَّ له من عَلامةٍ على ذلك تُضافُ إلى اليَقينِ؛ لأنَّها مَخصوصةٌ به، ولا تَكونُ عَلامةُ رَمزٍ وإشارةٍ إلَّا عليه، فذلك هو عِلمُ اليَقينِ، ولا بُدَّ من شُهودِ تلك العَلامةِ ومُتعلَّقِها باليَقينِ في

---

(١) «الجمال والجلال»: ١٤، «الفتوحات»: ٢/ ٤٧٨، ومن بحثنا هذا:٣ / ٢٢٤-٢٣٦.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٦٢٨-٦٢٩، وانظر «تعريف اليقين»: ٢/ ٢٠٤، ٥٧١، النجم ٢٩-٣.

اختِصاصِها بذلك، فذلك هو عَينُ اليَقينِ.

ولا بُدَّ من وُجوبِ الحِكمةِ في هذه العَينِ وفي هذا العِلمِ، فلا يَتصرَّفُ في العِلمِ إلَّا فيما يَجِبُ له التَّصرُّفُ فيه، ولا تَنظُرُ العَينُ إلَّا فيما يَجِبُ لها النَّظرُ إليه وفيه، فذلك هو حَقُّ اليَقينِ الذي أَوجبَه على العِلمِ والعَينِ[1].

ولكن كيف يَكونُ تَركُ اليَقينِ مَقامًا؟ إنَّه عند مَعرِفةِ الحَقائقِ، وخاصَّةً كَونَ الأشياءِ كُلِّها رُموزًا، يَقولُ: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩﴾[2]، فإذا أتاك اليَقينُ عَلِمتَ مَن العابِدُ والمَعبودُ، ومَن العامِلُ والمَعمولُ به، وعَلِمتَ ما أثَّر[3] الظَّاهِرُ في المَظاهِرِ، وما أَعطَت المَظاهِرُ في الظَّاهِرِ»[4].

وهو عِلمٌ ذَوقيٌّ؛ لأنَّه يَأتِي من قُوَّةٍ أُخرَى فوق قُوةِ الحِسِّ والعَقلِ، هذه القُوةُ هي القَلبُ المُشارُ إليه في قَولِه تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾[5]، وليست لكُلِّ أحَدٍ كالحِسِّ والعَقلِ في العُمومِ، بل تُوجَدُ في أَصنافٍ مَخصوصةٍ هم الأنبياءُ والأولياءُ، يَقولُ «... القَلبُ هو القُوَّةُ التي وراءَ طَورِ العَقلِ، فلو أرادَ الحَقُّ في هذه الآيَةِ بالقَلبِ أنَّه العَقلُ ما قال: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾، فإنَّ كُلَّ إنسانٍ له عَقلٌ، ما كُلُّ إنسانٍ يُعطَى هذه القُوَّةَ التي وراءَ طَورِ العَقلِ المُسمَّاةَ قَلبًا في هذه الآيةِ»[6].

ويَقولُ عنها: إنَّها «قُوَّةٌ يُوجِدُها اللهُ في بَعضِ عِبادِه من رَسولٍ ونَبيٍّ ووَليٍّ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٧٠-٥٧١، وانظر عن انعكاس قضية التفاوت في مشكلة زيادة الإيمان ونقصه: «غاية المرام في علم الكلام»: ٣١٣.

(٢) الحجر: ٩٩.

(٣) في الأصل: «أتى»، والمثبت من «الفتوحات».

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٠٤-٢٠٥، وانظر المزيد من التفاصيل في «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٨، ٤/ ٥٤، وعن اليقين في المجال العملي، أي: فيما يختص بالرزق «الفتوحات»: ٢٠٤ وما بعدها.

(٥) ق: ٣٧.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٩.

تُعطِي خِلافَ ما أَعطَته قُوَّةُ العَقلِ»[١]، ويُؤيِّدُ ذلك أيضًا بالإشارةِ الرَّمزيَّةِ في قَولِه تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ١﴾[٢] – وبالعُلومِ التي لا تُنالُ إلاَّ بها، كسِماتِ النَّشأةِ الآخِرةِ، فإنَّها لا يَحكُمُ بها عَقلٌ، ولا تُنالُ إلَّا بالذَّوقِ عند مَن أوجَدَها اللهُ فيه»[٣].

وكما يُسمِّيها ابنُ عربي بعَينِ البَصيرةِ والقَلبِ والذَّوقِ يُسمِّيها بالهِمَّةِ، فبالإضافةِ إلى الجانبِ التَّأثيريِّ للهِمَّةِ الصُّوفيَّةِ في الكَونِ[٤]، هي أيضًا قُوَّةٌ مَعرِفيَّةٌ، يَقولُ بعد استِعراضِ جانبٍ من جَوانبِ الهِمَّةِ بمَعنَى القُوَّةِ والإرادةِ من وِجهةِ نَظرِ البِسطاميِّ التي تَقولُ بأنَّها تَركُ الإرادةِ: «وأمَّا الإرادةُ عندَنا فهي قَصدٌ خاصٌّ في المَعرِفةِ باللهِ، وهي أن تَقومَ به إرادةُ العِلمِ باللهِ من فُتوحِ المُكاشَفةِ لا من طَريقِ البَراهينِ العَقليةِ»[٥]، وهي ثَلاثُ دَرجاتٍ: الأولى هِمَّةُ التَّنبُّهِ، ثم هِمَّةُ الإرادةِ وتَعلُّقُ بالتَّأثيريِّ أو المَعرِفةِ، ثم هِمَّةُ الحَقيقةِ وتَعلُّقُ بالمَعرِفةِ، وخاصَّةً باكتِشافِ الوَحدةِ في الأشياءِ، يَقولُ: «وأمَّا هِمَّةُ الحَقيقةِ التي هي جَمعُ الهِمَمِ بصَفاءِ الإلهامِ، فتلك هِممُ الشُّيوخِ الأكابرِ من أَهلِ اللهِ الذين

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٦٨، ٢/ ١١٤.

(٢) الطلاق: ١.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٣١-٥٣٢، ٢/ ٤٦، ٨٨، ٥٠٣، ٥٤٧، ٥٧٠، ٦٣٤، ٦٥٢-٦٥٣، ٦٨٢، ٦٩٠، ٣/ ١٣-١٧، ١٤٦، ١٦٤، ٤٣١، ٤/ ١١٧، ١٢٨- ١٢٩، ٢٨١، «الفصوص»: ١/ ١٣٣- ١٣٤، ٢/ ١٦٣، «مواقع النجوم»: ١٧-١٩، «عنقاء مغرب»: ٢٢، ٣٦، «الدر = =الثمين»: ٧٨-٨١، ومن هذا البحث: ٣/ ٦٠٧-٦٠٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٣٣- ١٣٤، ٢/ ١٦٣، والمراجع السابقة.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢١، ٥٢٢، وعن أبي يزيد «القشيرية»: ٨٠-٨٢.

جمَعُوا هِمَمَهم على الحَقِّ»[١]. ومن هذه الوِجهةِ نَنظُرُ إلى قَولِه: «ولولا تَعلُّقُ الهِمَّةِ بتَحصيلِ ما تَقرَّرَ عندَها مُجمَلًا ما صَحَّ لها تَوجُّهٌ إلى المَلأِ الأعلَى»[٢].

وقد استَتبَعت هذه المِيزةَ -أعنِي: كَونَه ذَوقًا- نَتيجةٌ هامَّةٌ فَرَّقت بينه وبين عِلمِ الخَبرِ، فجَعَلته فوقَه كما هو فوق العَقلِ؛ لأنَّه عِلمٌ تَجريبيٌّ شَخصيٌّ حيٌّ، ليس مَنقولًا عن الآخَرينَ، فهو أَخذٌ من المَصدرِ المُباشِرِ، أي: بالإلهامِ من الحَقِّ تبارَكَ وتعالى، وهو ما يَرمُزُ له -أَخذًا من شَيخِه أبي مَدينَ غَير المُباشِرِ- بـ «اللَّحمِ الطَّرِيِّ»[٣]، وهي فِكرةٌ تَأخُذُ عنده أَعماقًا بَعيدةً؛ لتَعميمِه معنَى الجِدَّةِ والأوليةِ المُستمِرَّةِ لتَجدُّدِ الخَلقِ على الدَّوامِ.

ويَستشهِدُ ابنُ عربي على ذلك أيضًا بقَولِ البِسطاميِّ لأَهلِ النَّقلِ: أَخَذتُم عِلمَكم مَيِّتًا عن مَيِّتٍ، وأَخَذنا عِلمَنا عن الحيِّ الذي لا يَموتُ، وكان هذا العِلمُ فوقَ النَّقلِ كما كان فوقَ العَقلِ؛ لأنَّه اتِّباعٌ على بَصيرةٍ، وإن كان الذَّوقُ المُباشِرُ قد يَعنِي عَدمَ الاتِّباعِ المُطلَقِ؛ لأنَّ الاتِّباعَ هنا في الطَّرِيقِ فحسبُ، يَقولُ «... قال: ﴿ٱدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾»، فجعَلَ للتَّابِعِ نَصيبًا في الدُّعاءِ إلى اللهِ، فكُلُّ عِلمٍ يَستقِلُّ به الإنسانُ من كَونِه عاقِلًا لا يَحتاجُ فيه إلى غَيرِه من رَسولٍ ولا دالٍّ عليه كالعِلمِ بتَوحيدِ اللهِ وما يَجِبُ له، وكذلك ما يَحصُلُ عن الفَيضِ الإلهيِّ في الكَشفِ في خَلواتِه وطَهارةِ نَفسِه بمَكارِمِ الأَخلاقِ، فمِثلُ هذا يَكونُ له من التَّجلِّي مِثلُ ما للمَتبوعِ؛ لأنَّه ليس بتابعٍ إنَّما هو ذو بَصيرةٍ، إمَّا لدَليلٍ عَقلٍ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٢٦-٥٢٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨، وانظر خدمة الفكرة للخيال الخلاق: «الفتوحات»: ٢/ ٦٩٠، وما بعدها، ٤/ ٥٦، و«الخيال الخلاق»: ١٧٩، ١٩٢، والملحوظة: ٢١٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٠٥، ٤/ ١٤٧، ٢٨٨، ٢٩٦-٢٩٧، ٢٩٨، «حزب الفتح»: ٢٩٢٨، تصوف، دار الكتب.

سارٍ، أو لكَشفٍ مُحقَّقٍ هو فيه مِثلُ المَتبوعِ، وكُلُّ إنسانٍ ما له هذا المَقامُ، وكان الذي عندَه من العِلمِ باللهِ أخَذَه إيمانًا من المَتبوعِ، ومشَى عليه، ويَكونُ ذلك العِلمُ ممَّا لا يُمكِنُ أن يَحصُلَ إلَّا على طَريقةِ الرَّسولِ ﷺ، وهو عِلمُ التَّقرُّبِ إلى اللهِ من كَونِه قُربةً لا من كَونِه عِلمًا، وكذلك الأعمالُ البَدنيةُ والقَلبيةُ على طَريقِ القُربةِ لا تُعلَمُ إلَّا من المَتبوعِ، فإذا كان التَّجلِّي في هذا المَقامِ لصاحِبِ العِلمِ فلا يَلحَقُ فيه التَّابعُ المَتبوعَ أبدًا، فهو للمَتبوعِ تَجلٍّ شَمسيٌّ «رَمزٌ للأَصلِ أو المُتجلِّي»، وهو للتَّابعِ تَجَلٍّ قَمريٌّ ونُجومٌ «رَمزٌ للانعِكاسِ»[١].

ولكن على الرَّغمِ ممَّا قَدَّمناه وَجَدنا رَجُلًا مِثلَ البِقاعيِّ يرَى في الأَخذِ عن اللهِ مُباشَرةً وُصولًا بغَيرِ طَريقِ الشَّرعِ، ومِثلَ ابنِ تَيميَّةَ الذي يُهاجِمُ مَن قال: حَدَّثني قَلبِي عن رَبِّي. ومَن ادَّعى العِلمَ الحَيَّ الذَّوقيَّ ونسَبَ هذا وأَمثالَه إلى رُؤَى الجِنِّ كما فعَلَت قُرَيشٌ مع صاحِبِ الرِّسالةِ من قبلُ، مع أنَّنا وَجَدناه آنِفًا يُقِرُّ نَوعَ عِلمِ الإلهامِ، لعَدمِ قُدرتِه على إنكارِ الأحاديثِ الخاصَّةِ[٢] به، وهو نَفسُ ما يُرَدِّدُه «جولد تسيهر» كما رَأَينا بشَأنِ التَّوحيدِ بين التَّأمُّلِ الهنديِّ ووَسائلِ الزُّهدِ والوُصولِ عُمومًا عند المَسيحيَّةِ وغَيرِها وبين نَظيرِها عند الصُّوفيَّةِ[٣].

وإلى أَهميةِ الاتِّباعِ في الطَّريقِ وطَريقِه الذَّوقيِّ يَرجِعُ قَولُ ابنِ عربي بأنَّ الفَرقَ بينه وبين غَيرِه من العُلَماءِ من غَيرِ الصُّوفيَّةِ هو فَرقٌ في الذَّوقِ والحالِ، يَقولُ: «... الفُرقان لم يَزَلْ في نَفسِ الأمرِ وعلى الرَّغمِ من التَّشابُهِ، ولكن ما ظَهَرَ لكُلِّ أحَدٍ في كُلِّ حالٍ من الأحوالِ... وهذا الفُرقانُ الذي أَنتجَه التَّقوَى لا يَكونُ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٦٩، وانظر: ٢/ ٥٠٥، ٥٦٩، ٦٠٥، ٣/ ٦٣٤، «الإسرى»: ٨٩، «مواقع النجوم»: ١٧-١٩، «شرح روحية الكردي»: ورقة ٥ب-٦أ.

(٢) انظر «الفرقان»: ١٦٣، وقارن: ٥٣ «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٢٠-٢١، ٢٢، ٢٣، ١١٤-١١٦.

(٣) «العقيدة والشريعة»: ١٦٢-١٦٩، ومواضع أخرى، وانظر الفقرة السابقة.

إلَّا بتَعليمٍ من اللهِ، ليس للنَّظرِ الفِكريِّ فيه طَريقٌ غَيرُه، فإن أَعطَاه اللهُ الإصابةَ في النَّظرِ الفِكريِّ فما هو هذا العِلمُ الخاصُّ، فإنَّ الطَّريقةَ تميِّزُ العُلومَ المُشتبِهةَ بالصُّورةِ المُختلِفةِ للذَّوقِ: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾[1].

وأمَّا كَونُه عِلمًا وَهبِيًّا لا كَسبيًّا، فقد أَثارَ قَضايا دَقيقةً تَعرَّضَ لها ابنُ عربي، من أَهمِّها: هل يُمكِنُ العِلمُ لكُلِّ المَعلوماتِ عن طَريقِ الكَشفِ لا الدَّليلِ، أم أن هناك ما لا يُمكِنُ مَعرِفتُه إلَّا بالدَّليلِ والتَّحديدِ الدَّقيقِ لما هو مَكتوبٌ غَيرُ مَوهوبٍ، ثم الاجتِهادُ الصُّوفيُّ كطَريقٍ للعِلمِ وتَفسيرِه الخاصِّ له، وعَلاقتُه بفِكرةِ الاجتِهادِ الشِّيعيِّ التي تَتميَّزُ عن مَثيلتِها في التَّيارِ الإسلاميِّ العاديّ، سواءٌ كان الاجتِهادَ العَقليَّ أو الفِكريَّ؟

وأمَّا فيما يَتعلَّقُ بالقَضيةِ الأُولى فإنَّنا نَرى ابنَ عربي لا يَعتقِدُ أن هناك ما لا يُمكِنُ أن يَأتيَ عن طَريقِ الكَشفِ، ويَعتقِدُ أنَّه لا يَلزَمُ الفَتحُ في الدَّليلِ كما يَلزَمُ الفَتحُ في المَدلولِ، يَقولُ: «واختَلَفنا فيما يَستقِلُّ العَقلُ بإدراكِه إذا أَخَذَه الوَليُّ من طَريقِ الكَشفِ والفَتحِ: هل يُفتَحُ له مع دَليلِه أم لا؟ فذَهَبنا نحن إلى أنَّه قد يُفتَحُ له فيه ولا يُفتَحُ له في دَليلِه، وقد ذُقناه، وذَهَبَ بَعضُهم، منهم صاحِبُنا الشَّيخُ الإمامُ أبو عبدِ اللهِ الكَتّانيُّ بمَدينةِ «فاس»، سَمِعتُه يَقولُ: لا بُدَّ أن يُفتَحَ له في الدَّليلِ من غَيرِ فِكرٍ، ويَرَى ارتِباطَه بمَدلولِه. فعَلِمتُ أن اللهَ ما فتَحَ عليه في مِثلِ هذا العِلمِ إلَّا على هذا الحَدِّ، فكُلٌّ يرَى حسب ما فُتِحَ له، والخَطأُ يَأتِي من التَّأمُّلِ الفِكريِّ في الكَشفِ أو التَّفقُّهِ فيه إذا كان كَشفَ حُروفٍ أو صُورٍ، أي: ذا سِمةٍ رَمزيةٍ[2].

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٥١، وانظر: ٣/ ١٢٠، ٤/ ٤٠-٤١، «تنبيه الغبي»: ١١٩.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٨، و«الكتاني»: ٥٧٧، كما يروي ابن عربي أحد المتكلمين الذين أخذوا على

ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي يُقسِّمُ العِلمَ إلى وَهبٍ وكَسبٍ، وهو العِلمُ الصُّوفيُّ في مُقابِلِ الاجتِهادِ الفِكريِّ النَّظريِّ، وفي بَعضِ الأحيانِ يَدخُلُ العِلمُ الكَسبيُّ فيما كان عن اتِّباعِ طَريقِ الاجتِهادِ أو التَّقوَى، وما عدا هذا فهو المَوهوبُ، وهو يَحتاجُ إلى مَوهبةٍ خاصَّةٍ في المُوازَنةِ بين الأعمالِ ونَتائجِها، وهو ما فَصَّلنا فيه القَولَ في الفِقرةِ السَّابقةِ.

وأَخيرًا نَرَاه يَجعَلُ كُلَّ ذلك من الوَهبِ، لكنَّه الوَهبُ المُطلَقُ بمَعنَى الإلهامِ من اللهِ سبحانه وتعالى كما نرَى في عُمومِ الوَحيِ والإلهامِ، يَقولُ: «... فالذي دخَلَ طَريقَنا من مِيزانِ العِلمِ العَقليِّ هو إذا ورَدَ العِلمُ الذي يَحصُلُ عَقيبَ التَّقوَى من قَولِه تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾[1]، ومن قَولِه: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾[2].

فالعارِفُ عند ذلك يَنظُرُ في تَقواه وما اتقَى اللهَ فيه من الأُمورِ، وما كان عليه من العَملِ، ويَنظُرُ في ذلك العِلمِ ويُناسِبُ بينه وبين تَقواه في العَملِ الذي كان عليه، فإنَّ مَوازينَ المُناسَباتِ لا تُخطِئُ، فإذا رأَى المُناسَبةَ مُحققةً بين العِلمِ المَفتوحِ عليه به وبين ذلك العَملِ ورَأَى أن ذلك العَملَ يَطلُبُه؛ فذلك العِلمُ مَكتسَبٌ له بعَملِه، فإذا رَآه خارِجًا عن المِيزانِ وتَرتفِعُ المُناسَبةُ، أو يَكونُ ما زادَ من جِنسِ ما حصلَ، ولكن لا يَقتَضيه قُوَّةُ عَملِه لضَعفٍ أو نَقصٍ كان في عَملِه، فما زادَ على هذا المِقدارِ فهو من عُلومِ الوَهبِ، وإن كان له أَصلٌ في الكَسبِ»[3].

ويَقولُ بعد تَقسيمِ الفُتوحِ إلى ثَلاثةٍ: فُتوحِ العِبارةِ، وفُتوحِ الحَلاوةِ في

الخراز وأبي حامد بعض قضايا التصوف، سفر: ٢/ ٣٩٨، وقد يكون هو الكتاني الذي ترجم له صاحب «التشوف إلى رجال التصوف»: ٣/ ١٧٣، فاس ١٣١٦.

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الانفال: ٢٩.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٧.

الباطِنِ، وفُتوحِ المُكاشَفةِ بالحَقِّ: «والجامِعُ لذلك كُلِّه أن كُلَّ أَمرٍ جاءَك من غَيرِ تَعمُّلٍ ولا استِشرافٍ ولا طَلَبٍ فهو فُتوحٌ ظاهِرًا كان أو باطِنًا، وله عَلامَةٌ في الذَّائقِ الفُتوحَ، وهي عَدمُ الأخذِ من فُتوحِ الغَيرِ أو نَتائجِ الفِكَرِ، ومن شَرطِ الفُتوحِ ألَّا يَصحَبَه فِكرٌ، ولا يَكونَ نَتيجةَ فِكرٍ، وكان شَيخُنا أبو مَدينَ يَقولُ في الفُتوحِ: «أطعِمُونا لحمًا طريًّا كما قال اللهُ تعالى[1]، لا تُطعِمُونا القَديدَ»[2].

أمَّا الاجتِهادُ فقَضيتُه عند ابنِ عربي قَضيةٌ خِصبةٌ ومُعقَّدةٌ، ولذلك نُؤثِرُ تَناوُلَها في إطارِها الكُليِّ، وهو مَوقِفُه من الفِقهِ والفُقَهاءِ.

١٠- مَوقِفُه من الفِقهِ والفُقَهاءِ:

ومُجمَلُ الانتِقاداتِ التي يُوجِّهُها ابنُ عربي إلى الفُقَهاءِ الذين يَجعَلُهم طائفةً من عُلماءِ الرُّسومِ أو العامَّةِ إلى جانِبِ المُتكلِّمينَ وغَيرِهم من العُلَماءِ فيما عدا الصُّوفيَّةَ[3] فهي الشُّهرةُ، وطَلَبُ تَعظيمِ النَّاسِ[4]، واستِغلالُ الدِّينِ للحُصولِ على الدُّنيا، ومن ثَم كانت صِلتُهم المَشئومةُ بالمُلوكِ التي جعَلَت البَعضَ يُفتِي للسُّلطانِ بما يُخالِفُ الدِّينَ[5]، وعَدمُ الاهتِمامِ بتَصفيةِ الأخلاقِ النَّفسيةِ والوُقوفِ مع أَغراضِها، وعَدمُ طَلَبِ الحَقيقةِ المُجرَّدةِ. الأمرُ الذي يُلاحَظُ أنَّه كان شائعًا في عُلماءِ عَصرِه[6]. وهذا هو سَببُ عَيبِهم الأساسيُّ، وهو التَّشبُّثُ بالمَنقولِ كُلِّيةً، ونَعنِي: عَدمَ فَهمِ أَعماقِه وبُعدِه الرُّوحيِّ أو نَتائجِه ودَلالتِه

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمًا طَرِيًّا﴾، فالبحر رمز للعلم، ولحمه الطري رمز للمعارف الذوقية المباشرة، في حين يرمز اللحم القديم إلى علوم النقل.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٠٥، وانظر عن الاستخدام الرمزي للفكرة «الفتوحات»: ٢/ ٥٩٥، وانظر: ١/ ٢٣٩، ٣/ ٢٣٢، كتاب «الأسفار»: ٣٧، «كتاب الكتب»: ٥٤.

(٣) «التجليات»: ٥٣٧، و«الفتوحات»: ١/ ٦٥٠، «حوليات»: ٦٥.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٤٥٩، ٤٨٩، وانظر المقدمة.

(٥) «الفتوحات»: ٤/ ٤٨٩، ٥٣٩، ٥٤٧.

(٦) «الفتوحات»: ٤/ ٥٤٧، «كتاب الياء»: ١-٩.

الرَّمزيَّةِ، وبعِبارةٍ جامِعةٍ: إنَّهم يَهتمُّونَ بالقِشرِ دونَ اللُّبِّ، فإنَّ الحُروفَ التي أخَذُوا عنها عُلومَهم هي التي تَحجُبُهم[١]، هذا بالإضافةِ إلى مَوقِفِهم المَشهورِ مع أَمثالِ الحلَّاجِ والسُّهْرَوَرديِّ المَقتولِ، الأمرُ الذي جعَلَ ابنَ عربي يَشتَدُّ في ذَمِّهم أحيانًا، فيَصِفُهم أنَّهم عُلَماءُ السُّوءِ ودَجاجِلةُ الصُّوفيَّةِ وفَراعنتُهم[٢].

ولكن يُلاحَظُ أن رَدَّ الفِعلِ عندَهم كان مُتفاوِتًا، فقد انقَسَموا إلى مُتساهِلٍ ومُكفِّرٍ، بل قد غالَى بَعضُهم فذهَبَ إلى تكفيرِه؛ لأنَّ مَن سبقَه حَكَم بذلك، وقد قُفِلَ بابُ الاجتِهادِ من بعدِه[٣]، كما تَجاهَلَ البَعضُ عُيوبَ الفُقَهاءِ وتَغافَلَ عن أن ابنَ عربي لم يُهاجِمِ الفِقهَ في ذاتِه وعن تَقريرِه للشَّريعةِ كما سبَقَ تَوضيحُه بالتَّفصيلِ، وهو الأمرُ الذي كان سَببًا أَساسيًّا في هذه التُّهمةِ فاتَّهَمه بإيذاءِ الفُقَهاءِ؛ لأنَّهم الأولياءُ على الحَقيقةِ، وهذا ما انساقَ إليه ابنُ الأهدَلِ مُتابَعةً لابنِ تَيميَّةَ وابنِ الرَّدادِ وابنِ الخَيَّاطِ اليَمنيِّ الذي كان سَببًا في تَكفيرِ عَددٍ كَبيرٍ من الفُقَهاءِ له، وإن كان يُلاحَظُ أيضًا أن فُقهاءَ زَمانِه كانُوا أَحسنَ رَأيًا فيما عدا ذلك اللَّغطَ الذي أُثيرَ حولَ سَببِ تَأليفِ «تُرجمانِ الأَشواقِ»[٤]، ولعلَّ في هذا بالإضافةِ إلى أَخلاقِ الرَّجلِ ما يُفسِّرُ عَدمَ تَعرُّضِه لأذَى المُلوكِ على الرَّغمِ من أَفكارِه الجَريئةِ[٥].

---

(١) «التجليات»: ٥٣٠، «الإسرى»: ٥٥.

(٢) «لطائف الأسرار»: ٧٢، «الفتوحات»: ١/ ١٩٩-٢٠١، ٢٧٨-٢٨١، «السر المكتوم»: ورقة ٢٢ ب، ومقدمة هذا البحث: ١/ ٤٥-٥١، ٩٢-١٠٠.

(٣) «الدر الثمين»: ٢٠، ٦٨ وما بعدها، ٧٥- ٧٦، «تحذير العباد»: ٢١٢، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٢٠١، «شرح رساله تنزيه ابن عربي»: ورقة ٦٧أ-٦٧ ب، «كشف الغطا»: ٢١٢ وما بعدها ٢٧٨، ٢٨١.

(٤) انظر المراجع السابقة.

(٥) انظر المقدمة: ٢٣-٢٧.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّنا نَستطِيعُ القَولَ بأنَّ مَوقِفَ ابنِ عربي من الفِقهِ والفُقَهاءِ مَوقِفٌ مُتوازِنٌ، وإن كان يَشُقُّ طَريقَه ليَتخطَّى المَنهَجَ الفِقهيَّ، كما أن رَأيَه في الاجتِهادِ يَفترِقُ فيه عن الاتِّجاهِ الباطِنيِّ، فهو لا يرَى مِيزةً لأهلِ البَيتِ في هذا دونَ بَقيةِ المُسلِمينَ.

وفي البِدايةِ نَجِدُ أن ابنَ عربي لا يُقِرُّ التَّقليدَ مُطلَقًا لا في الأُصولِ ولا في الفُروعِ؛ ولذلك كان من الخَطأِ القَولُ المَشهورُ عنه بأنَّه ظاهِريٌّ في العِباداتِ باطِنيُّ النَّظرةِ في المُعتقَداتِ الذي يُردِّدُه عفيفي وصاحِبُ «نَفحِ الطِّيبِ» وغَيرُهما، ويَبدُو أنَّه يَرجِعُ إلى نَشأتِه الأندلُسيةِ أكثَرَ ممَّا يَرجِعُ إلى سَببٍ آخَرَ، يَقولُ: «والتَّقليدُ لا يَجوزُ عندَنا، لا تَقليدُ حَيٍّ ولا مَيِّتٍ»[١]. ويَقولُ: «ولا يَجوزُ تَركُ آيَةٍ أو خَبرٍ صَحيحٍ لقَولِ صاحِبٍ أو إمامٍ، ومَن يَفعَلْ ذلك فقد ضَلَّ ضَلالًا مُبينًا». ويَقولُ: «وما أوجَبَ اللهُ علينا الأخذَ بقَولِ أحَدٍ غَيرِ رَسولِ الله ﷺ، مع كَونِنا مَأمورينَ بتَعظيمِهم».

ويَقولُ في البابِ السَّابعِ والسِّتين وثَلاثِ مِئةٍ من «الفتوحاتِ»: «وليس عندَنا بحَمدِ اللهِ تعالى تَقليدٌ إلَّا للشَّارِعِ ﷺ».

وخارِجَ نِطاقِ المَذاهِبِ لا يُقِرُّ القِياسَ كطَريقٍ للوُصولِ إلى الحَقيقةِ؛ لضَرورةِ الاتِّباعِ الدَّقيقِ المُنتِجِ للنَّتائجِ الرُّوحيةِ المُعيَّنةِ، وللتَّخفيفِ على النَّاسِ يَقولُ عن صاحِبِ القِياسِ: «إنَّه لا يَتميَّزُ في عَبيدِ الاختِصاصِ أبدًا»[٢]. ويَقولُ: «إنَّه زِيادةٌ في الحُكمِ، وفَهِمنا من الشَّارِعِ أنَّه يُريدُ التَّخفيفَ عن هذه الأُمَّةِ... وحُكمُ الأصلِ ألَّا تَكليفَ، وأنَّ اللهَ خَلَقَ لنا ما في الأرضِ جَميعًا، وأمَّا القِياسُ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٥.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٨٤، ١٩١، وانظر: ٢/ ١٦٤.

فلا أَقولُ به ولا أُقَلِّدُ فيه جُملةً واحِدةً»[١].

ولكنَّه يُقِرُّ الكِتابَ والسُّنةَ والإجماعَ وخَبرَ الواحِدِ، وإن كان يَنبغِي ألَّا نُهمِلَ تَفسيرَه لهذه الأُصولِ تَفسيرًا رَمزيًّا فيَقولُ عن الكِتابِ والسُّنةِ: «هما الأَصلانِ الفاعِلانِ، والإجماعُ والقِياسُ إنَّما يَثبُتانِ وتَصِحُّ دَلالَتُهما بالكِتابِ والسُّنةِ، فهما أَصلانِ مُنفَعِلانِ، فظهَرَت عن هذه الأربعِ حَقائقُ؛ نَشأةِ الأحكامِ المَشروعةِ التي بالعَملِ بها تَكونُ السَّعادةُ، فإنَّ المَوجوداتِ ظهَرَت عن أربعِ حَقائقَ، وهي الحَياةُ والعِلمُ والإرادةُ والقُدرةُ، والأجسامُ ظهَرَت عن أربعِ حَقائقَ، عن حَرارةٍ وبُرودةٍ ويُبوسةٍ ورُطوبةٍ... إلخ»[٢].

ويُقِرُّ ابنُ عربي للعُلَماءِ الآخَرينَ بَحثَهم في الاجتِهادِ عن طَريقِ القِياسِ وغَيرِه كما يرَى لهم ثَمرةَ اجتِهادِهم كعَملٍ أَقَرَّه الشَّارِعُ، بل ويَرَى أنَّ القَضيةَ ممَّا لا يَصِحُّ فيها نِقاشٌ، يَقولُ: «وكُلُّ مَن خطَّأ عندي مُثبِتَ القِياسِ أَصلًا أو خطَّأ مُجتهِدًا في فَرعٍ كان أو في أَصلٍ؛ فقد أَساءَ الأدَبَ مع الشَّارِعِ حيث أَثبَتَ حُكمَه، والشَّارِعُ لا يُثبِتُ الباطِلَ، فلا بُدَّ أن يَكونَ حَقًّا ويَكونَ نِسبةُ الخَطأِ إلى ذلك نِسبةَ أنَّه خَطأٌ، دَليلَ المُخالِفِ الذي لم يَصِحَّ عند المُجتهِدِ أن يَكونَ دَليلًا، والمُخطِئُ في الشَّرعِ واحِدٌ بعَينِه، فلا بُدَّ من الأَخذِ بقَولِه، ومن قَولِه إثباتُ القِياسِ، فقد أمَرَ الشَّارِعُ بالأخذِ به وإن كان خَطأً في نَفسِ الأمرِ فقد تَعبَّدَه به؛ فإنَّ للشَّارِعِ أن يَتعبَّدَ بما شاءَ عبادَه، وهذه طَريقةٌ انفَرَدنا بها في عِلمِنا مع أنَّا لا نَقولُ بالقِياسِ بالنَّظرِ إلينا، ونَقولُ به لمَن أدَّاه إليه اجتِهادُه؛ لكَونِ الشَّارِعِ أثبَتَه، فلو أنصَفَ المُخالِفُ لسَكَت عن النِّزاعِ في هذه المَسألةِ، فإنَّها أوضَحُ من أن

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٥.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٢، ١٦٥-١٦٦، ٥٦٩، «نفح الطيب»: ١/ ٤٠٤، «تنبيه الغبي»: ٢٠-٢١، ٢٢، ٢٣، «الفكر الشيعي»: ١٣٢.

يُنازَعَ فيها»[١].

ولكنَّ اجتِهادَ الفُقَهاءِ عند ابنِ عربي -ومعهم عُلَماءُ الكَلامِ وأَصحابُ العِلمِ النَّظريِّ على وَجهِ العُمومِ- اجتِهادٌ يَعيبُه أنَّه على غَيرِ بَصيرةٍ، وهنا نُلاحِظُ أن ابنَ عربي يُعمِّمُ معنَى الاجتِهادِ؛ ليَشمَلَ الاجتِهادَ النَّظريَّ، والاجتِهادَ في تَصفيةِ النَّفسِ، استِعدادًا لتَلقِّي المَعرِفةِ الإلهاميةِ المُباشِرةِ، وهو الاجتِهادُ على بَصيرةِ الذي لا يُخطِئُ، بخِلافِ الأوَّلِ الذي يَتعرَّضُ للاحتِمالِ في الأُصولِ والفُروعِ التي يُفسِّرُ ابنُ عربي الاجتِهادَ فيها بالمعنَى السَّابِقِ، ويَعنِي ذلك أَخذَ العَقائدِ والعِباداتِ من مَصدرِها المُباشِرِ، سَواءٌ كان الحَقَّ أو الحَقيقةَ المُحمَّديةَ، وخاصَّةً فيما يَتعَلَّقُ بالعِباداتِ عن الأخيرةِ، بل سوف نرَى أنَّه يَجعَلُها مَصدرَ النَّوعِ الآخَرِ من الاجتِهادِ؛ استِنادًا على تَعميمِه معنَى الإلهامِ والوَحيِ وإقرارِ الحَقيقةِ المُحمَّديةِ مَصدرًا رُوحيًّا مَعرفيًّا، ولكن مع الاختِلافِ النَّوعيِّ بالإضافةِ إلى كَونِه بدونِ وَعيٍ من أَصحابِه، وهو ما جعَلَه على غَيرِ بَصيرةٍ، يَقولُ: «لا تَعترِضُوا على المُجتهِدينَ من عُلَماءِ الرُّسومِ، ولا تَجعَلُوهم مَحجوبينَ على الإطلاقِ؛ فإنَّ لهم القَدمَ الكَبيرَ في الغُيوبِ، وإن كانُوا على غَيرِ بَصيرةٍ؛ ولذلك يَحكُمونَ بالظُّنونِ، وإن كانت عُلومًا في نَفسِها حَقًّا، وما بينهم وبين الأَولياءِ أَصحابِ المُجاهَداتِ إذا اجتَمَعُوا في الحُكمِ إلَّا اختِلافُ الكَشفِ، فكان غايةُ أولئك الكَشفَ، فكان ما أَتَوا بها عِلمًا في نَفسِه لهم، فدَعَوا اللهَ في ذلك الحُكمِ على بَصيرةٍ، قال اللهُ تعالى: ﴿أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[٢]، وهم أَهلُ المُجاهَداتِ الذين اتَّبَعوه أُسوةً واقتِداءً، فأَوصَلَهم ذلك الاتِّباعُ إلى البَصيرةِ وكانت غايةُ المُجتهِدينَ غايةَ النَّفسِ، فكان ما أَتَوا بها عِلمًا في نَفسِه لهم، فدَعَوا

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٣، «التجليات»: ٥٣٠، «مواقع النجوم»: ١٧- ١٩.

(٢) يوسف: ١٠٨.

إلى اللهِ تعالى على غَيرِ بَصيرةٍ، فلهم حَظٌّ مُقرَّرٌ ولهم شَرعٌ مُنزَّلٌ من حيث لا يَعلَمونَ»[١].

ويَزيدُ الأمرَ وُضوحًا فيَقولُ مُناقِشًا: «ومِن هذا المَقامِ مَقامِ الإفرادِ الذي تَتحكَّمُ فيه الحَقيقةُ العامَّةُ في العَبدِ الكُلِّي- حُكمُ المُجتهِدينَ من عُلَماءِ الإسلامِ إذا اجتَهدُوا يَلوحُ لهم منه تَجلِّياتٌ يَعرِفونَ بها الأَحكامَ بتَعريفِها، ولا يَعرِفونَها فيَنسِبونَها إلى نَظرِهم بجَهلِهم لهذه المَرتبةِ، ثم إذا رَأَوها على مَن ليس بمُجتهِدٍ وهو يَحكُمُ، وقد أخَذَ ذلك بعَينِه من غَيرِ طَريقةِ الاجتِهادِ المَعلومِ، واختلَفَ الطَّريقُ واتَّحدَ الحُكمُ؛ أَفتَوا بقَتلِه وشَهِدوا بزَندقتِه وقالوا: هذا لا يَجوزُ ولا يَحِلُّ. ولو قِيلَ لهم: هذه الشُّروطُ التي وَضَعتُموها للمُجتهِدِ في دِينِ اللهِ هل هي وَضعُكم أو نَقَلتُموها عن رَسولِ الله ﷺ؟ فإن كانت مِن وَضعِكم فلا كَرامةَ لكم، وإن كُنتُم نَقَلتُموها عن الكِتابِ والسُّنةِ والإجماعِ على قَولِ مَن يَقولُ بها فهاتُوا الدَّليلَ؟

فإن قالُوا: قال رَسولُ الله ﷺ: «لكُلِّ مُجتهِدٍ نَصيبٌ»، و: «إذا اجتهَدَ الحاكِمُ فأَخطأَ فله أَجرٌ، وإذا أَصابَ فله أَجرانِ»[٢]، قُلنا: صدَقَ رَسولُ الله ﷺ وفَهِمتُم مَقالتَه لا غَيرُ، نحن ما اعتَرَضنا عليكم في المُجتهِدِ، وإنَّما كَلامُنا في شُروطِ المُجتهِدِ. فلنُطالِبْكم: بماذا حَصَرتم وُجوهَ الاجتِهادِ في ذلك؟ ثم نَقولُ: ذلك شُروطُ المُجتهِدِ النَّقليِّ، وللاجتِهادِ طَريقةٌ أُخرَى وهي تَصفيةُ النَّفسِ وتَزكيتُها... لقَبولِ العُلومِ من اللهِ، فإذا صفَى المَحَلُّ بهذا النَّوعِ من التَّصفياتِ

(١) «التجليات»: ٥٣٢-٥٣٣.

(٢) انظر «دفاع عن السنة»، حيث يقر المؤلف نوع الاجتهاد الصوفي اعتمادا على الحديث المرفوع الذي رواه الحاكم عن أبي مسعود، وصححه أبو نعيم والطبراني عن أبي أمامة، والبزار عن حذيفة، و«مسند الفردوس» عن جابر: «أن رُوحَ القُدسِ نَفَس في رَوعي لن تَموتَ نَفسٌ حتَّى تَستكمِلَ رِزقَها».

لاحَ له عِلمُ الحَقِّ في مَسألةٍ من مَسائلِ الأَحكامِ مِثلَما لاحَ للمُجتهِدِ عندَكم، فاختلَفَ الطَّريقانِ واتَّحدَ الحُكمُ، فبأيِّ وَجهٍ أَخَذتموه عن الشَّافِعيِّ ولم تَأخُذوه مَثلًا من شيبانَ الرَّاعِي صاحِبِه، والعِلمُ للهِ ليس لكم، وإنَّما لكم الاجتِهادُ والنَّظرُ ويَخلُقُ اللهُ عَقيبَه العِلمَ إن كان في المَعقولاتِ، والحُكمَ إن كان في الظَّنيَّاتِ، كذلك صاحِبُنا له التَّصفيةُ وصِدقُ العَزمِ في الأَخذِ وعَدمِ الاتِّكالِ على قُوَّتِه وحولِه، فيَخلُقُ اللهُ العِلمَ عَقيبَ هذا الفِعلِ مِثلَكم، فهل هذا إلَّا تَعصُّبٌ منه؟ ثم إنَّكم لو أَنصَفتُم فيما أنتم بسَبيلِه وتَنظرونَ فيما أتَى به هذا الحاكِمُ العَمليُّ هل قال به أَحدٌ من المُجتهِدينَ المُتقدِّمينَ، ولو انفرَد به واحِدٌ فيه ربَّما وَجدتُموه، ثم إذا وَجدتُموه صارَ حقًّا عندَكم بعدَ ما كان باطِلًا وفِسقًا ومَن عَهِد لكم بعِصمةِ هذا الذي استَندتُم إليه؟ وغايَتُكم أن تَقولُوا: اجتِهادُنا أدَّانا إلى تَصديقِ ذلك وتَكذيبِ هذا، وهو مَحَلُّ النِّزاعِ، فاللهُ يَعفُو عنَّا وعنكم»[1]. ولكنَّ ذلك الطَّريقَ غَيرَ المُعتادِ على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي لا يَعنِي أنَّه فوقَ المَنقولِ والفِقهِ، بل هو الفِقهُ الصَّحيحُ؛ لأنَّه هنا يَعنِي الفَهمَ، وهو اصطِلاحٌ يُرادِفُ الأصلَ المُباشِرَ كما قَدَّمنا على ضَوءِ قاعِدتِه الأساسيةِ في عَرضِ المَسألةِ على المِيزانِ الشَّرعيِّ[2]، كذلك لا يَعنِي هذا اختِصاصَ أَهلِ البَيتِ بهذه المِيزةِ في الاجتِهادِ كما يَذهَبُ الشِّيعةُ، بل هي لكُلِّ مَن يُؤهِّلُه استِعدادُه منهم ومن غَيرِهم، يَقولُ مُفرِّقًا بين الأَهلِ وهم المُتصِلونَ بالنَّبيِّ ﷺ نَسبًا وبين الآلِ وهم المُؤمِنونَ به مُطلقًا: «فإن اتَّفَقَ أن يَكونَ من أَهلِ البَيتِ بهذه المَثابةِ من العِلمِ والاجتِهادِ، ولهم المَرتبةُ كالحَسنِ والحُسينِ وجَعفرٍ وغَيرِهم من أَهلِ البَيتِ؛ فقد جَمعُوا بين الأَهلِ والآلِ، فلا

(١) كتاب «القربة»: ٤-٥، وانظر المزيد من التفاصيل في «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٣ أب، كتاب «العظمة»: ورقة ٥٤ أ، «كتاب الياء»: ٢١، «الفتوحات»: ١/ ٥٥٩، ٢/ ٥٦٩، ٤/ ١٢٨-١٢٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦-٨، ١٦٩-٢٠١، ٢٧٩، ٢/ ٢٣٧، ٦٠٥، ٣/ ٢٧٢، ٣٦٤، «كتاب الألف»: ٤٢، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٤أ، «الفناء في المشاهدة»: ٣-٤.

تَتخيَّلْ أنَّ آلَ محمدٍ ﷺ هم أَهلُ بَيتِه خاصَّةً، ليس هذا عند العَربِ»[١].

ويَنبغِي علينا لنُتابِعَ أَعماقَ ابنِ عربي أن نَعتبِرَ هذا الاتِّصالَ بالمَنبعِ المُباشِرِ ليس إلَّا خُطوةً في سَبيلِ جَعلِ المَعرِفةِ داخِلَ الإنسانِ نَفسِه، وهذا ما سنُعالِجُه في الفِقرةِ التَّاليةِ.

١١- فِطريةُ المَعرِفةِ في إجابةٍ لسُؤالٍ للحَكيمِ التِّرمذيِّ عن الفِطرةِ يُقدِّمُ ابنُ عربي لها مَعانِيَ مُتعدِّدةً خِصبةً وعَميقةً، منها كَونُها بمَعنَى الشَّقِّ، وبهذا المَعنَى كان الخَلقُ من العَدمِ، وفِطرةُ الإنسانِ من كَونِه إنسانًا على العالمِ الكَبيرِ، وفِطرتُه من حيث هو خَليفةٌ على الأسماءِ الإلهيةِ، وفِطرتُه من حيث هو إنسانٌ خَليفةٌ على ذاتٍ مَنسوبٍ إليها مَرتبةً، وفِطرتُه من حيث هو لا إنسانٌ ولا خَليفةٌ، وهو أَعلاها نِسبةً على الحَقِّ المُطلَقِ، وهو «مَقامُ لا مَقام» المُتصِلُ بالسِّرِّ الإلهيِّ السَّارِي[٢].

ولكن يَعنِينا منها الآنَ مَعنيانِ[٣]: الأَوَّلُ فِطريةُ المَعرِفةِ بالحَقِّ، وكَونُ المَعرِفةِ كُلِّها فِطريةً في الإنسانِ، وذلك حين يَقولُ: «وبالقُوَّةِ المُفكِّرةِ فصَّلَت «النَّفسُ النَّاطِقةُ» ما أَجمَلَ الحَقُّ فيها، فأُنزِلَت الأَشياءُ مَراتِبَها، وأُعطِي كُلُّ ذي حَقٍّ حَقَّه»[٤]. فابنُ عربي يرَى أن الإنسانَ مَفطورٌ على المَعرِفةِ باللهِ؛ لأنَّها مَوجودةٌ في أَصلِ خِلقتِه حتَّى قبل أن يُدرِكَ، ويَستوِي في ذلك الإنسانُ وغَيرُه من الكائناتِ الحَيَّةِ والجامِدةِ وعندَما يَجتمِعُ الرُّوحُ والجَسدُ تَظهَرُ أَنواعُ المُخالَفاتِ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٤٤-٥٤٦، وانظر فيما يلي قضايا: منبع المعرفة وانقطاع نبوة التشريع، والمقارنة بين النظام الصوفي والباطني.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٦٩، ومن هذا البحث: ص٤٣-٥٠.

(٣) انظر باب الرمزية والإنسان: ٤٧١- ٥٠٤.

(٤) «عقلة المستوفز»: ٩٥-٩٦.

التي تُزيلُ الطَّهارةَ الأصليةَ، ولكن ما يَظهَرُ من أَنواعِ عَدمِ الإيمانِ إنَّما هي دَعوَى تَدَّعيها نَفسُ الإنسانِ لا أَعضاؤُه المُسبِّحةُ، بل إنَّه ليس في قُدرةِ القَلبِ أن يَجحَدَ في أَعماقِهِ هذه الفِطرةَ التي استيقَنت من قبلُ: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾»[١].

وأَضِفْ إلى ذلك فِكرةَ عُمومِ التَّجلِّي، ومن الواضِحِ أن كُلَّ هذا يَجعَلُ من الدَّهرِيِّينَ والطَّبيعيينَ وسائرِ المُعطِّلةِ غَيرَ قادِرينَ على التَّعطيلِ الكامِلِ بإنكارِ الأُلوهيَّةِ، فقد تَجلَّى في الدَّهرِ والطَّبيعةِ وغَيرِ ذلك، وفيها يَشعُرونَ بالأُلوهيَّةِ وإلَّا لما عَبَدُوها، ولكنَّهم لم يُفرِّقُوا بين تَجلِّيه في هذه الصُّورِ وبين الصُّورِ نَفسِها التي لا يُمكِنُ نِسبتُها إليه؛ لأنَّها تَرجِعُ إلى أَحكامِ أَعيانِ المُمكِناتِ الثَّابتةِ، كما أَنَّهم لم يُدرِكوا أن هذا التَّجلِّيَ لا يُمكِنُ تكييفُه، أي: أَنَّهم لم يُؤمِنوا بالإلهِ الذي جاءَت به الأديانُ، وهذا هو الفَرقُ بين الفِطرةِ المُقيَّدةِ والمُطلَقةِ، والأَخيرةُ هي النَّوعُ الأوَّلُ العامُّ؛ ولذلك يَقولُ ابنُ عربي: «إن ما يَنقُلُه الأبوانِ اليَهوديانِ أو غَيرُ اليَهوديينِ في طِفلِهما إنَّما هو الفِطرةُ المُقيَّدةُ لا المُطلَقةُ، وهي مَعرِفةُ المِيثاقِ؛ لأنَّ الكُلَّ مَفطورٌ على المَعرِفةِ باللهِ تعالى من الزَّاويةِ التي وَضَّحناها بدونِ الخَلطِ بين المَعبودِ بحَقٍّ والمَعبودِ الباطِلِ، وذلك ما يَظهَرُ لنا في أَقوالِه: «المَعرِفةُ به سبحانه وتعالى ضَروريَّةٌ مَوجودةٌ في فِطرةِ الخَلقِ»، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[٢]، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[٣]، «كُلُّ مَولودٍ يُولَدُ على الفِطرةِ»[٤]. «كُلُّ ما سوى مَجموعِ الإنسانِ مَفطورٌ على العِلمِ باللهِ»، «الوالِدانِ يَنقُلانِ عن الفِطرةِ المُقيَّدةِ لا الفِطرةِ المُطلَقةِ»[٥].

---

(١) النمل: ١٤، وانظر عن الفكرة من هذا البحث: ٣/ ١١٧- ١٣٦.

(٢) الروم: ٣.

(٣) الأعراف: ١٧٢.

(٤) كتاب «العظمة»: ورقة ٥٣ب-٥٤أ.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٧٨.

ويَقولُ عن الحُكمِ على الصَّبيِّ هل هو بالأصالةِ أو بالتَّبعِ لوَالِديه: «وأين الإسلامُ في حَقِّ الصَّبيِّ الرَّضيعِ؟! فهل هو عند أَهلِ الظَّاهِرِ إلَّا بحُكمِ التَّبعِ، وأمَّا عندَنا فهو بالأصالةِ والتَّبعِ، فهو ثابِتٌ في الصَّغيرِ بطَريقَينِ، وفي الكَبيرِ بطَريقٍ واحِدٍ، وهو الأصالةُ لا التَّبعُ، فالإيمانُ أَثبَتُ في حَقِّ الرَّضيعِ، فإنَّه وُلِدَ على فِطرةِ الإيمانِ، وهو إقرارُه بالرُّبوبيةِ للهِ تعالى على خَلقِه حينَ الأخذِ من الظَّهرِ الذُّريَّةَ، والإشهادِ، قال اللهُ تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾. فلو لم يَعقِلوا ما خُوطِبوا ولا أَجابُوا، يَقولُ ذو النُّونِ المِصريُّ: «كأنَّه الآنَ في أُذني، وما نُقِل إلينا أنَّه طرَأَ أمرٌ أخرَجَ الذُّريةَ عن هذا الإقرارِ وصِحَّتِه، ثم إنَّه لما وُلِدَ وُلِدَ على الفِطرةِ الأُولى، فهو مُؤمِنٌ بالأصالةِ، ثم حُكِمَ له بإيمانِ أبيه في أُمورٍ ظاهِرةٍ...»[1].

ولكن ما هي الأُسسُ التي يَرتكِزُ عليها قَولُ ابنِ عربي بفِطريَّةِ المَعرِفةِ كُلِّها في الإنسانِ، وأنَّ الحُصولَ على المَعرِفةِ إنَّما هو تَفصيلُ ما أُجمِلَ في النَّفسِ؟ وهل للرَّمزيَّةِ تَأثيرٌ في هذا المَوقِفِ؟ نَستطِيعُ أن نَحصُرَ هذه الأُسسَ في فَلسَفتِه في الخَلقِ على الصُّورةِ، وهو مَبدأٌ رَمزيٌّ بَحتٌ، وأَصلُ الرُّوحِ الإنسانيةِ والوُجودِ المَعنويِّ الواحِدِ، وهما أيضًا مَفهومانِ على ضَوءٍ رَمزيٍّ واضِحٍ، الأمرُ الذي يُتيحُ لابنِ عربي القَولَ بجَهلِ النَّفسِ، وبأنَّ المَعرِفةَ كُلَّها مَركوزةٌ فيها، وهو ما يَجعَلُه مُختلِفًا عمَّا وَصلَنا من نَظريةِ «أَفلاطونَ» وتابِعِه ابنِ سِينا التي تَقومُ أَساسًا على مَبدأِ حَياةِ الأنفُسِ السَّابِقةِ، وهو ما لم نَرَه عند ابنِ عربي، كما يَفترِقُ عن

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٧٠، وانظر: ١/ ٨٧، ٤٠٤-٤٠٦، ٥٥٩، ٢/ ٧٨، ٣٢٣-٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٣، ٦١٨، ٦٩٠، ٣/ ٢١٢، ٤٠٢، ٤/ ١٣٣، ١٣٧- ١٣٨، ٤٦٥، و«التجليات»: ٥٢٦، وأما فيما يتعلق بحديث: «كل مولود...». فيقول العراقي: متفق عليه من حديث أبي هريرة: «إحياء»: ٣/ ٦٤، وعن ذي النون إشارات يحيى في السفر الثاني من «الفتوحات»: ٥٢١.

الدَّاعِي الحارِثيِّ اليَمنيِّ الذي يُصرِّحُ بأنَّ البَشرَ لا يَعلمُونَ شَيئًا حتَّى يَتعلَّموا، وفي الأُولى يَقولُ ابنُ عربي: «وجعَلَ الإنسانَ مَجموعَ رَقائقَ للعالمِ كُلِّه»[١]، و«فيه من كُلِّ مَوجودٍ حَقيقةٌ»[٢]، وهذا عند ابنِ عربي من تَجلِّي المَعيةِ[٣]، وهو الوُجودُ الذي يَقولُ عنه: «ولولا أن عَينَ الجَوهرِ من الذي يَقبَلُ الاستِحالةَ في نَفسِه، واحِدٌ ثابِتٌ لا مُستحيلٌ من حيث جَوهرُه- ما عَلِم حين يَستحيلُ إلى أمرٍ ما ما كان عليه من الحالِ قبل تلك الاستِحالةِ، والوُجودُ الذي تَظهَرُ فيه صُورُ العالمِ هو شَرطٌ مَعنوِيٌّ في ظُهورِها، والسَّببُ الحَقيقيُّ لظُهورِ سائرِ الصِّفاتِ، ومنها العِلمُ الذي يَنتسِبُ إلى الحَقِّ بما هو وجودٌ، أمَّا الجَهلُ فهو من خَصائصِ العَينِ المُتجلِّي فيها، إلَّا أن يَكشِفَ اللهُ لها عن أَحوالِ عَينِها الثَّابتةِ، يَقولُ: «وما عند الحَقِّ إلَّا ما أنت عليه، فإنَّه ما يَظهَرُ إليك إلَّا بك فتُقِرُّ به فيك، وتُنكِرُ ما أنت به مُقِرٌّ فيه، وذلك لجَهلِك بك وبرَبِّك... ولو فَتَّشتَ على دَقائقِ تَغيُّراتِك في كُلِّ نَفسٍ لعَلِمتَ أن الحَقَّ عَينُ حالِك، وأنَّه من حيث ذاتُه وراءَ ذلك كُلِّه؛ لأنَّه ما ثَم إلَّا خَلقٌ، وهو ما تَراه وتَشهَدُه، أي: أن الظَّاهِرَ هنا ليس الحَقَّ، بل أَحوالَ المُمكِناتِ الثَّابتةِ[٤] المَعلومةِ بالنَّفسِ التي هي عندَه جَوهَرُ عالمٍ أو إدراكٌ، كما هي عند «أَفلاطونَ»، ولكنَّ ابنَ عربي لا يَنظُرُ إليها إلا كصُورةٍ انعِكاسيةٍ في القَوابلِ لنَفخٍ إلهيٍّ يَتنوَّعُ بتَنوُّعِ هذه القَوابلِ بمُجرَّدِ قَبولِ الجَسدِ المُسوَّى، لا أنَّها كانَت تَحيا حَياةً سابِقةً، يَقولُ بهذا المعنى المُنزَّهِ عن النَّفسِ: «الرُّوحُ الإلهيُّ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥٧، «فيدون»: ٢٢٤، ترجمة وتعليق النشار، «الفصوص»: ٢/ ٢٨، وانظر علاجنا لقضية المثل في باب الرمزية والعالم، وأول الروح الإنسانية من باب الرمزية والإنسان، و«الأنوار اللطيفة»: ١٦٠-١٦٣.

(٢) «التجليات»: ٥٢٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٦٣.

أبوها، فلها الاطِّلاعُ...»[١].

١٢- العِلمُ والتَّجلِّي:

أشَرنا فيما سبَقَ إلى سِمةِ التَّجلِّي كسِمةٍ للعِلمِ الصُّوفيِّ، كما أشَرنا في كَثيرٍ من مَواضِعِ هذه الرِّسالةِ إلى أن الأمرَ «الحَقيقة»: مَوقوفٌ عِلمُه على المُشاهَدةِ لا نَتائجِ الفِكرِ، كما أن هناك بَعضَ العُلومِ التي لا يُمكِنُ مَعرِفتُها إلَّا عن طَريقِ المُشاهَدةِ القَلبيةِ: كمَعرِفةِ الذَّاتِ والنَّشأةِ الآخِرةِ، ورُؤيةِ الحَقِّ نَفسه، ورُؤيةِ الحَقِّ في الأشياءِ»[٢].

ويَطولُ بنا الحَديثُ لو تَحدَّثنا عن عَلاقةِ القَلبِ بفِكرةِ التَّجلِّي التي تَناوَلناها في مُعظَمِ فِقراتِ هذه الرِّسالةِ؛ لأنَّها المِحورُ أو المَركزُ الذي يَدورُ حولَه مَذهَبُ ابنِ عربي العِرفانيُّ الرَّمزيُّ، ولكن يَنبغِي علينا أن نُشيرَ هنا إلى عِدَّةِ حَقائقَ:

أوَّلُها: العَلاقةُ الوَثيقةُ بين القَلبِ كأداةٍ للإدراكِ وبين التَّجلِّي، فليس الذَّوقُ في حَقيقتِه سوى تَجلٍّ، كما أن التَّجلِّي يُعرَفُ بأنَّه ما يَنكشِفُ للقُلوبِ؛ لأنَّ القَلبَ من بين أدواتِ الإدراكِ هو مَوضِعُ استِقبالِ الحَقِّ؛ ولذلك كان مَوضِعَ تَجلِّيه، وخِزانةَ هذا النَّوعِ من العُلومِ الكَشفيةِ الدَّقيقةِ التي تَقَعُ على شَاشةِ القَلبِ مَرموزًا إليها أو صَريحةً، يَقولُ: «إن عُلومَنا غَيرُ مُقتنَصةٍ من الألفاظِ ولا من أَفواهِ الرِّجالِ، ولا من بُطونِ الدَّفاترِ والطُّروسِ، بل عُلومُنا من تَجلِّياتٍ على القَلبِ عند غَلبةِ سُلطانِ الوَجدِ وحالةِ الفَناءِ بالوُجودِ، فتَقومُ المَعاني مثلًا وغَيرَ مَثلٍ على حَسبِ الحَضرةِ التي يَقعُ التَّنزُّلُ فيها»[٣]. وابنُ عربي يُشيرُ إلى الخَيالِ العامِّ

(١) «الفتوحات»: ١/ ٦٢١، وانظر: ١/ ٧٨، ٣٢٣- ٣٢٤، ٣٥٣، ٦٩٠، «التجليات»: ٥٢٦، وانظر «فكرة الوجود الواحد ووظائفه عند ابن عربي»: ٥٩٨-٦٠٨.

(٢) كتاب «العظمة»: ورقة ١٣ب -١٤أ، «الفتوحات»: ٢/ ٥٠٥، ٦٣٤، ٤/ ١٥٣، ٢٤٩- ٢٥٠، و«تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي»: ٤٩.

(٣) «كتاب المسائل»: ٦-٧، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٣١٩-٣٢٠، و«الإسرى»: ٥٥، «الفصوص»:

مَحَلِّ تَمثُّلِ المَعانِي على هَيئةِ رُموزٍ، بل ومَحَلِّ رَمزيةِ العالمِ كُلِّه[١].

وثانِي هذه الحَقائقِ: أن القَلبَ أداةُ إدراكِ الرَّمزِ عامَّةً، أي: إدارِكِ ظَواهِرِ العالمِ كمُحاكاةٍ لحَقائقِ الواحِدِ المُتجلِّي في الصُّورِ دونَما خَلطٍ بينه وبين مَظاهِرِه أو رُموزِه، وهنا نَرى ابنَ عربي يَستغِلُّ اسمَ القَلبِ الدَّالَّ على التَّقلُّبِ في القَولِ بإدراكِه تَقلُّبَ الصُّورِ أو التَّجلِّياتِ، وتلك هي مُرونةُ القَلبِ التي يَتميَّزُ بها عن ثَباتِ المُدرَكِ العَقليِّ الذي لا يَتزَحزَحُ عنه، ولو كانت الحَقيقةُ خِصبةً ذاتَ وُجوهٍ، يَقولُ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ لتَقلُّبِه في أَنواعِ الصُّورِ والصِّفاتِ، ولم يَقُلْ لمَن كان له عَقلٌ، فإنَّ العَقلَ قَيدٌ فيَحصُرُ الأمرَ في نَعتٍ واحِدٍ، والحَقيقةُ تأبَى الحَصرَ في نَفسِ الأمرِ[٢].

والواقِعُ أن الدَّلالةَ العَقليَّةَ هي دَلالةٌ سَببيَّةٌ بالدَّرجةِ الأُولى، وهذا هو الفَرقُ بين الاعتِبارِ العَقليِّ والاعتِبارِ القَلبيِّ عند ابنِ عربي بمعنَى العُبورِ من الرَّمزِ إلى المَرموزِ إليه، يَقولُ: «الفِكرُ بمعنَى الاعتِبارِ: فهو نَعتٌ طَبيعيٌّ، ولا يَكونُ في أحَدٍ من المَخلوقينَ سوى هذا الصِّنفِ من البَشرِ، وهو لأَهلِ العِبرِ النَّاظِرينَ في المَوجوداتِ من حيث ما هي دَلالاتٌ لا من حيث أَعيانُها، ولا من حيث ما تُعطِي حَقائقُها»[٣].

وكان من نَتيجةِ هذا أن تَحوَّلت الأَشياءُ كُلُّها إلى دَلائلَ عَجيبةٍ عند أَهلِ اللهِ، واقتصَرَ الآخَرونَ على ما خرَجَ عن العادةِ كما أشَرنا من قبلُ؛ ولهذا قُلنا: إن مُحاوَلةَ تَفسيرِ ابنِ عربي على ضَوءِ المَجازِ -وإن صنَعَ هو أَحيانًا ذلك- مُحاوَلةٌ

١/ ١١٩-١٢٠، ١٩٦، ٢/ ١٤٠-١٤٢، ١٤٩.

(١) انظر من هذا البحث: ٣/ ٣٨٧-٤٢٤.

(٢) «الفصوص»: ٣/ ٣٣٣، وانظر «فكرة الحق المخلوق في الاعتقادات»: ٥٠٥- ٥١٧.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٣٠، ٦٠٦ وما بعدها، ٤/ ٢٠٤.

خاطِئةٌ، وأخطَرُ نَتائجِها أنَّها تُضلِّلُنا عن فَهمِ مَذهبِ ابنِ عربي الحَقيقيِّ، أي: مَذهبِه العِرفانيِّ وسِمتِه الأساسيةِ، وهي التَّفسيرُ الرَّمزيُّ للظَّواهِرِ[1].

١٣- مَنبَعُ المَعرفةِ:

لقد تَحدَّثنا حتَّى الآن ونحن بصَددِ المَعرِفةِ عند ابنِ عربي عن نَقدِه لأَدواتِ الإدراكِ، وإقرارِه تَصفيةَ القَلبِ طَريقًا لهذه المَعرِفةِ ذاتِ السِّماتِ الخاصَّةِ، والآن نَتحدَّثُ عن مَنابعِ هذه المَعرِفةِ التي تُؤخَذُ منها، وخاصَّةً أن ابنَ عربي حين سَمَّاها لنا بعُلومِ التَّجلِّي -خِلالَ الحَديثِ عن السِّمةِ الأخيرةِ- إنَّما يُحدِّثُنا عن العُلومِ الرَّبانيةِ أو اللَّطيفةِ، أو الإمدادِ أو التَّدلِّي والتَّلقِّي، أو اللَّوائحِ والطَّوالعِ، وهو ما يَرمُزُ له بالاتِّجاهِ الرَّأسيِّ العُلويِّ، وهي مُصطلحاتٌ تُعتَبرُ مُترادِفةً على وَجهِ العُمومِ عند الشَّيخِ لمُصطَلحِ الفَيضِ الذي استخدَمَه بكَثرةٍ[2]، فالفَيضُ أو الإشراقُ المَعرِفيُّ هو الذي اعتمَدَه قِطاعٌ كَبيرٌ من الاتِّجاهِ الفَلسَفيِّ العالميِّ، والذي كان له أَثَرُه في البِيئةِ الثَّقافيةِ الإسلاميةِ.

والواقِعُ أن ابنَ عربي كانت له مُلاحَظاتُه الهامَّةُ على الفَيضِ في جانِبَيه: التَّكوينيِّ والمَعرِفيِّ، ولكنَّنا لم نَتناوَلِ الآن سوى الجانِبِ المَعرِفيِّ مُؤجِّلينَ

---

(١) انظر بالإضافة إلى ما سبق: «الفتوحات»: ١/ ٢٠٦، ٢٨٤، ٣١٩-٣٢٠، ٤١١، ٤٩٨، ٢/ ٢١٥، ٣٢٦، ٣٧٢، ٤٩١، ٥٠٥، ٣/ ١٦٠-١٦٤، ٣٣٨، ٤٤٠، ٤/ ٣٧، ٦٣، ٩٧، ١٩١، ٢١٣، ٢٥١، ٤٢٧، ٥١٠، «أيام الشأن»: ٥٤، «التجليات»: ٥٣٠، اصطلاحات مادة الاعتبار وعبد الواحد يحيى في ٢٥٣و symboles p ٣١، وانظر الفصل الخاص بالشهود، وخاصة سمات التجلي من دوام ولا تناه الخ، وما ينتج عنها من قضايا وخاصة الحيرة والفرق بين التحيز في التجلي والتحيز العقلي، وفكرة الجمع بين التنزيه والتشبيه، وأن الأمر بعيد عن التخيل: ٨٢-٨٣، ٤٩٦-٥١٧، ٨٠٦، والمقدمة: ٦٩-٧٣.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩٩، ٧٠٩، ٢/ ٤٨، ١٣١ -١٣٢، ١٦١، ٥٦٨، ٣/ ١٣-١٧، ٢٠٩، ٤/ ٢٢٤، «مواقع النجوم»: ٣، ٣٩، ٥٣، أوراد: ٢٥٨، «التجليات»: ٥٣٠-٥٣١، «كتاب الكتب»: ٥٤، «تنبيه الغبي»: ٤٩، الرموز الأساسية لجينو: ٢٥٣.

الجانبَ التَّكوينيَّ إلى مَكانِه من البابِ الذي خَصَّصناه للرَّمزيةِ والعالمِ.

وفيما يلي نُعالِجُ القَضيةَ بين ابنِ عربي والفَلاسِفةِ والاتِّجاهِ الباطِنيِّ الشِّيعيِّ ومَصادِره الخاصَّةِ للمَعرِفةِ، وما فيها من سِماتٍ إسلاميةٍ، وتَقويمٍ عامٍّ لمَوقِفه من التَّيارِ الغُنُوصِيِّ الرَّمزيِّ العالميِّ[1]:

في البِدايةِ نَجِدُ ابنَ عربي مُتفِقًا -بصُورةٍ عامَّةٍ- مع التَّيارِ الغُنُوصِيِّ العالميِّ في القَولِ بأَخذِ المَعرِفةِ عن الرُّوحانياتِ، سواءٌ كانت تلك الرُّوحانياتُ تحت أَسماء: مُطلَقِ أَرواحٍ، أو مَلائكةٍ، أو أَرواحِ كَواكِبَ، أو عُقولٍ وأَنفُسٍ سَماويةٍ، وقد أَخذَت هذه النَّظرياتُ شَكلًا أكثَرَ تَنظيمًا كما كان أكثَرَ شُهرةً في نِظامٍ تَسلسُليٍّ لهذه العُقولِ والأَنفُسِ له وَظيفةُ الفَيضِ المَعرِفيِّ إلى جانبِ الفَيضِ التَّكوينيِّ، وقد تَعدَّدت وِجهاتُ النَّظرِ بين مَذاهِبِ الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وامتِداداتِها في البِيئةِ الإسلاميةِ كما هي عند الفارابي وابنِ سِينا، وكان لها نِظامُها الخاصُّ ووَظائفُها، وقد أَشَرنا إلى ذلك عند الحَديثِ عن تَرتيبِ التَّكوينِ الصُّدوريِّ في بابِ الرُّموزِ والعالمِ.

ويَهُمُّنا الآنَ أن نُركِّزَ على وَظيفةِ هذه السِّلسلةِ المَعرِفيةِ[2]، ونَستطِيعُ أن نرَى

---

(١) انظر من بحثنا هذا: الفصل الأول من الباب الأول، وخاصة: ١/ ١٥٠-١٥٦،١٧٢-١٧٤،١٧٧-٢٢٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٢١-١٢٥، ١٤٣-١٤٦، ١٥٣، ٢٧٣-٢٧٤، ٢٩٢-٢٩٧، ٤٤٦-٤٤٧، ٢/ ٤٨، ٢٣٦-٢٣٧، ٥٤٠-٥٤١، ٥٦٩، ٦٧٤-٦٧٩، ٦٨٦ وما بعدها، ٣/ ١٦٦، «عقلة المستوفز»: ٥٤ وما بعدها، ٦٠-٧٠، ٧١-٨١، «مواقع النجوم»: ٤٥، ٦٠، ١٢٤، ١٥٧-١٥٨، «لطائف الأسرار»: ٦٥، «التجليات»: ٥٣٣، ٥٣٤، «الإسرى»: ٤٥-٤٩، «الفصوص»: ٢/ ٤٣، «الفناء في المشاهدة»: ٤، «القسم الإلهي»: ٢٢-٢٣، «اللآلئ»: ورقة ٥ب-٧أ، «المواقف»: ٧-٨، «تنبيه الغبي»: ٢٥، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لكوربان: ١٩٩، «الفلسفة الإسلامية» لأبي ريان: ٨٩-٩٤، والفصل الأول عن الصابئة والفلاسفة الآخذين من الروحانيات.

التَّركيزَ من ابنِ عربي على ثَلاثِ حَلَقاتٍ، مع مُلاحَظةِ أن لخَزَنةِ مَلائكةِ الأفلاكِ جانِبًا مَعرفيًّا، وكذلك فيما يَتعَلَّقُ بمُقَعَّرِ فَلَكِ القَمرِ، إلى جانِبِ العَقلِ الأوَّلِ، وأوَّلُ الحلَقاتِ الثَّلاثِ مَلَكٌ يَسبِقُ العَقلَ الأوَّلَ يُسمِّيه «النُّونَ»، مُعتمِدًا على الدَّلالةِ الرَّمزيَّةِ بقَولِه تعالى: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ١﴾[1]، وحين يَستخدِمُ شَكلَ النُّونِ رَمزًا للدَّواةِ، أي: كمَحَلٍّ للعِلمِ الإجماليِّ الذي يَغترِفُ منه القَلمُ، وحَديثُه عنه حَديثٌ غامِضٌ، فهو أحَدُ المَلائِكةِ الكَروبيِّينَ، أي: أنَّه في مُستوَى العَقلِ، وإن كان أشرَفَ منه بعِلمِه الإجماليِّ؛ لأنَّه قَريبٌ من وَحدةِ التَّجلِّي؛ ولذلك لا يُعتَبرُ العَقلُ أوَّلَ مُبدِعٍ، بل أوَّلَ مَوجودٍ من عالمِ التَّدوينِ والتَّسطيرِ، ويَتداخَلُ النُّونُ، بوَظيفتِه العِلميَّةِ الإجماليَّةِ أو العامَّةِ مع «حَقيقةِ الحَقائقِ» أو «العِلمِ الإلهيِّ»، أو «عِلمِ الجَمعِ والتَّفرقةِ» كما سنُشيرُ بعد قَليلٍ، اللَّهُمَّ إلَّا إذ اعتبَرناه مُجرَّدَ رَمزٍ من رُموزِ الحَقيقةِ العامَّةِ، بل إن ابنَ عربي يَنفِي أن يَكونَ «النُّونُ» كائنًا مُستقِلًّا، بل هو مُجرَّدُ تَعبيرٍ عن العِلمِ الإجماليِّ في العَقلِ الأوَّلِ، ولكن يَبدُو أنَّه عَدَل عن هذا الرَّأيِ الذي ذهَبَ إليه في «عَقلِه المُستوفِزِ» إلى الرَّأيِ الأوَّلِ فيما بعدُ في «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»، يَقولُ: «... اتَّخذَ الحَقُّ حاجِبًا من الكَروبيينَ واحِدًا أَعطَاه عِلمَه في خَلقِه وهو عِلمٌ مُفصَّلٌ في إجمالٍ، فعِلمُه سُبحانَه كان فيه مَجلًى له، وسَمَّى ذلك المَلَكَ «نُونًا»، فلا يَزالُ مُعتكِفًا في حَضرةِ عِلمِه ﷻ، وهو رَأسُ الدِّيوانِ الإلهيِّ، والحَقُّ من كَونِه عَليمًا لا يَحتجِبُ عنه. ثم عَيَّنَ من مَلائكتِه مَلَكًا آخَرَ دونَه في المَرتبةِ، سَمَّاه القَلمَ، وجعَلَ مَنزِلتَه دونَ النُّونِ، واتَّخذَه كاتِبًا، فيُعلِّمُه سُبحانَه من عِلمِه ما شاءَ في خَلقِه بوَساطةِ النُّونِ، ولكن من العِلمِ الإجماليِّ، وممَّا يَحوِي عليه العِلمُ الإجماليُّ «عِلمَ التَّفصيلِ»، وهو من مَراتبِ العُلومِ المُجمَلةِ؛ لأنَّ العُلومَ لها مَراتِبُ من جُملَتِها عِلمُ التَّفصيلِ، فما عند القَلمِ الإلهيِّ

(١) القلم: ١، وانظر من هذا البحث عن سلسلة تكوين العالم: ص٢٨٣-٣٠٩، ٣٤٣-٣٤٦.

من مَراتِبِ العُلومِ المُجمَلةِ إلَّا عِلمُ التَّفصيلِ مُطلَقًا وبَعضُ العُلومِ المُفصَّلةِ لا غَيرُ، واتَّخذَ هذا المَلَكَ كاتِبَ دِيوانِه، وتَجلَّى له من اسمِه القادِرِ، فأَمَدَّه من هذا التَّجلِّي الإلهيِّ، وجعَلَ نَظرَه إلى عالمِ التَّدوينِ والتَّسطيرِ...، وله تَجلِّيانِ من الحَقِّ بلا واسِطةٍ، وليس للنُّونِ إلَّا تَجَلٍّ واحِدٌ في مَقامٍ أشرَفَ، فإنَّه لا يَدُلُّ تعدُّدُ التَّجلِّياتِ ولا كَثرَتُها على الأشرَفيةِ، وإنَّما الأشرَفُ مَن له المَقامُ الأعَمُّ»[1].

وعن هذا المَصدَرِ الثَّاني يَقولُ أيضًا: «وجعَلَ لهذا القَلمِ ثَلاثَ مِئةٍ وسِتِّينَ سِنًّا في قَلَميَّتِه. أي: من كَونِه قَلمًا، ومن كَونِه عَقلًا: ثَلاثَ مِئةٍ وسِتِّينَ تَجلِّيًا أو رَقيقةً، كُلُّ سِنٍّ أو رَقيقةٍ تَغترِفُ من ثَلاثِ مِئةٍ وسِتِّينَ صِنفًا من العُلومِ الإجماليَّةِ»[2].

ويَمتازُ ابنُ عربي هنا، حَقًّا، بتَقديرِه المُتلائمِ مع الإسلامِ لما سُمِّي بالعَقلِ الأوَّلِ، فهو فَقيرٌ مُمكِنٌ مُحتاجٌ إلى الحَقِّ سبحانه وتعالى، ثم إن عُلومَه مَحدودةٌ، ومن أهَمِّ العُلومِ التي يَجهَلُها «العِلمُ بالذَّاتِ»، كما أنَّه أقَلُّ قِيمةً من «الإنسانِ الكامِلِ»، كذلك يَختلِفُ عن الفَلاسِفةِ في قَضيةِ الفَيضِ الحَتميِّ أو الذَّاتيِّ؛ لأنَّ الكُلَّ من حيث المَبدأُ العامُّ خاضِعٌ للمَشيئةِ المُطلَقةِ، كما أنَّنا سنَرَاه يَعرِضُ لأهَمِّ ما اعترَضَ به على فِكرةِ العَقلِ الأوَّلِ وهو السَّببيةُ، تلك الفِكرةُ التي يَتفِقُ فيها ابنُ عربي مع المَوقِفِ الأشعرِيِّ»[3].

هذا بالإضافةِ إلى رَمزيةِ العَقلِ الأوَّلِ، إذ هو مُجرَّدُ صُورةِ الحَقيقةِ العامَّةِ،

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٤٨-١٤٩، ٢٩٢-٢٩٧، ٢/ ٤٠، ٣٠٤، ٦٧٤-٦٧٩، ٣/ ٤٢٩-٤٣٠، = =اصطلاحات: النون، «عقلة المستوفز»: ٥٢، ٥٣، ٥٥-٥٦، ٦٧-٦٩، ٨٢-٨٣، «شجرة الوجود»: ورقة ٤٨أ.

(٣) «عقلة المستوفز»: ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٦٥، ٦٩-٧٠، ٧١-٧٢، ٨٠-٨١، «كتاب المسائل»: ١١ -١٢، «الفتوحات»: ٣/ ٤٣٠، «كتاب الوصايا»: ١-٤، ومن هذا البحث: ٣/ ٥٠٥-٥٥٨.

فهو القَلمُ والإمامُ المُبينُ، والعَقلُ من حيث النَّاحيةُ العلميَّةُ، كما أنَّه الرُّوحُ الكُلُّ والعَرشُ، والحَقُّ المَخلوقُ به، والحَقيقةُ المُحمَّديةُ، ورُوحُ الأرواحِ... إلخ.

والمَصدرُ العِلميُّ الثَّالِثُ: هو ما أوجَدَه اللهُ مُتلازِمًا مع العَقلِ أو القَلمِ تَلازُمَ الفاعِلِ مع المُنفَعِلِ، وهو اللَّوحُ المَحفوظُ من حيث الصِّفةُ العِلميَّةُ، والنَّفسُ الكُلِّيَّةُ من حيث الصِّفةُ العَمليَّةُ، فلها قُوَّتانِ كما يَقولُ الفَلاسِفةُ، ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يرَى فيها الكائناتِ وكُلَّ ما يَحدُثُ لها، أي: أنَّها اللَّوحُ الأَخيرُ المُنزَّهُ عن المَحوِ، ومن ثَم كانت رَمزًا للحَقِّ، أو على الأَصَحِّ رَمزًا للعِلمِ الإلهيِّ، يَقولُ: «... لما أوجَدَ اللهُ، سُبحانَه، القَلمَ الأعلى أوجَدَ له في المَرتبةِ الثَّانيةِ هذه النَّفسَ التي هي اللَّوحُ المَحفوظُ. وهي من المَلائكةِ الكِرامِ -أحَد أفرادِ المَجموعةِ الأُولى- وهم المهيمونَ»، وهو المُشارُ إليه بكُلِّ شَيءٍ في قَولِه تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، وهو اللَّوحُ المَحفوظُ... وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾[2]، فهو مَوضعُ تَنزيلِ الكُتبِ، وهو أَوَّلُ كِتابٍ سُطِر فيه الكَونُ، فأمَرَ القَلمَ أن يَجريَ على هذا اللَّوحِ بما قَدَّره وقَضَاه، ممَّا كان من إيجادِه ما فوقَ اللَّوحِ إلى أَوَّلِ مَوجودٍ... فهذا اللَّوحُ مَحَلُّ الإلقاءِ العَقليِّ هو للعَقلِ بمَنزِلةِ حَوّاءَ لآدَمَ، وسُمِّيت نَفسًا؛ لأنَّها وُجِدت من نَفسِ الرَّحمنِ، نَفَس اللهُ بها عن العَقلِ، إذ جعَلَها مَحَلًّا لقَبولِ ما يُلقَى إليها، ولوحًا لما يَسطُرُه فيها»[3].

ويَقولُ: «الحَقُّ على الحَقيقةِ أُمُّ الكِتابِ، وأُمُّ الكِتابِ القُرآنُ»[4] لما فيه

(١) الأعراف: ١٤٥.

(٢) البروج: ٢٢.

(٣) «عقلة المستوفز»: ٥٤-٥٥.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٠-١٦١، وانظر: ١/ ١٢٢، ٢/ ٥٦٨، ٥٧٠، ٣/ ٦١، «الفناء في

من صِفةِ الجَمعِ، ولكنَّها كالعَقلِ مَوضوعةٌ في مَوضِعِها الذي يَليقُ بها من الفَقرِ والاحتِياجِ والمَحدوديَّةِ، وخُضوعِها للفَيضِ الإراديِّ من الحَقِّ، ومَنظورٌ إليها على ضَوءِ أن الكُلَّ سَببٌ عادِيٌّ، بل إن لها إلى اللهِ وَجهًا خاصًّا، أي: صِلةً مُباشِرةً، وهي في ذلك مِثلُها مِثلُ سائرِ المَخلوقاتِ[١].

ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي يُعمِّمُ معنَى القَلمِ والرُّوحِ ليَستخدِمَ منهما ومن شَكلِهما الرَّامِزِ رَمزًا للعَلاقةِ العامَّةِ في الكَونِ، عَلاقةِ الفاعِلِ والمُنفعِلِ، يَقولُ: «وهكذا كُلُّ فاعِلٍ ومُنفعِلٍ لَوحٌ وقَلمٌ»[٢]. وبهذا الفَهمِ الرَّمزيِّ يُمكِنُنا أن نُدرِكَ كيف يَأخُذُ العَقلُ وَظيفةَ النَّفسِ كرُوحٍ للأرواحِ.

وأمَّا قَضيةُ عُمومِ العَقلِ، على الرَّغمِ من اتِّفاقِه مع الأَفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ فيها، كما ورَدَ في «أثولوجيا» من أنَّه «كُلُّ شَيءٍ في كُلِّ شَيءٍ»، فإنَّه يَنبغِي فَهمُه كما فُهِمت وَحدةُ الرُّوحِ وتَنوُّعُها، أي: على ضَوءٍ رَمزيٍّ يُتيحُ القَولَ بوَحدةِ المَصدرِ مع التَّنوُّعِ في القَوابلِ، وإلَّا فإنَّ ابنَ عربي يَنفِي صَراحةً وَحدةَ الرُّوحِ التي تُؤدِّي إلى القَولِ بأنَّ ما يَعلَمُه زَيدٌ هو ما يَعلَمُه عَمرٌو، وربَّما كان في هذا ما يُفسِّرُ لنا قَولَه: «إن العُقولَ الإنسانيَّةَ مُنتخَلةٌ من العُقولِ الرُّوحانيَّةِ؛ ولهذا تَنفُذُ قُوَّةُ إدراكِها صَدَفَ الأَجسامِ، حتَّى تُشاهِدَ العلَّامَ إذا قَصَّرت عن هذا النَّمطِ من العِلمِ الوَسطِ العُقولُ الرُّوحانيَّةُ المُفارِقةُ»[٣].

ونَجِدُ للعَقلِ الفَعَّالِ دَورًا في مَعرِفةِ بَعضِ التَّنبُّؤاتِ ومَصدَرِ الرُّؤَى، ولكن

المشاهدة»: ٤، وانظر الرعد: ٣٩، الزخرف: ٤.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٧٥، «عقلة المستوفز»: ٨٠-٨١.

(٢) «عقلة المستوفز»: ٥٢، ٥٦، وانظر: «الفتوحات»: ٣/ ٢٢١، «مواقع النجوم»: ٧٤، «كتاب المسائل»: ١-٩.

(٣) «لطائف الأسرار»: ٦٥، «أثولوجيا»: ٣٢، ٣٣، ومواضع أخرى.

ليس له وَظيفةُ الوَحيِ عندَ ابنِ عربي، كما سنَرَى بوُضوحٍ تامٍّ، انعِدامَ عَددِ العُقولِ والفَيضِ المُرتَّبِ تَرتيبًا حَتميًّا، فقد كَسَرَ ابنُ عربي كما لاحَظَ الباحِثونَ هذا التَّسلسُلَ الرَّأسيَّ وأَهمَلَ عَددَه؛ لأنَّه يُخالِفُ الكَشفَ، ومِثلُ هذه الأُمورِ لا يُعرَفُ إلَّا عن طَريقِ الكَشفِ أو النَّقلِ؛ ولهذا نرَى أن دَعوَى مَلائكيَّةِ هذه العُقولِ ليست بتلك الخُطورةِ التي حاوَلَ أَمثالُ ابنِ تَيميَّةَ التَّعبيرَ عنها، اللَّهُمَّ إلَّا إذا أدَّى الأمرُ إلى القَولِ باكتِسابِ النُّبوَّةِ، أو التَّوحيدِ بين العُقولِ، أو جَعلِ جِبريلَ مُجرَّدَ مَلَكٍ يُمثِّلُ عَقلًا فَلكيًّا أو هو رَمزٌ له، وهو ما سنُثبِتُ بما لا يَدعُ مَجالًا للشَّكِّ إدانةَ ابنِ عربي له، ونَعتقِدُ أن ابنَ عربي بهذا كُلِّه وغَيرِه، يُخالِفُ تَقريرَ الوَظيفةِ المَعرِفيةِ للعَقلِ أو للنَّفسِ في أَلوانِ الغُنُوصِ المُختلِفةِ في اليَهوديَّةِ، والمَسيحيَّةِ والأَفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وغَيرِها، وعندَ فَلاسِفةِ المُسلِمينَ من أَمثالِ الفارابي وابنِ سِينا، وعندَ بَعضِ الصُّوفيَّةِ كالسُّهرَوَرديِّ المَقتولِ، إذ تَنعَدِمُ عندَه ما تَقولُ به تلك الأَلوانُ من تَرتيبٍ مُعيَّنٍ، وحَتميَّةٍ وإمكانِ اكتِسابِ النُّبوَّةِ[1].

بل ويَزيدُ ابنُ عربي بتَقريرِ المَصادرِ التَّاليةِ للمَعرِفةِ، الأمرُ الذي يُبطِلُ دَعوَى «كوربان» من أن فَقدَ النُّفوسِ الفَلكيَّةِ يَجعَلُ كُلَّ نَظريَّةٍ للنُّبوَّةِ مُستَحيلةً.

وأوَّلُ هذه المَصادرِ: ما يُشيرُ إليه إتيانُ نَوعٍ من العُلومِ في وَرقٍ مَكتوبٍ بطَريقةٍ خارِجةٍ خارِقةٍ للعادةِ، والضَّربةُ بين الكَتِفينِ، والنَّظرةُ، والبارِقةُ كبَوارِقِ حَديثِ الخَندقِ التي كَشَفت قُصورَ مِصرَ والشَّامِ؛ تَأتِي بمِثلِ هذه العُلومِ، وهي مُتنوِّعةٌ وكَثيرةٌ لدى ابنِ عربي، ولكن أَعلاها ما يُسمِّيه ابنُ عربي «عِلمَ الجَمعِ

(١)كوربان في «الخيال الخلاق»: ٨، وملوحظة: ١٣٢، «تاريخ الفلسفة»: ٣٦٧، «نقض المنطق»: ٣٢، «الفلسفة الإسلامية» لأبي ريان: ٧٠-٧٨، ومواضع أخرى، «عقلة المستوفز»: ٧٦، «الفصوص»: ١/ ٤ -٥. «الفتوحات»: ٢/ ٤٠، ومواضع أخرى، ومن بحثنا هذا عن العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة: ٣٤٧-٤١٩، وعن سلسلة التكوين وقضايا الفيض: ٦١٣-٦٨٣.

والتَّفرِقةِ»، وهي مَرحَلةٌ أعلى من اللَّوحِ المَحفوظِ والعَقلِ الأوَّلِ، يَقولُ: «وأمَّا عِلمُ الجَمعِ والتَّفرِقةِ «من بين العُلومِ الأربعةِ: اللَّدُنيِّ، وعِلمِ النُّورِ، وعِلمِ الكِتابةِ الإلهيَّةِ والعِلمِ المَذكورِ» فهو البَحرُ المُحيطُ «وأحيانًا نَجِدُ رَمزَ سَفينةِ العارِفينَ» الذي اللَّوحُ المَحفوظُ جُزءٌ منه، ومنه يَستفيدُ العَقلُ الأوَّلُ، وجَميعُ المَلأِ الأعلى منه يَستمِدُّونَ، وما نالَه أحَدٌ من الأُمَمِ سوى أَولياءِ هذه الأُمَّةِ، وتَتنوَّعُ تَجلِّياتُه في صُدورِهم على سِتَّةِ آلافِ نَوعٍ وسِتِّينَ، فمِن الأولياءِ مَن حصَّلَ جَميعَ هذه الأَنواعِ كأبي يَزيدَ البِسطاميِّ، وسَهلِ بنِ عبدِ اللهِ»[١].

كذلك يَرتفِعُ الصُّوفيُّ في مِعراجِه حتَّى يَرتفِعَ فوقَ كُلِّ المَصادرِ؛ ليَأخُذَ من الأسماءِ، هذا بخِلافِ أَهلِ الغُنُوصِ أَصحابِ الأَفكارِ، يَقولُ: «وأمَّا أَسرارُ أَهلِ الإلهامِ المُستدِلِّينَ فلا تُجاوِزُ سِدرةَ المُنتهَى». ويَقولُ: «ونَتميَّزُ يومَ القِيامةِ عن هؤلاء بهذا القَدرِ، فإنَّهم ليس لهم في الإلهياتِ ذَوقٌ، فإنَّ فَيضَهم رُوحانيٌّ وفَيضَنا رُوحانيٌّ إلهيٌّ»[٢].

وأمَّا أَهمُّ ما يَمتازُ به ابنُ عربي حَقًّا: فهو فِكرةُ «الوَجهِ الخاصِّ»، وهي من أَشَدِّ أَفكارِ ابنِ عربي أَهميَّةً وطَرافةً، كما أنَّها من أَكثَرِها تَدخُّلًا في تَفسيرِ كَثيرٍ من قَضاياه الأَساسيَّةِ: في الوُجودِ، والشُّهودِ، والمَعرِفةِ. وهي على كُلِّ حالٍ الصِّلةُ المُتمحِّضةُ الخُصوصِ بين الكائنِ والحَقِّ، فهي السَّببُ الذي وُجِدَ عنه كُلُّ كائنٍ، والسِّرُّ الإلهيُّ، والرُّوحُ الأمريُّ الذي به يَشهَدُه، وبه تَتعلَّقُ العِبادةُ في أرقَى صُوَرِها[٣].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٤٠، ٣/ ٤٨٤-٤٨٥، ٦٠٨، ٤/ ١٠١، ٢٩٢.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ١٦٢، انظر: ١/ ١٠٩، ٢٩٠، ٣/ ٥٣-٥٦، ٢٠٩، ٤/ ٢٠١، «السر المكتوم»: ورقة ١٢ أ، وانظر فيما يلي بين معارج الأنبياء والأولياء: ٣٥٨.

(٣) انظر على سبيل المثال «الفتوحات»: ١/ ١١٨، ٢/ ١٨٨، ٥٦٨، ٣/ ٤٣٧، ٤/ ١٩٨-٢٠٠.

وفي بَعضِ النُّصوصِ يُحدِّدُها بالرَّقائقِ بين الأسماءِ الإلهيَّةِ وبين المُمكِناتِ، ولذلك يُعمِّمُ الوَجهَ الخاصَّ سواءٌ شَعَر به المُمكِنُ أم لم يَشعُرْ، يَقولُ: «وبين هذه الصُّورِ الفَلَكياتِ وبين الصُّورِ السُّفلياتِ العُنصرياتِ رَقائقُ مُمتدَّةٌ للأسماءِ الإلهيَّةِ والحَقائقِ الرَّبانيةِ، وهي الوُجوهُ الخاصَّةُ التي لكُلِّ مُمكِنٍ»[1].

وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالمَعرِفةِ: فهي ما تَحدَّثنا عنه من قبلُ من العِلمِ على بَصيرةٍ، البَعيدِ عن التَّقليدِ أو مُجرَّدِ النَّقلِ، أو مُجرَّدِ اتِّباعِ مُنتجاتِ الفِكرِ، أو العِلمِ المُباشِرِ بدونِ واسِطةٍ؛ لأنَّ العِلمَ العِرفانيَّ إمَّا بارتِفاعِ الوَسائطِ، أو بواسِطةِ الأرواحِ النُّوريَّةِ[2]، يَقولُ: «... فإذا لَزِمَ البابَ وأدمَنَ القَرعَ بالذِّكرِ، وهذه هي الرَّحمةُ التي يُؤتيه اللهُ من عندِه، أعنِي تَوفيقَه وإلهامَه لما ذَكَرناه، فتَولَّى الحَقُّ تَعليمَه شُهودًا كما تَولَّى أَهلَ اللهِ كالخضرِ وغَيرِه، فيُعلِّمُه من لَدُنه عِلمًا، قال تعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ من الوَجهِ الخاصِّ الذي بينه وبين اللهِ؛ ولهذا أنكَرَ كُلٌّ من الخضرِ وموسى صاحِبَه، فقد كان لكُلِّ واحِدٍ منها وَجهٌ خاصٌّ لا أن أحَدَهما أعلَى من صاحبِه[3]، ولهذا الوَجهِ الخاصِّ صِلةٌ وَثيقةٌ بالرَّمزيةِ وعُمومِها عند ابنِ عربي، فاكتِشافُ كَونِ الأشياءِ كُنوزَ الحَقِّ ورُموزَه مَشروطٌ بالقُربةِ والعُثورِ على الوَجهِ الخاصِّ عن طَريقِها يَقولُ: «... لا يَكونُ اكتِنازٌ إلَّا من الوَجهِ الخاصِّ الإلهيِّ، وما عدا ذلك فليس باكتِنازٍ، فهذه كُلُّها رُموزُه لأنَّها كُنوزُه[4]».

ويَقولُ في خُروجِه عن عِلمِ العَقلِ الأوَّلِ واللَّوحِ المَحفوظِ: «واعلَمْ يا

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢٦.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٦.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٥٥٨-٥٥٩، ومن هذا البحث: ١/ ٣٣٣-٣٦٠.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٥٢١، وانظرهذة النصوص المهمة: ١/ ١٩٩-٢٠١، ٢/ ٦٣٨، ٣/ ٥٣-٥٦، ٣٨٥، ٤/ ١٢٨-١٢٩.

أخي، أنَّه ما انتقَشَ من العِلمِ الإلهيِّ في العالمِ إلَّا قَدرُ ما هو العالمُ عليه إلى يَوم القِيامةِ عُلوًّا، وهو قَولُه تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾. و«سُفلًا»، وهو قَولُه تعالى حين ذَكَر الأرضَ (رَمزًا): ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[1]، فإذا صَفَت النَّفسُ وصَقِلت مِرآتُها فلا تُقابِل بها العالمَ ليَحصُلَ فيها ويَنتقِشَ فيها ما في العالمِ بأَسرِه، فإنَّه لا فائدةَ فيه، ولكن قابِلْ بها الحَضرةَ الذَّاتيةَ من حيث ما تَعلَمُ نَفسُها، مُقابلةَ افتِقارٍ وتَعريةٍ؛ ليَهَبَها الحَقُّ من مَعرفتِه ما لا يُمكِنُ حُصولُه إلَّا بهذه الطَّريقةِ، وهذا القَدرِ من العِلمِ؛ ما هو ممَّا يَنتقِشُ في العالمِ الخارِجِ عنك.

فإن قِيل لك فقد انتقش في اللَّوحِ المَحفوظِ جَميعُ ما يَكونُ إلى يَومِ القِيامةِ، وقد عَلِمه العَقلُ الأوَّلُ، وهذا الحاصِلُ لك هو ممَّا في العالمِ، فكيف الأمرُ؟ قُلنا: ما انتقَشَ في اللَّوحِ المَحفوظِ ولا سَطَر القَلمُ فيه إلَّا العُلومَ التي تَنقالُ ويَأخُذُها النَّقلُ، وأمَّا ما لا يَنقالُ ممَّا يُعطيه التَّجلِّي الذي أَردناه هنا فما انتقَشَ في العالمِ أَصلًا، وحُصولُه في الإنسانِ إنَّما هو من وَجهِ الخاصِّ الإلهيِّ الذي لكُلِّ مَوجودٍ، وهو خارِجٌ عن عِلمِ العَقلِ الأوَّلِ وغَيرِه ممَّا هو دُونَه، فاعلَمْ ذلك»[2].

هل نَستطِيعُ بعد ذلك أن نَقولَ مع «كوربان»: إن المَذهَبَ الذَّريَّ عندَ الأشاعِرةِ وإنكارَ وُجودِ العِللِ الواسِطةِ يَجعَلانِ كُلَّ فَلسَفةٍ للنُّبوَّةِ -العِرفان عُمومًا- مُستحيلةً في مَذهبِهم»[3].

ب) وِراثةُ الحَقيقةِ المُحمَّديةِ كمَصدرٍ للمَعرفيَّةِ بين ابنِ عربي والشِّيعةِ:

وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالاتِّجاهِ الشِّيعيِّ الغُنُوصِيِّ، فقد أَخَذَ بما أَخَذَ به الفَلاسِفةُ من مَصادرِ العَقلِ الأوَّلِ والنَّفسِ الكُلِّيةِ وبَقيةِ التَّرتيبِ المَعروفِ إلى العَقلِ

(١) انظر فصلت: ١٢.
(٢) «كتاب الوصايا»: ٣-٤.
(٣) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: ١٩٦.

الفَعَّالِ، أو العاشِرِ، وجُعِلِ الأخيرُ حَلقةَ الوَصلِ المَعرِفيةَ، وصارَت الغايةُ هي الاتِّحادَ به، وفي بَعضِ الأحيانِ التَّرقِّي، مع عَدمِ التَّخطِّي إلى ما هو أعلى من العُقولِ، وإن لم يَكُنْ هذا مُتاحًا إلَّا للأئمَّةِ من أَهلِ البَيتِ.

وهنا نرَى تَداخُلَ فِكرةٍ أُخرَى مع هذه المَصادرِ، وإن لم تَكُنْ واضِحةَ المَعالمِ في كُلِّ الأحيانِ، ولكنَّها صارَت من المَبادئِ الأساسيةِ، وهي فِكرةُ النُّورِ المُحمَّديِّ، الذي عَبَّر عنه أحيانًا بـ «العِلمِ الجارِي» و«النُّورِ السَّارِي» و«الكَلمةِ»، وهو الذي يَمُدُّ الأئمَّةَ ويَسرِي فيهم بالوِراثةِ. والاصطِلاحُ الأخيرُ مَأخوذٌ عن «الفيلونية»، أو اليَهوديةِ أو المَسيحيَّةِ أو الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، وإن وَجَدنا له نَظيرًا في التُّراثِ الرّواقيِّ والهِنديِّ وغَيرِهما كما هو عند المِصريينَ القُدَماءِ، وله نَفسُ الدَّورِ في شِقَّيه: المَعرِفيِّ، والكَونيِّ. وإن كُنا نُرجِّحُ أن الفِكرةَ وُجِدت أوَّلًا في مُحيطِ الأئمَّةِ، ثم دَخَلت عليها التَّحريفاتُ التي لَحِقت بها في تَياراتٍ غُنُوصِيةٍ مُنحرِفةٍ عن المَنقولِ الصَّحيحِ، إمَّا عن طَريقِ العَقلِ أو تَحريفِ النَّقلِ، كما حدَثَ في كَثيرٍ من الأديانِ؛ لأنَّنا نَنظُرُ إليها كفِكرةٍ عِرفانيةٍ سَليمةٍ، لا يَضيرُها وُجودُها في الحَلَقاتِ العِرفانيَّةِ على مَدارِ التَّاريخِ، بقَدرِ ما يُفيدُها، لو صَحَّحنا مع ابنِ عربي الصُّوفيِّ المُتبعِ لنَقلِ صَحيحِ المَفاهيمِ المُتعلِّقةِ بها وبقَضاياها المُتفرِّعةِ عنها، وإن لم يَنهَضْ بها مَنقولٌ مُتفَقٌ عليه[1].

وإليك التَّفصيلَ: يُمثِّلُ سَيِّدُنا محمدٌ ﷺ قِيمةً لا تُدانيها قِيمةٌ، ويَبدُو هذا واضِحًا من الصِّفاتِ السَّاميةِ التي يُسبِغُها عليه ابنُ عربي، فهو يُمثِّلُ «ثَمرةَ الكَونِ»، لأنَّه يُمثِّلُ رَمزًا لخُلاصةِ الإنسانِ الذي يُمثِّلُ الغايةَ من خَلقِ الكائناتِ الظَّاهِرةِ في خَلقِ الخَليفةِ الأوَّلِ «آدَمَ»، فهو «ثَمرةُ الثَّمرةِ»، يَقولُ:

---

(١) انظر تعليق عفيفي على «الفصوص»: ٢/ ٤-٥.

«وكانت حِكمتُه في وُجودِ آدَميٍّ لإظهارِ شَرفِ محمدٍ ﷺ»[١]، ولذلك قامَت المَلائكةُ بخِدمتِه، وسُخِّر له كُلُّ شَيءٍ، ومن ثَم نَراه يَصِفُه بأنَّه: «خَيرُ البَرياتِ»، و«سَيِّدُ الجُسمانياتِ والرُّوحانياتِ»، و«السَّيدُ الأكبرُ»، و«سِرُّ أَسرارِ الوُجودِ»، و«المَقصودُ من الوُجودِ»، و«أَحسنُ خَليفة مَلك»، و«أَعظمُ وأَكبرُ إمامٍ»[٢]، بل إنَّنا سوف نَرَاه في النَّاحيةِ الوُجوديةِ، يُمثِّلُ نُقطةَ بِدايةِ دائرةِ العالمِ، أو على الأصَحِّ رَمزًا للنُّقطةِ الحَقيقيَّةِ، مَركزِ الكَونِ. وإذا ذَهَبنا نَتعرَّفُ على جُملةِ الأسبابِ التي دَعَت ابنَ عربي إلى هذا الشُّعورِ، لوَجَدناه يُقدِّمُ لنا أَفكار: الخَلق على الصُّورةِ، والمُميِّزات التي اختُصَّ بها، وصِلته بالمَعرِفةِ، وعَلاقته بالوُجودِ.

وإذا كان حَديثُنا هذا يَنصَبُّ على النَّاحيةِ المَعرِفيَّةِ، فسوف نُؤجِّلُ العَلاقةَ الأَخيرةَ إلى حينِ عِلاجِ قَضيَّةِ الصُّدورِ مُستبِقينَ ما عدا ذلك ليُساعِدَنا على تَقديمِ الفِكرةِ، ولما للرَّجلِ فيها من أغراضٍ رَمزيةٍ.

أمَّا الصُّورَةُ فيَقولُ عنه ﷺ بأنَّه: «الشَّيءُ الأوَّلُ المُبرزُ على صُورةِ المَخلوقاتِ والخالِقِ»[٣]، وبتلك الصُّورةِ الأسمائيةِ المُتخلِّقِ بها والكامِلةِ يُصبِحُ رَمزًا للحَقِّ أو «الاسمِ الظَّاهِرِ»، يَقولُ في نَصٍّ طَويلٍ: «وكانت حِكمتُه في وُجودِ الآدَميِّ لإظهارِ شَرفِ النَّبيِّ ﷺ، لأنَّ حِكمةَ الإسجادِ لاستِخراجِ «كافِ الكَنزيَّةِ»، «كُنتُ كَنزًا مَخفيًّا لا أُعرَفُ»[٤]. ومن ثَم يُصبِحُ دَليلاً على رَبِّه، ورَمزًا

(١) «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٨ أ، والكتاب كله تسجيل لهذه الحقيقة.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٣٤، ١٤٣-١٤٦، ٣/ ٩٨ -٩٩، ١٤٠ -١٤٥، ٤٠٠، ٤٤٤، «الفصوص»: ١/ ٢١٤، «عقلة المستوفز»: ٨٧-٩٤، «القسم الإلهي»: ١٢-٢٤، «مواقع النجوم»: ٣، «الشجرة الوجودية»: ورقة ٥٢ ب، «نتيجة الحق»: ورقة ١٩١ أب.

(٣) «إنشاء الدوائر»: ٢.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٣، يقول صاحب «تنزيه الشريعة»: «كُنتُ كَنزًا مَخفيًّا فأَحببتُ أن أُعرَفَ فخَلَقتُ الخَلقَ وتَعرَّفتُ إليهم فعَرَفوني». قال ابن تيمية: موضوع، كتاب «التوحيد»: ج ٤٤، والمعنى العرفاني لابأس به على أية حال.

لحالةٍ يَسعَى العارِفُ إلى بُلوغِها، يَقولُ:

يـا مُنـزِلَ الآيــاتِ والأنبــاءِ أَنــزِلْ عـــليَّ مَعالِــمَ الأسمــاءِ

حتَّى أَكونَ لحَمدِ[١] ذاتِك جامِـعًا بمَحامِــدِ السَّـــرَّاءِ والضَّـــرَّاءِ[٢]

ويَقولُ:

أنــا سِرُّ أَســرارِ الوُجودِ محمَّــدٌ عَينُ الدَّليلِ وقُدوَتي في صَلاتِي[٣]

كما كان عند ابنِ عربي كامِلًا في الصُّورةِ الخلقيَّةِ التي تَحدَّثَ عنها الفَلاسِفةُ حين تَحدَّثوا عن كَمالِ النَّشأةِ: «ليَصِحَّ له الكَمالُ المادِّيُّ والمَعنوِيُّ»[٤].

ومن النَّاحيةِ المَعنويَّةِ يَعتمِدُ ابنُ عربي على بَعضِ ما ورَدَ من أَخبارٍ، وخاصَّةً خَبرَ: «أُوتِيتُ تِسعًا لم يُعطَهُنَّ أَحدٌ من قَبلي...»[٥]، وفي عِلاجِ ابنِ عربي لها نَجِدُه يَرتفِعُ بها إلى مَرتبةِ الرَّمزِ، بتَعميمٍ لا يَنهَضُ به النَّصُّ في نَظرِ غَيرِه، إذ إن الاستِدلالَ الإشارِيَّ خاصٌّ كما سبَقَ أن وَضَّحنا.

وفي البِدايةِ نَجِدُ استِخدامَ رَمزيةِ العَددِ «ستة»، والشَّكلِ الهندسيِّ السُّداسيِّ، في الإشارةِ إلى كَمالِه ﷺ، يَقولُ: «واعلَمْ أنَّه من كَمالِه ﷺ أنَّه خُصَّ بسِتَّةٍ لم تَكُنْ لنَبيٍّ قبلَه، والسِّتَّةُ أكمَلُ الأعدادِ، وليس في الأَشكالِ شَكلٌ فيه زَوايا إذا انضمَّت إليها الأَمثالُ لم يَكُنْ بينه خُلُوٌّ إلَّا السِّتَّةَ، وبها أوحى اللهُ إلى النَّحلِ في قَولِه: ﴿أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝٦٨﴾، وأوحى إليها في صِفةِ

---

(١) في الأصل: «محمد»، والمثبت من «الفتوحات». (٤) «الفتوحات»: ١/ ٣.

(٣) «شجرة الوجود»: ورقة ٥٢ ب، وانظر: «الفصوص»: ١/ ٢١٤، «عقلة المستوفز»: ٤٣.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ١٧٠، ٢٣٨، ٥٢٥، وانظر عن كونه أعظم مجلى إلهي بسبب الشفاعة ودلالته بالصورة الأسمائية المتخلق بها: «الفتوحات»: ١/ ١٣٤-١٣٥، ٢/ ٦٩، ٧١، ١٧١، ٥٢٠، ٣/ ٢٣، ٤١٢، «عنقاء مغرب»: ٦٣، «الإسرى»: ٩١-٩٢. ومن هذا البحث: ١/ ٤٥- ٥١ مقدمة.

(٥) مع اختلاف في العدد خمسة، بخاري، تيمم: ١، صلاة: ٥٦، مسلم، مساجد: ٣.

عَملِها فعَمِلتها مُسدَّسةً[١].

وأُولى هذه الخَصائصِ: إِعطاؤُه مَفاتيحَ الخَزائنِ، وتَعنِي عند ابنِ عربي: خَزائنَ أَجناسِ العالمِ»، ولذلك كان حفيظا عليما[٢]، كما جاءَ في وصفِ يوسفَ عليه السلام، وبهذا يُصبِحُ مِفتاحًا لكُلِّ رِزقٍ مادِّيٍّ ومَعنويٍّ في العالمِ[٣].
والثَّانيةُ: إِعطاؤُه جَوامِعَ الكَلِمِ، وهي عند ابنِ عربي تَرمُزُ إلى أَمرَينِ: العِلمِ، بهذه الجَمعيةِ بما لا يَتناهَى؛ لأنَّ كَلماتِ الحَقِّ لا تَتناهَى، والعالمُ العَينيُّ جُزءٌ منها؛ لأنَّ المُمكِناتِ وأَحوالَها لا تتناهَى، وكَونُه من النَّاحيةِ الوُجوديَّةِ رُوحًا عامًّا في البِدايةِ، فالنَّفسُ الكُلِّيةُ رَمزٌ من رُموزِه كما سنَرَى في رَمزيَّةِ العالَمِ، يَقولُ: «أُوتِي جَوامِعَ الكَلِمِ، والكَلِمُ جَمعُ كَلِمةٍ، وكَلِماتُ اللهِ لا تَنفَدُ، فأُعطِي عِلمَ ما لا يَتناهَى، فعِلمُ ما يَتناهَى بما حَصَره الوُجودُ وعِلمُ ما لا يَدخُلُ في الوُجودِ وهو غَيرُ مُتناهٍ، فأَحاطَ عِلمًا بحَقائقِ المَعلوماتِ، وهي صِفةٌ إلهيَّةٌ لم تَكُنْ لغَيرِه»[٤].
فالكَلِمةُ منه كَلِماتٌ كالأمرِ الإلهيِّ الذي هو كَلِمةٌ واحِدةٌ كلَمحٍ بالبَصرِ، وإذا ضَمَمنا إلى ذلك جميعِه تخلُّقَه بالأَسماءِ ومنها العِلمُ، ازدَدْنا فَهمًا لكَونِه رَمزًا جامِعًا، يَقولُ: «فكان ﷺ أَعظَمَ مجلًى إلهيٍّ، عَلِم به عِلمَ الأَوَّلينَ والآخِرينَ، ومن الأَوَّليةِ عِلمُ آدَمَ بالأسماءِ»[٥].

والثَّالِثةُ: بِعثتُه إلى النَّاسِ كافَّةً، أَحمَرِهم وأَسودِهم، وإلى الجِنِّ، يَقولُ مُستغِلًّا المعنَى اللُّغويَّ الرَّمزيَّ لكَلِمةِ «كافَّة»: «كافَّة: من الكَفتِ وهو الضَّمُّ:

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٢. النحل: ٦٨.
(٢) ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ٥٥﴾ يوسف: ٥٥.
(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٢-١٤٣.
(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٣، وانظر المزيد عن جوامع الكلم: ٢/ ٨٦-٨٧، ٨٨، «الفصوص»: ١/ ٦٩ وما بعدها، «التجليات»: ٥٢٢.
(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٣٧، ٢/ ١٧١.

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾﴾[1]، أي: تَضُمُّ الأحياءَ على ظَهرِها والأمواتَ في باطِنِها، كذلك ضَمَّت شَريعَتُه جَميعَ النَّاسِ، فلا يَسمَعُ به أحَدٌ إلَّا لَزِمَه الإيمانُ به، ولمَّا سَمِعَ الجِنُّ القُرآنَ يُتلَى قالُوا لقَومِهم: ﴿يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ﴾»[2].

وكان لهذه الحَقيقةِ نَتائجُ هامَّةٌ عند ابنِ عربي، منها: عُمومُ كَونِه رَحمةً، ومنها أن الكُلَّ أُمَّتُه بمعنَى إرسالِه إليهم ونَيلِهم شَيئًا من عُمومِ رَحمتِه، يَقولُ: «فعَمَّ بشَريعتِه الإنسانَ والجِنَّ، وعَمَّت العالمَ رَحمَتُه التي أُرسِلَ بها، فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾[3]، فأَخبرَ اللهُ أنَّه أَرسَلَه ليَرحَمَ العالمَ، وما خَصَّ عالمًا من عالمٍ، فالكُلُّ راضونَ ولو كان من خَلفِ حِجابِ البُعدِ، ومَن لم تَنَلْه رَحمةٌ، فما ذلك من جِهتِه وإنَّما ذلك من جِهةِ القابِلِ، فهو كنُورِ الشَّمسِ أفاضَ شُعاعَه على الأرضِ، فمَن استتَر عنه في كِنٍّ وظِلِّ جِدارٍ فهو الذي لم يَقبَلِ انتِشارَ النُّورِ عليه وعَدَل عنه، فلم يَرجِعْ إلى الشَّمسِ من ذلك المَنعِ»، ويَرَى في الألوانِ «الأحمرِ والأسودِ» رَمزًا لذلك، كما يَرَى أيضًا رَفعَ العَذابِ عنهم زَمنَ وُجودِه مِصداقًا لذلك، في قَولِه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾»[4].

ومنها عُمومُ عِلمِه، وخاصَّةً بعُلومِ الأَحوالِ والأَذواقِ كُلِّها، وهي فِكرةٌ ذاتُ صِبغةٍ رَمزيَّةٍ، فشَريعتُه مَشحونةٌ بكُلِّ هذه العُلومِ الذَّوقيَّةِ التي يَشعُرُ بها المُؤمِنونَ على اختِلافِ دُروبِهم ودَرجاتِهم، يَقولُ: «وخَصَّه بعُمومِ عُلومِ

---

(١) المرسلات: ٢٥.

(٢) الأحقاف: ٣١، وقد روى حديث الجوامع بلفظ: «أعطيت..»: مسلم، مساجد: ٥، ٨، أشربة: ٧٢، البخاري، تعبير: ١١، ابن حنبل: ٢/ ١٧٢، بلفظ: «بُعِثتُ بجوامِعِ...» بخاري، جهاد: ١٢٢، تعبير: ٢٢، النسائي: جزء ١.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٣-١٤٤، ٥١٩، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٧ ب-١١٨ أ، «الميم والواو والنون»: ١٥. الأنفال: ٣٣.

الأَحوالِ كُلِّها، فأَعطاه العِلمَ بكُلِّ حالٍ وفي كُلِّ حالٍ ذَوقًا؛ لأنَّه أَرسَلَه إلى النَّاسِ كافَّةً، وأَحوالُهم مُختلِفةٌ، فلا بُدَّ أن تَكونَ رِسالتُه تَعُمُّ العِلمَ بجَميعِ الأَحوالِ»[١]، وهذا ما نَفهَمُه على ضَوءِ قَولِه بأنَّ له رَقيقةً إلى كُلِّ مُؤمِنٍ[٢].

ومنها كَونُ الكامِلينَ من أَنبياءَ ورُسلٍ وأَولياءَ رُموزًا له، ويَستمِدُّونَ منه العِلمَ ككائناتٍ مُستقِلَّةٍ لها أَعيانُها الثَّابتةُ في العَدمِ، وما يَتبَعُ ذلك من قَضايا خَطيرةٍ تَتعلَّقُ بوِراثةِ النُّورِ المُحمَّديِّ، وهو ما سنُعالِجُه بعد قَليلٍ.

والرَّابِعةُ: نَصرُه بالرُّعبِ مَسيرةَ شَهرٍ، ويَرَى في الشَّهرِ رَمزًا للسُّرعةِ المُتناهيةِ، إذ «الشَّهرُ قَدرُ قَطعِ القَمرِ دَرجاتِ الفَلَكِ المُحيطِ»[٣].

والخامِسةُ: «أُحِلَّت له الغَنائمُ، ولم تَحِلَّ لأحَدٍ من قَبلِه». إشارةً إلى أنَّه أُعطِيَ ما يُوافِقُ شَهوةَ أُمَّتِه[٤].

والسَّادِسةُ: نَرَى فيها الأرضَ تَتحوَّلُ لتَرمُزَ إلى المَسجِدِ وإلى القابِلِ لتَجلِّي الحَقِّ، فقد طهَّرَ اللهُ بسَببِه الأرضَ، فحيثُ أَدركَته أو أُمَّتَه الصَّلاةُ يُصلِّي، والمَساجِدُ بُيوتُ اللهِ، وبُيوتُ اللهِ أكرَمُ البُيوتِ لإضافتِها إلى اللهِ، فصَيَّرَ الأرضَ كُلَّها بَيتَ اللهِ، من حيث أن جعَلَها مَسجِدًا، وقد أَخبرَنا أن لمَن يُلازِمُ المَساجِدَ من الفَضلِ عند اللهِ[٥]، فأُمَّتُه لا تَبرَحُ في مَسجدٍ أبَدًا، لأنَّها لا تَبرَحُ من الأرضِ لا في الحَياةِ ولا في المَوتِ، وإنَّما هو انتِقالٌ من ظَهرٍ لبَطنٍ»[٦].

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٥.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٦١.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٤.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٤، وانظر رمزية العبادات عند حديثنا عن الزكاة، وحديث: «حين دعا»، بخاري، أدب: ٣٨، ٤٤، مسلم، بر: ٨٧، ابن حنبل: ٣/ ١٢٦، ١٥٨، عن بعثه بالرحمة.

(٥) كذا في الأصل.

(٦) «الفتوحات»: ٣/ ١٤٤-١٤٥.

وبعد هذا الاستِعراضِ السَّريعِ للمِيزاتِ نُريدُ أن نُركِّزَ قَليلًا بالتَّحليلِ على ثَلاثِ نِقاطٍ.

أُولاها: عَلاقَتُه بالمَعرِفةِ العامَّةِ.

وثانيتُها: عَلاقَتُه بالأنبياءِ والرُّسلِ.

والثَّالِثةُ: عَلاقَتُه بالأولياءِ.

أمَّا الأُولى: فيَرَى ابنُ عربي بصَدَدِها رُجوعَ هِدايةِ كُلِّ مُجتهِدٍ إلى الغُصنِ المُحمَّديِّ من شَجرةِ الوُجودِ، ويَرمُزُ لها بالخَميرةِ أو مَركزِ الإشعاعِ الذي تَمتَدُّ منه الرَّقائقُ إلى الجَميعِ[1]. وهي مَصدرُ جَميعِ أَلوانِ الاجتِهادِ كما سبَقَت الإشارةُ، والحَقيقةُ التي يُخطِئُ بَعضُ الصُّوفيَّةِ بتَصوُّرِها أنَّها جِبريلُ، مع أنَّه صُورةٌ من صُورِها ورَمزٌ من رُموزِها، وهي مَصدرُ نُطقِ ﴿بَلَىٰ﴾ في المِيثاقِ كما أنَّها مَصدرُ المُدرَكاتِ الكَونيةِ، ففي التَّجلِّياتِ يَذكُرُ لنا ابنُ عربي أن تَجلِّيَ المُدرِكاتِ عن مُدرَكاتِها الكَونيةِ يَحضُرُ فيه الحَقيقةُ المُحمَّديةُ.

وإذا تذكَّرنا أن ابنَ عربي يَنظُرُ إلى الحَقيقةِ المُحمَّديةِ كرَمزٍ أوَّل للتَّجلِّي الإلهيِّ، وللعِلمِ الإلهيِّ في «قابِلٍ» أو «مَظهرٍ مُعيَّنٍ» هو الذَّاتُ المُحمَّديةُ المُمكِنةُ، أو ما يُقابِلُ عِلمَ الجَمعِ والتَّفرِقةِ، أو «البَحرِ المُحيطِ الذي العَقلُ الأوَّلُ واللَّوحُ المَحفوظُ جُزءٌ منه»، كان بإمكانِه القَولُ أنَّه «بتلك الرُّوحانيةِ أدرَكَ عِلمَ كُلِّ شَيءٍ، وجعَلَه وِجهَةَ كُلِّ شَيءٍ، وانطَوَى عليه حُبُّه كُلَّ شَيءٍ، وباختِصارٍ تُصبِحُ الحَقيقةُ المُحمَّديةُ -المُضافةُ إلى الحَقِّ- رَمزًا لتَجلِّي الحَقِّ بالمَعارِفِ كُلِّها في كُلِّ عَينٍ مُمكِنةٍ، فإنَّ الإلهامَ منه، والفَهمَ عنه، ويُصبِحُ القَولُ بأنَّه مَصدرُ العِلمِ الباطِنِ فحسب قَولًا قاصِرًا»[2].

---

(١) «شجرة الكون»: ٨، «عنقاء مغرب»: ٥٠-٥١.

(٢) «الفصوص»، تعليق عفيفي: ٢/ ٤-٥، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٨ب، «مواقع النجوم»: ٣٩،

وهذا ما يُمكِنُ فَهمُه أيضًا من رَمزِ المِيزانِ الذي وُلِدَ فيه محمدٌ ﷺ، إذ يُشيرُ إلى إعطاءِ كُلِّ ذي حَقٍّ حَقَّه، بمعنَى ما تَستحِقُّه الأَعيانُ الأزليةُ كُلُّها، أي: عُمومُ العِلمِ[1]، كذلك يَنبغِي أن نُشيرَ إلى أنَّه يَرمُزُ إليها أحيانًا بالعُنصرِ الأَعظَمِ، من وِجهتِه المَعرِفيةِ، أو بنُقطةِ الفَيضِ حين «مَقام لا مقام»، أي: نُقطة تَلاشِي المَقاماتِ والصِّفاتِ، حيث يُصبِحُ الإنسانُ وَجهًا كُلَّه، أو تَتلاشَى المُتضاداتُ، وهي نُقطةُ دائرةِ العالمِ أو المَقامِ الإلهيِّ الذي يَستمِدُّ منه العِلمَ الأُمِّيَّ كما سبقَت الإشارةُ[2].

وأمَّا الثَّانيةُ: فيَنظُرُ فيها ابنُ عربي إلى الحَقيقةِ المُحمَّديةِ كمَرموزٍ إليه يَتكرَّرُ في رُموزٍ كَثيرةٍ، وذلك في الدَّائرةِ التي يَستمِدُّ منها البَشرُ أولياءُ وغَيرُ أَولياءَ، وهي دائرةُ النُّبوَّةِ والولايةِ، فبعد أن كان أعلى الرُّموزِ للحَقِّ أَصبَحَ مَرموزًا إليه، وإنَّما قُلنا رُموزًا ولم نَقُلْ تَعيُّناتٍ، كما عبَّرَ البَعضُ، لما يُوهِمُ التَّعبيرَ من إلغاءِ الفَرديةِ، مع أن ابنَ عربي يُقَرِّرُها في نُصوصِه التي عالَجَ فيها القَضيةَ، فهي مَفهومةٌ هنا عنده كما فُهِمت القاعِدةُ العامَّةُ في وَحدةِ المُتجلِّي وتَنوُّعِه حسبَ القَوابلِ في العَلاقةِ بين الحَقِّ والعالمِ، فكما لم يَخلِطْ بين الحَقِّ والعالمِ كذلك لم يَخلِطِ ابنُ عربي بين الرُّوحِ المُحمَّديِّ والأنبياءِ والرُّسلِ صَلواتُ اللهِ وسَلامُه عليهم، فهم نُوَّابٌ له يَستمِدُّونَ منه كحَقيقةٍ عامَّةٍ، أو على حَدِّ تَعبيرِه: حجابٍ له، وهو ما نَجِدُه أيضًا عند القاري في كِتابِه «الدُّرِّ الثَّمينِ» الذي خَصَّصَه للدِّفاعِ عن الشَّيخِ[3]، ويَبدُو هذا واضِحًا من تَفسيرِه لكَونِ محمدٍ ﷺ مَظهرَ الحَقِّ في

«الفتوحات»: ٣/ ١٤٢، ١٤٥، ١/ ١٣٧، ٢/ ١٧٠، كتاب «القربة»: ٨، «التجليات»: ٥٢٣، «عنقاء مغرب»: ٥١-٥٢، حزب الفتح.

(١) «عقلة المستوفز»: ٨٨، «الفتوحات»: ١/ ١٤٣-١٤٦، ٣/ ٩٨-٩٩، ٥٤٣-٥٤٤.

(٢) انظر بالإضافة إلى حديثنا عن العلم الأمي: «الفتوحات»: ١/ ٤٩١، ٢/ ١٣٣، ٦٤٤-٦٤٨، «مواقع النجوم»: ٣٩، مقال الأسود والأبيض، لعبد الواحد يحيى في: Symboles Fond.

(٣) «الدر الثمين»: ١٩، ومن بحثنا هذا: ٣/٢٢٣-٢٣٦.

المُبايَعةِ على ضَوءِ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾، يَقولُ: «ولما كان الحَقُّ تعالى الإمامَ الأعلَى والمُتَّبعَ، قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[(١)].

ويَستخدِمُ ابنُ عربي عِدَّةَ استِدلالاتٍ نَقليَّةٍ يَشعُرُ هو نَفسُه بعَدمِ تَسليمِها له؛ ليَبقَى الكَشفُ هو الفَيصلَ في القَضيةِ ومُتعلَّقَ ابنِ عربي الأساسيَّ، يَقولُ: «محمدٌ ﷺ آخِرُ المُرسَلينَ، فجمَعَ جَميعَ مَقاماتِ الرُّسلِ، وزادَ بخُصوصيَّتِه بلا شَكٍّ؛ لأنَّه آخِرُ النَّبيينَ، وفي هذا إشارةٌ لمَن فَهِم». ويَقولُ: «ثم جعَلَ ذلك أَصلًا لكُلِّ نُورٍ، فهو أوَّلُهم في المَسطورِ وآخِرُهم في الظُّهورِ».

وبدونِ أن نَتعرَّضَ للتَّكرارِ نُورِدُ هذا النَّصَّ الجامعَ لابنِ عربي، يَقولُ: «اعلَمْ، أيَّدَك اللهُ، أنَّه ورَدَ في الخَبرِ أن النَّبيَّ ﷺ قال: «أنا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ ولا فَخرَ»[(٢)]. بالرَّاءِ، وفي رِوايةٍ بالزَّايِ وهو التَّبجُّحُ بالباطِلِ، وفي صَحيحِ مُسلمٍ: «أنا سَيِّدُ النَّاسِ يَومَ القِيامةِ»[(٣)]. فثَبَتت له السِّيادةُ والشَّرفُ على أبناءِ جِنسِه، وقال عليه السلام: «كُنتُ نَبيًّا وآدَمُ بين الماءِ والطِّينِ»[(٤)]. يُريدُ على عِلمٍ بذلك، فأخبَرَه اللهُ تعالى بمَرتبتِه وهو رُوحٌ قبلَ إيجادِه الأجسامَ الإنسانيَّةَ، كما أخَذَ المِيثاقَ على بَني آدَمَ قبل إيجادِه أَجسامَهم[(٥)]، وأَلحَقَنا اللهُ تعالى بأنبيائِه بأن جعَلَنا شُهداءَ على أُمَمِهم معهم حين يَجعَلُ من كُلِّ أُمَّةٍ شَهيدًا عليهم من أَنفُسِهم وهم الرُّسلُ[(٦)]، فكانت الأنبياءُ في العالَمِ نُوَّابَه ﷺ من آدَمَ إلى آخرِ الرُّسلِ عليهم السلام.

(١) «عنقاء مغرب»: ٦٣، «الفتوحات»: ٢/ ٦٩، وقارن شيدر في «الإنسان الكامل»: ٤٩-٥٠، الفتح: ١.

(٢) أبو داود، «سنة»: ١٣، ابن ماجه، «زهد»: ٣٧، الترمذي: ١٧، ١٨، «مناقب»: ١، ابن حنبل: ١/ ٥.

(٣) بخاري، أنبياء: ٣، ١٧، مسلم، إيمان: ٣٢٧، ٣٢٨، فضائل: ٣، الترمذي، قيامة: ١.

(٤) سبقت الإشارة إلى قول ابن تيمية: «إنه موضوع»، اعتمادا على صاحب «تنزيه الشريعة».

(٥) انظر: آية الميثاق أو الإشهاد، الأعراف: ١٧٢.

(٦) انظر: البقرة: ١٤٣، والنحل ٨٩.

وقد أبانَ ﷺ عن هذا المَقامِ بأُمورٍ، منها: قَولُه ﷺ: «واللهِ لو كان موسَى حيًّا ما وَسِعَه إلَّا أن يَتبعَني»[١]. وقَولُه في نُزولِ ابنِ مَريمَ في آخِرِ الزَّمانِ: أنَّه يَؤُمُّنا، أي: يَحكُمُ فينا بسُنةِ نَبيِّنا عليه السلام، ويَكسِرُ الصَّليبَ ويَقتُلُ الخِنزيرَ[٢]، ولو كان محمدٌ ﷺ قد بُعِثَ في زَمانِ آدَمَ لكانت الأنبياءُ وجَميعُ النَّاسِ تحت حُكمِ شَريعَتِه إلى يَومِ القِيامةِ حِسًّا، ولهذا لم يُبعَثْ عامَّةً إلَّا هو خاصَّةً، فهو المَلِكُ والسَّيدُ، وكُلُّ رَسولٍ سواه فبُعِثَ إلى قَومٍ مَخصوصِينَ، فلم تَعُمَّ رِسالةُ أحَدٍ من الرُّسلِ سوى رِسالتِه ﷺ... وتَقدُّمُه في الآخِرةِ على الرُّسلِ وسِيادَتُه فمَنصوصٌ على ذلك في الصَّحيحِ عنه، فرُوحانيتُه ﷺ مَوجودةٌ ورُوحانيةُ كُلِّ نَبيٍّ ورَسولٍ، فكان الإمدادُ يَأتِي إليهم من تلك الرُّوحِ الطَّاهِرةِ بما يُظهِرونه به من الشَّرائعِ والعُلومِ... فإن قِيل: فقَولُه ﷺ: «لا تُفضِّلوني»[٣]. فالجَوابُ: نحن ما فَضَّلناه، بل اللهُ فَضَّله، فإن ذلك ليس لنا، وإن كان قد ورَدَ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[٤] ـ كما ذَكرَ الأنبياءُ عليهم السلام، فهو صَحيحٌ، فإنَّه قال: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ﴾، وهُداهم من اللهِ، وهو شَرعُه ﷺ، أي: الزَمْ شَرعَك الذي ظَهَرَ به نُوَّابُك من إقامةِ الدِّينِ: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾، فلم يَقلْ: «فبهم اقتَدِه»، وفي قَولِه: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾. تَنبيهٌ على أُحديةِ الشَّرائعِ، وقَولِه: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ وهو الدِّينُ، فهو مَأمورٌ باتِّباعِ الدِّينِ، فإنَّ الدِّينَ إنَّما هو من اللهِ لا من غَيرِه... وما أورَدنا هذه الأخبارَ والتَّنبيهاتِ إلَّا تَأنيسًا لمَن لا يَعرِفُ هذه المَرتبةَ من كَشفِه ولا أَطلَعَه اللهُ على ذلك من نَفسِه، وأمَّا أَهلُ اللهِ فهم على ما نحن عليه فيه، فقد قامَت لهم «شَواهِدُ التَّحقيقِ» على ذلك من عند رَبِّهم في نُفوسِهم، وإن

(١) انظر تقويم «تنزيه الشريعة» لمثل هذه الأحاديث، «مناقب»: ف ١.

(٢) بخاري: ك: ٣٦، ب: ١٠١، ك: ٤٦، ب: ٣١، مسلم: ك: ١، ح: (٢٤٢-٢٤٧).

(٣) بلفظ: «لا تخيروني»، بخاري، خصومات: ١، أنبياء: ٣١، سورة: ٧: ٢، مسلم، فضائل: ١٦٠، ولفظ: «لا تفضلوني»: ابن حنبل: ٣/ ٤١.

(٤) الأنعام: ٩.

كان يُتصوَّرُ على جَميع ما أورَدناه في ذلك احتِمالاتٌ كَثيرةٌ، فذلك راجِعٌ إلى ما تُعطِيه الألفاظُ من القُوَّةِ في أَصلِ وَضعِها، لا ما هو الأمرُ عليه في نَفسِه، عند أَهلِ الأذواقِ الذين يَأخُذونَ العِلمَ عن اللهِ كالخضرِ وأمثالِه، فإنَّ الإنسانَ يَنطِقُ بالكَلامِ يُريدُ به معنًى واحِدًا مثلًا من المَعانِي التي يَتضمَّنُها ذلك الكَلامُ، فإذا فُسِّر بغَيرِ مَقصودِ المُتكلِّمِ من تلك المَعانِي، فإنَّما فَسَّر المُفسِّرُ بَعضَ ما تُعطِيه قُوَّةُ اللَّفظِ وإن كان لم يُصِبْ مَقصودَ المُتكلِّمِ، ألا تَرَى الصَّحابةَ كيف شَقَّ عليهم قَولُه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾، فأُتِي به نكرةً، فقالوا: «وأيُّنا لم يَلبِسْ إيمانَه بظُلمٍ»[(١)]؟ فهؤلاء الصَّحابةُ وهم العَربُ الذين نَزَل القُرآنُ بلِسانِهم ما عَرَفوا مَقصودَ الحَقِّ من الآيةِ، والذي نظروه سائغٌ في الكَلِمةِ غَيرُ مَنكورٍ، فقال لهم النَّبيُّ ﷺ: «ليس الأمرُ كما ظَننتُم، وإنَّما أرادَ اللهُ بالظُّلمِ هنا ما قال لُقمانُ لابنِه وهو يَعِظُه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ۝١٣﴾[(٢)]، ولذلك تَتقوَّى التَّفاسيرُ بقَرائنِ الأَحوالِ، فإنَّها المُميِّزةُ للمَعانِي المَقصودةِ للمُتكلِّمِ، فكيف مَن عنده الكَشفُ الإلهيُّ والعِلمُ اللَّدُنيُّ الرَّبانيُّ.

فيَنبغِي للعاقِلِ المُنصِفِ أن يُسلِّمَ لهؤلاء القَومِ ما يُخبِرونَ به، فإن صَدَقوا في ذلك فذلك الظَّنُّ بهم، وأُنصِفوا بالتَّسليمِ؛ حيث لم يَرُدَّ المُسلِمُ ما هو حَقٌّ في نَفسِ الأمرِ، وإن لم يَصدُقوا لم يَضُرَّ المُسلِمَ، بل انتَفَعُوا حيث تَركوا الخَوضَ فيما ليس لهم فيه قَطعٌ، ورَدُّوا ذلك إلى اللهِ تعالى، فوَفَّوا الرُّبوبيةَ حَقَّها، إذا كان ما قاله أَولياءُ اللهِ مُمكِنًا، فالتَّسليمُ أولى بكُلِّ وَجهٍ»[(٣)].

---

(١) «زاد المسير»، لابن الجوزي: ٣/ ٧٧، «روح المعاني»: ٢/ ٥١٧، «الجامع لأحكام القرآن»: ٧/ ٣٠، «فتح القدير»: ٢/ ١٣٥، ابن كثير: ٢/ ١٥٢-١٥٣.

(٢) لقمان: ١٣، ومن هذا البحث: ١/ ٣٣٣-٣٦٠ .

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٣٤ -١٣٦، وانظر: ١/ ١٤٣-١٤٦، ١٥٢، ٣/ ١٤١-١٤٢، ١٤٥، ٦٧٦، ٤/ ٢٧٥، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٨ ب. وانظر من هذا البحث: ص١٨٧-٢٠٤، ٢٥٧-

وأَخيرًا يرَى ابنُ عربي صِنفًا آخَرَ أَقَلَّ من هؤلاء يَستمِدُّونَ منها إلى أن يُصبِحَ رَمزًا لها، وهم الكامِلونَ من بني الإنسانِ، أو الأَقطابُ بالتَّعبيرِ الصُّوفيِّ، وفي النَّصِّ التَّالي يُقرِّرُ لنا ابنُ عربي هذه النَّظريةَ، يَقولُ: «وأمَّا أَقطابُ الأُمَمِ المُكمَّلينَ في غَيرِ هذه الأُمَّةِ، ممَّن تَقدَّمَنا بالزَّمانِ، فجَماعةٌ ذُكِرت لي أَسماؤُهم باللِّسانِ العَربيِّ، لمَّا أُشهِدتُهم ورَأَيتُهم في حَضرةٍ بَرزخيَّةٍ وأنا بمَدينةِ «قُرطبةَ» في مَشهَدٍ مُقدَّسٍ، فكان منهم: المفرقُ، ومُداوِي الكُلومِ، والبَكَّاءُ، والمُرتفِعُ، والشَّفاءُ، والماحِقُ، والعاقِبُ، والنحورُ، وشُحر[1] الماءِ، وعُنصرُ الحَياةِ، والشَّريدُ، والرَّاجِعُ، والصَّانِعُ، والطَّيارُ، والسَّالمُ، والواسِعُ، والبَحرُ، والمُلصقُ، والهادِي، والمُصلِحُ، والباقِي، فهؤلاء المُكمَّلونَ الذين سُمُّوا لنا من آدمَ عَلَيهِ السَّلَامُ إلى زَمانِ محمدٍ ﷺ، وأمَّا القُطبُ الواحِدُ فهو رُوحُ محمدٍ ﷺ، وهو المُمَدُّ لجَميعِ الأنبياءِ والرُّسلِ سَلامُ اللهِ عليهم أَجمَعينَ، والأقطابِ من حينِ النَّشءِ الإنسانيِّ إلى يَومِ القِيامةِ.

قِيل له ﷺ: متى كُنتَ نَبيًّا؟ قال: «وآدَمُ بين الماءِ والطِّينِ». وكان اسمُه مُداوِيَ الكُلومِ، فإنَّه بجِراحاتِ الهَوَى خَبيرٌ، والرَّأيِ والدُّنيا والشَّيطانِ والنَّفسِ، بكُلِّ لِسانٍ نَبويٍّ أو رِساليٍّ أو لِسانِ الولايةِ... وقد أَخَذنا نحن عنه عُلومًا جَمَّةً بمَآخِذَ مُختلِفةٍ.

ولهذا الرُّوحِ المُحمَّديِّ مَظاهِرُ في العالمِ، أكمَلُ مَظهَرِه: في قُطبِ الزَّمانِ، وفي الإفرادِ، وفي خَتمِ الولايةِ المُحمَّديِّ وخَتمِ الولايةِ العامَّةِ... وسأذكُرُ فيما بعد هذا البابِ إن شاءَ اللهُ ما له من كَونِه مُداوِيَ الكُلومِ من الأَسرارِ، وما انتشَرَ عنه من العُلومِ، ثم ظهَرَ هذا السِّرُّ بعد ظُهورِ حالِ مُداوِي الكُلومِ في شَخصٍ آخَرَ

٢٨٨، والفقرة كلها مهمة: ١٩٨ إلى ٢٨٨، وخاصة بين ابن عربي والاتجاه الباطني.

(١) في الأصل: «شحروا»، والمثبت من «الفتوحات».

اسمُه المُستسلِمُ للقَضاءِ والقَدَرِ، ثم انتقَلَ الحُكمُ منه إلى مظهرِ الحَقِّ، ثم انتقَلَ من مظهرِ الحَقِّ إلى الهائجِ، ثم انتقَلَ من الهائجِ إلى شَخصٍ يُسمَّى واضِعَ الحِكَمِ، وأَظُنُّه لُقمانَ واللهُ أَعلَمُ، فإنَّه كان في زَمانِ داودَ، وما أنا منه على يَقينٍ، ثم انتقَلَ الحكمُ من الكاسِبِ إلى جامِعِ الحكمِ وما عَرَفتُ لمَن انتقَلَ الأمرُ بعدَه»[١].

وعلى هذا الضَّوءِ يَتحوَّلُ الانتِظارُ في قَولِه تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾. إلى انتِظارٍ صُوفيٍّ لأجلِ الفَتحِ، بل ويُصبِحُ جِبريلُ رَمزًا من رُموزِها[٢]، ويَعنِينا من الأُمورِ المُشارِ إليها عِلمُ الخَلقِ على الصُّورةِ، أي: خَلقِ العالمِ والإنسانِ رَمزًا للحَقائقِ الإلهيَّةِ، وعُلوم الوَجهِ الخاصِّ التي تُؤخَذُ عن محمدٍ ﷺ، ولعلَّ في هذا ما يُفسِّرُ اختِصاصَه بعُلومِ الوَجهِ الخاصِّ، على الرَّغمِ من كَونِها من أخَصِّ خَصائصِ عُلومِ التَّصوُّفِ الخارِجةِ عن نِطاقِ العَقلِ الأوَّلِ، والنَّفسِ الكُلِّيةِ أو الخارِجةِ عن «الأينِ الفَلكيِّ والحَصرِ الرُّوحانيِّ العَقليِّ»[٣]، على حَدِّ تَعبيرِه، كما هو الشَّأنُ في التَّيارِ الغُنُوصِيِّ الفَلسَفيِّ.

كذلك تُلقِي الفِكرةُ ضَوءًا على أربعِ قَضايا لابنِ عربي:

أُولاها: رُؤيةُ الحَقِّ أو تَصوُّرُه بالصُّورةِ المُحمَّديةِ، بمعنَى الجَمعِ الشامِلِ لكُلِّ الأَذواقِ النَّاتجةِ عن الشَّرائعِ؛ لأنَّ الحَقيقةَ المُحمَّديةَ جامِعةٌ كُلَّ وَجهٍ كما سبَقَ شَرحُه، مُتابِعًا في ذلك ابنَ قَسيٍّ، وإن كان قد وَصَلَ إلى عُلومِه بلا واسِطةٍ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥١-١٥٢، ١٥٣، ١٥٤-١٥٦، وعن المزيد من الأضواء على القضية وعلاقتها بالخضر انظر: «الفتوحات»: ١/ ١٨٥-١٨٧، ٣/ ١٤٢، ٣٣٦-٣٣٧، ٥١٩-٥٢١، ٤/ ١٢٨-١٢٩، «تنبيه الغبي»: ٩٠-٩٦، بالإضافة إلى ما ذكرناه في المقدمة عن تلقي الخرقة من الخضر.

(٢) كتاب «القربة»: ٧-٨، «الشجرة الكونية»: ١٣، «الفتوحات»: ١/ ٥٢٧، ٢/ ٢٥٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٤٠، ٣/ ٥١٩-٥٢٠.

لا بتَأثيرٍ من قِراءتِه لـ «خَلعِ النَّعلينِ» الذي رَوَاه عن ابنِ ابنِ قَسيٍّ[1].

والثَّانيةُ: إمكانُ العامِلِ من أُمَّةِ محمدٍ، أي بشَرعِه ولتَصديقِه بكُلِّ رَسولٍ ونَبيٍّ أن يُفتَحَ له من العُلومِ لكُلِّ ما يَقتَضيه وَحيُ كُلِّ نَبيٍّ أو شَرعُه؛ لأنَّه جامِعٌ له ومُهيمِنٌ عليه، وتلك أَحَدُ المَعانِي التي يُمكِنُ أَخذُها من رَمزيةِ اسمِ كِتابِه «القُرآنِ»[2]، وتلك خاصيَّةٌ من خَواصِّ هذه الأُمَّةِ.

والثَّالِثةُ: أن من خَواصِّها أيضًا أَخذَ المُحمَّديِّينَ مُباشَرةً من رَمزِها الأساسيِّ، أعنِي الشَّخصيةَ التَّارِيخيةَ، ومن ثَم يَأخُذونَ من هذه الرُّوحِ الأَصليةِ بلا واسِطةٍ، أمَّا اتِّباعُ الرُّسلِ الآخَرينَ فيَأخُذونَ بواسِطتِهم؛ لأنَّهم يَستمِدُّونَ منها كما سبَقَ القَولُ[3]، وقد نَبَعَ عن هذا عِدَّةُ تَأمُّلاتٍ دَقيقةٍ لابنِ عربي تُعتَبرُ إضافةً للعِلمِ والمُصطَلحِ الصُّوفيِّ، فلكُلِّ نَبيٍّ رُوحانيةٌ خاصَّةٌ وذَوقٌ خاصٌّ، وهذا أَمرٌ بَدهيٌّ، يُمكِنُ على أَساسِه القَولُ بأنَّ هذا الوَليَّ «مُوسويٌّ» أو «يُوسفيٌّ»... إلخ؛ ولذلك لا نرَى مُبرِّرًا لإنكارِ عفيفي حِكمةَ عَناوينِ «فُصوصِ الحِكَمِ»[4]، ويُمكِنُ أن يَكونَ ذلك داخِلَ المُحمَّديِّينَ، إذا صادَفَ أن فُتِحَ له بما يُوافِقُ شَرعَ نَبيٍّ من الأنبياءِ السَّابِقينَ قَرَّرَه شَرعُنا، وهذا هو معنَى القَولِ بأنَّ فُلانًا على قَلبِ أو قَدَمِ هذا النَّبيِّ؛ ولذلك يرَى ابنُ عربي أنَّه لا يُقالُ عن الوَليِّ: «محمَّديٌّ» إلَّا لأحَدِ رَجُلينِ: إمَّا شَخصٌ اختُصَّ بمِيراثِ عِلمٍ من حُكمٍ لم يَكُنْ في شَرعِ مَن قبلَه، فيُقالُ فيه: «مُحمَّديٌّ»، وإمَّا شَخصٌ جَمعَ المَقاماتِ، ثم خرَجَ عنها إلى

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٢٩، ٢٠٢-٢٠٤، وأحيانا يرمز لها بالأم الجامعة، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٦ أ-٢٨٧ أ، وانظر مقالة عفيفي عن خلع النعلين.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٤٨٢، ٣/ ٥٥، وعن حديث: «ضَرَب بيَدِه... فعَلِمتُ عن الأوَّلِينَ والآخِرينَ». الترمذي: سورة: ٣٨/ ٢-٤، أبو داود، طب: ٢أ، دارمي، رؤيا: ١٢، ابن حنبل: ١/ ٣٦٨، ٤/ ٦٦، ٨٨، ٥/ ١٩١، ٢٤٣، ٣٧٨.

(٣) «عنقاء مغرب»: ١-٥.

(٤) «الفصوص»: ٢/ ٢٤٣.

«لا مقام»، كأبي يَزيدَ وأَمثالِه، فهذا أيضًا يُقالُ فيه: «مُحمَّديٌّ»، وما عدا هذين الشَّخصينِ فيُنسَبُ إلى نَبيٍّ من الأنبياءِ[١].

والرَّابِعةُ: ما حَدَّثنا عنه ابنُ عربي من ارتِباطِه في بِدايةِ طَريقِه بذَوقٍ رُوحانيٍّ خاصٍّ بأحَدِ الأنبياءِ، وهو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنَّنا إذا فسَّرناه على هذا الضَّوءِ الاتِّباعيِّ، أي: الرُّوحانيَّةُ النَّاتِجةُ عن العَملِ، لم يَكُنْ هناك كَبيرُ ضَرَرٍ، ولم تَفجَأْنا تلك الدَّعوَى من ابنِ تَيميَّةَ الذي أَنكَرَ على ابنِ عربي دَعوَى تَنزُّلِ رُوحانيَّةِ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عليه[٢].

والآن لا بُدَّ لنا من هذا التَّساؤُلِ الأساسيِّ: هل انحَدَر ابنُ عربي عن فِكرةِ الاتِّباعِ الدِّينيةِ الضَّروريَّةِ إلى ما انحَدَرت إليه أَلوانُ الغُنُوصِ الأُخرَى، وخاصَّةً الغُنُوصَ الشِّيعيَّ الذي اتَّخذَها مِحورًا تَدورُ عليه أَنظِمتُه الفَلسفيَّةُ والاجتِماعيَّةُ عن طَريقِ فِكرةِ الوراثةِ؟ إن الجَوابَ على هذا بالنَّفيِ، على الرَّغمِ من إجماعِ نُقَّادِ ابنِ عربي[٣]، ولمَزيدٍ من الوُضوحِ نُركِّزُ حَديثَنا في النِّقاطِ التَّاليةِ:

(١) الحَقيقةُ المُحمَّديةُ ليست هي العَقلَ الأوَّلَ، بل هو وغَيرُه من سِلسلةِ الصُّدورِ رَمزٌ من رُموزِها، أي: أَنَّها رَمزٌ للعِلمِ الإلهيِّ، وهذا واضِحٌ من قَولِه بأنَّها البَحرُ المُحيطُ، الذي العَقلُ الأوَّلُ واللَّوحُ المَحفوظُ جُزءٌ منه، ومنه يَستمِدُّ الأَولياءُ[٤]. وعلى صِحَّةِ هذا الفَرضِ الذي ذهَبَ إليه عفيفي و«شِيدرُ»

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٣، «التجليات»: ٢٥٠، «الإسرى»: ١٥-١٨، ٢١، وفي هذا الكتاب يربط بين روحانيات الأنبياء والسماوات، اعتمادا على بعض أحاديث المعراج المختلف فيها بصورة أساسية، «الفتوحات»: ٣/ ١٣-١٧، ٤/ ٥٠-٥١، الرموز الأساسية: ٢٦٣.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٣٤١، ٤/ ١٧١، «الإسرى»: ١٥-١٨، «نقض المنطق»: ٦٩، وانظر المقدمة: ١-٢٣، ٤٣-٥٣، ومن هذا البحث: ص٤٣ -٥٠.

(٣) انظر الكثير من هذه الاتهامات فيما يلي، وفي الحديث عن نظرية الصدور، من باب الرمزية وال عالم: ص٢٧٩-٢٨٣، ٢٩٥-٣٠٤، ٣٤٣-٣٤٦.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٤.

وغَيرُهما، فلم يَنغمِسْ فيما انغَمَست فيه الرّواقيَّةُ والأَفلاطونيَّةُ المُحدَثةُ واليَهوديةُ والمَسيحيةُ وغَيرُها من نَزعةِ تأليهِ العَقلِ الأوَّلِ أو الكَلِمةِ أو المَسيحِ كمُصطَلحاتٍ مُترادِفةٍ لها نَفسُ الوَظائفِ، فهناك فَرقٌ هامٌّ بين التَّجلِّي عند ابنِ عربي والاتِّجاهِ العِرفانيِّ الرَّمزيِّ الإسلاميِّ وبين التَّجسُّدِ، كما أنَّه ليس الطَّريقَ الوَحيدَ إلى المَعرِفةِ كما شرَحَ لنا ابنُ عربي فيما سبَقَ. والحَقيقةُ المُحمَّديةُ في حَقيقتِها الأُولى، وفي شَخصيَّتِها التَّاريخيةِ كرَمزٍ لها، لها صِفةُ العُبوديَّةِ بكُلِّ وَجهٍ، هذا بالإضافةِ إلى عَدمِ خَلطِه بين العَقلِ والعالمِ كما وَقَعت في ذلك الرّواقيَّةُ، فقد جمَعَ بين الوَحدةِ والكَثرةِ، ولم يَلزَمِ الخَلطُ الوُجوديُّ بين الحَقِّ والعَقلِ والعالَمِ كما لَزِمت مَذاهِبُ الصُّدورِ التي لا تَقومُ على فِكرةِ التَّجلِّي في القَوابلِ الإمكانيَّةِ الثَّابتةِ بصُورةٍ عامَّةٍ وواضِحةٍ، وهذا ما فعَلَه ابنُ عربي في قَضايا تَجلِّي الحَقِّ، والعَقلِ الأوَّلِ، والرُّوحِ، ولذلك من أَجلِ فِكرةِ التَّجلِّي، امتازَ ابنُ عربي بجَعلِ الحَقِّ هو المَوروثَ[١]، بمعنَى أنَّه المُعلِّمُ المُتجلِّي في كُلِّ مُعلِّمٍ.

وقد عالَجنا ذلك في حِينِه[٢]، ونَكتفِي الآنَ بذِكرِ قَولِه: «فكان له ﷺ الكَشفُ الأتَمُّ... فكان عَبدًا صِرفًا لم تَكُنْ بذاتِه رَبَّانيةٌ على أحَدٍ، وهي التي أوجَبَت له السِّيادةَ، وهي الدَّليلُ على شَرفِه على الدَّوامِ»، وهي نَفسُ القاعِدةِ السَّابِقةِ في التَّوازِي بين الكَشفِ والتَّحقُّقِ بالعَينِ الثَّابِتةِ المَعدومةِ التي لا تَستحِقُّ شَيئًا، أي العُبوديَّةَ الذَّاتيَّةَ[٣]، وقَولُه: «قال من بابِ الإشارةِ لا التَّفسيرِ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢﴾، في أيِّ قَلبٍ يَكونُ ويَستقِرُّ، وعلى أيِّ قَلبٍ يَنزِلُ، ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٤﴾، ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾، فأضافَ التَّعليمَ إليه

(١) انظر المزيد من معاني الوراثة الحقيقة عند ابن عربي في «الفتوحات»: ٤/ ٣١٧.

(٢) انظر أفكار: المعرفة، والتجلي، والروح الإنسانية: ص١٥-٦٤،٦٥-٢١١،٨٤-٦٠٩،٢٣٧-٦١٠.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٤٧.

لا إلى غَيرِه، هذا كُلُّه من بابِ الغَيرةِ الإلهيَّةِ... وأرادَ من النَّاسِ أن يَعمَلُوا بما عَلَّمَهم اللهُ على لِسانِ نَبيِّه ﷺ، ويَسألُوا اللهَ في أَعمالِهم أن يَزيدَهم عِلمًا إلى عِلمِهم منه، فيَتولَّى تَعليمَ عِبادِه، فإنَّ اللهَ غَيُورٌ، فلا يَجِبُ أن يُسألَ غَيرُه» لأنَّ الحَقَّ هو المُتجلِّي في مَظاهِرِ المَسئولينَ، وهذا هو التَّجلِّي الأُفُقيُّ لا الرَّأسيُّ[١].

(٢) وإذا كان هناك وُجوهُ تَشابُهٍ بين القُطبِ وبين الإمامِ، من ناحِيةِ الوَظائفِ العِرفانيَّةِ وتَعلُّقِها بالنُّورِ المُحمَّديِّ، فإنَّ الوِراثةَ لا تَعنِي عند ابنِ عربي إلغاءَ الفَرديةِ ومَسئوليتِها، فإنَّ الوِراثةَ الحَقيقةَ الكامِلةَ عنده تَعنِي وِراثةَ القَولِ والعَملِ لا الحالَ فحسب، ذلك الحالُ الذي يَنقلُ العِلمَ أو يُورِثُه مع النُّورِ الإلهيِّ السَّارِي في عليٍّ والأئمَّةِ من بَعدِه، فقد أَسَرَّ النَّبيُّ العِلمَ كُلَّه إلى عليٍّ أَمانةً يُؤدِّيها إلى كُلِّ إمامٍ[٢]، ويَعنِي هذا أنَّه لا يَأتِي بشَرعٍ بل يَعمَلُ حتَّى يَصِلَ إلى مَرحلةِ الذَّوقِ، أنَّه ما زالَ مُلتزِمًا لا يَأتِي بشَرعٍ جَديدٍ، وهذا ما يُفرِّقُه عن الوِراثةِ النَّقليَّةِ والاجتِهادِ في المَنقولِ عند عُلَماءِ الظَّاهِرِ أيضًا، يَقولُ: «... لا وارِثَ إلَّا مَن كَمُلَ له الاتِّباعُ في القَولِ والعَملِ والحالِ»[٣]، وعن وِراثةِ القَولِ يَقولُ: «فالوارِثُ الكامِلُ من الأولياءِ منَّا مَنِ انقَطَع إلى اللهِ بشَريعةِ رَسولِ اللهِ ﷺ إلى أن فتَحَ اللهُ له في قَلبِه فَهمَ ما أَنزَلَ اللهُ ﷻ على نَبيِّه ورَسولِه ﷺ بتَجَلٍّ إلهيٍّ في باطِنِه، فرَزَقه الفَهمَ في كِتابِه ﷻ»[٤].

ويَقولُ عن وِراثةِ الأَفعالِ: «وأمَّا وَرثةُ الأفعالِ فهم الذين اتَّبَعُوا رَسولَ

---

(١) «مواقع النجوم»: ١١١، «أيام الشأن»: ٢، «كتاب الياء»: ١٩- ٢١، «الفتوحات»: ١/ ١٣٧، ٥٧٦، ٥٨٢، ٦٦١، ٢/ ١٢٧، ٤/ ١٢٨-١٢٩.

(٢) الأصول من «الكافي»: ١/ ٢٢٢، ٣٨٦، «اعتقاد المحلي»: ورقة ٧ أ، وانظر «الحقائق الخفية»: ١٠٣، تعليق عفيفي على «الفصوص»: ٢/ ٢٤٤.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٨.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٥١، ٣/ ٤١٣-٤١٤، «مشاهد الأسرار القدسية»: ورقة ١٦٠ ب.

اللهِ ﷺ في كُلِّ فِعلٍ كان عليه وهَيئةٍ ممَّا أُبيحَ لنا اتِّباعُه، حتَّى في عَددِ نِكاحِه وفي أَكلِه وشُربِه، وجَميعِ ما يُنسَبُ إليه من الأَفعالِ التي أَقامَه له فيها من أَورادٍ وتَسبيحٍ وصَلاةٍ، لا يَنقُصُ من ذلك»[١].

وعن وِراثةِ الحالِ يَقولُ: «وأمَّا وِراثةُ الأَحوالِ فهو ذَوقُ ما كان يَجِدُه في نَفسِه في مِثلِ الوَحيِ بالمَلكِ، فيَجِدُ الوارِثُ ذلك في اللّمةِ المَلَكيةِ من المَلَكِ الذي يُسدِّدُه، ومن الوَجهِ الخاصِّ الإلهيِّ بارتِفاعِ الوَسائطِ، وأن يَكونَ الحَقُّ عَينَ قَولِه، وأن يقر أن القُرآنَ مُنزِلُه عليه، وذلك مَبنِيٌّ عند ابنِ عربي على حَقائقَ هامَّةٍ وأَساسيَّةٍ، هي: التَّوازِي بين العَملِ ونَتيجتِه من الكَشفِ والعِلمِ الباطِنِ».

ومن هنا نَستطِيعُ أن نَفهَمَ قَولَه: «إن كَراماتِ الأَعضاءِ إرثٌ». و«عَدمُ الخَلطِ بين النُّبوَّةِ والوِلايةِ سواءٌ في الذَّوقِ أو في الدَّوامِ والانقِطاعِ، والتَّمييزُ الحاسِمُ بين عَينِ الحَقِّ وعَينِ الخَلقِ، وذلك على خِلافِ الاتِّجاهِ الباطِنيِّ الشِّيعيِّ الذي وحَّدَ بين هذا النُّورِ المُتسلسِلِ وانحَدَر إلى وَهدةِ الحُلولِ»[٢].

(٣) وابنُ عربي بصَراحةٍ تامَّةٍ يَضَعُ الأهميَّةَ في الاتِّجاهِ المُضادِّ للاتِّجاهِ الشِّيعيِّ الباطِنيِّ في قَضيةِ النَّسبِ، فيَراه بالدِّينِ لا بمُجرَّدِ الوِراثةِ المَعروفةِ، أي: إنَّه على حَدِّ تَعبيرِ «شيدر» يَفُكُّ الارتِباطَ العَينيَّ بين الإنسانِ الكامِلِ والنَّبيِّ، وإن كان لم يَستفِدْ بهذه المُلاحَظةِ إلى النِّهايةِ، فظَلَّ على رَبطِه بين الغُنُوصِ المانويِّ والغُنُوصِ الشِّيعيِّ وابنِ عربي، أعنِي الغُنُوصَ الخاصَّ بالكَلِمةِ أو الرُّوحِ المُحمَّديِّ أو الإنسانِ الكامِلِ[٣]، يَقولُ ابنُ عربي: «النَّسبُ الصَّحيحُ بالدِّينِ لا بالطِّينِ»[٤].

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٤١٤، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٣ أ ب.

(٢) «مواقع النجوم»: ٥٧-٥٩، وانظر فيما يلي المقارنة بين النبوة والرسالة والولاية ص١٩٨.

(٣) «الإنسان الكامل»: ٤٨-٤٩.

(٤) «الشواهد»: ورقة ٦٠ أ.

ويَقولُ: «... فما يَدرِي أحَدٌ ما لأهلِ المَودَّةِ في قَرابةِ رَسولِ الله ﷺ من الأجرِ إلَّا اللهُ، ولكن أَهل القُربَى منهم، ولهذا جاءَ بالقُربَى ولم يَجِئْ بالقَرابةِ... فوَدِدنا من قَرابتِه ﷺ القُربَى منهم، وهم المُؤمِنونَ»[١]، ويَقولُ: «فلولا قَرابةُ الدِّينِ ما وَرِث قَرابةُ الطِّينِ شَيئًا...».

ولهذا أشارَ شَيخُنا أبو العبَّاسِ إشارةً بَديعةً في هذا المعنَى، وذلك: أنِّي دَخَلتُ عليه يَومًا فقلتُ: «الأَقرَبونَ أولى بالمَعروفِ» فقال: إلى اللهِ سبحانه وتعالى، قال اللهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٢]، فالحَقُّ عند ابنِ عربي هو القَريبُ الأَقرَبُ، لكَونِه سَببًا في وُجودِ المُمكِناتِ أو ظُهورِ الكائناتِ في مِرآةِ الوُجودِ المَعنويِّ على هَيئةِ رُموزٍ، وهو مُميِّزٌ آخَرُ له عن الفِكرةِ الشِّيعيةِ يَتلاءَمُ مع مَذهبِه الرَّمزيِّ[٣]، ولهذا يُفرِّقُ ابنُ عربي بين مَن يَكونُ له مَرتبةُ الوِراثةِ من أَهلِ البَيتِ، بالمعنَى الذَّوقيِّ أو الاجتِهاديِّ الصُّوفيِّ، وبين مَن لا يَكونُ له ذلك، فهو أَمرٌ اتِّفاقيٌّ، كما بَيَّنَّا آنِفًا[٤].

(٤) وقد انعَكَست هذه الحَقيقةُ، وهو دَليلٌ على أَصالتِها عند ابنِ عربي، على مَوقِفِه من تَقريرِ الخِلافةِ في غَيرِ أَهلِ البَيتِ، وتَقديرِ الصَّحابةِ على وَجهِ العُمومِ واعتِبارِهم مُغتصِبينَ، ولم يَربِطْ بين الخَليفةِ بالمعنَى السِّياسيِّ والمعنَى الصُّوفيِّ، فقد يَكونُ القُطبُ أو الخَليفةُ بَعيدًا عن هذا المَنصِبِ الذي نعَى ابنُ عربي على الشِّيعةِ تَشبُّثَهم به.

وبهذا يَكونُ ابنُ عربي قد وَقَف مَوقِفَ أَهلِ السُّنةِ من حُبِّ أَهلِ البَيتِ وعَدمِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٨-١٦٩، وابن تيمية يرى أن كل ما جاء من أحاديث عن النور المحمدي من جنس الموضوعات، «مجموع الرسائل»: ١١-١٢، ٧١-٧٦.

(٢) «الأمر المحكم»: ورقة ١١٢ ب، «الفتوحات»: ٣/ ٥٣٢.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٧٢ -٢٧٣.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٥٤٤ -٥٤٦.

غَمطِ الآخَرينَ حَقَّهم، وتَعديلِ الصَّحابةِ كُلِّهم، فهم حُرَّاسُ السُّنةِ ونَقَلةُ الدِّينِ عندَهم، فلم يُغلِقْ على نَفسِه البابَ، كما أَغلَقَ التَّشيُّعُ، وأَخَذَ السُّنةَ عن جَميعِ الصَّحابةِ فانتفَعَ بها، يَقولُ: «إيَّاكَ والخَوضَ فيما شجَرَ بين الصَّحابةِ! ولتُحِبَّهم كُلَّهم عن آخِرِهم، ولا سَبيلَ إلى تَجريحِ واحِدٍ منهم، فعنهم نَأخُذُ الدِّينَ الذي نَعبُدُ اللهَ به، وعامِلْهم بالعَدالةِ في الأخذِ عنهم، ولا تَتَّهِمْهم فهم خَيرُ القُرونِ».

ويَقولُ بعد أن يُحِلَّ أبا بَكرٍ في أَرفعِ المَقاماتِ المَلامتيةِ: «فأمَّا مَن كَرِه إمامَتَه من الصَّحابةِ رضي الله عنهم، فما كان عن هوَى نَفسٍ، «غايَتُهم من ذلك على طَريقِ حُسنِ الظَّنِّ بالجَماعةِ، ولكن لشُبهةٍ قامَت عندَهم، رأَى مَن رأَى ذلك أنَّه أَحَقُّ بها منه في رَأيِه، وما أَعطَته شُبهَتُه لا في عِلمِ اللهِ، فإنَّ اللهَ قد سبَقَ عِلمُه بأن يَجعَلَه خَليفةً في الأرضِ، وكذلك عمرُ وعثمانُ وعليٌّ والحَسنُ... وفَضلُ بَعضِهم على بَعضٍ مَصروفٌ إلى اللهِ»[1].

ويَقولُ «... وَلَّى اللهُ التَّحكُّمَ في العالمِ مَن أَسعَدَه اللهُ به، ومَن أَشقاه من المُؤمِنينَ...»[2]، ولذلك لم يَكُنْ عَجيبًا أن يَرفُضَ خُرافاتِ بَعضِ غُلاةِ الشِّيعةِ: مِن خَطأِ جِبريلَ تِجاهَ عليٍّ وإعطاءِ الرِّسالةِ محمدًا ﷺ، والتَّجرُّؤِ على الحَقِّ، فهذا كان من مَكرِ الشَّيطانِ بهم إذ اندَفَعُوا من أَصلٍ صَحيحٍ وهو حُبُّ آلِ البَيتِ»[3].

(٥) هذا بالإضافةِ إلى ما ذَكَرناه من تَركِ التَّفسيرِ الرَّمزيِّ مَفتوحًا أمامَ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٦، ٢/ ٢٨٧، ٤/ ٢٩٨-٢٩٩، ٥٩٦، وقارن مهاجمة السنهوتي لفكرة الحقيقة المحمدية عند الشيعة والصوفية في عقائد الإمامية الاثني عشرية: ٢٤٣-٢٨٦.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٠٨، وانظر في ذمه للروافض والقضية عموما: ١/ ٢٨٢، ٧٠٦ -٧٠٧، ٢/ ١١٠، ٢٨٧، ٣/ ١٩٩، ٤/ ٢٧٦، ٤٥٢، ٤٨٤، ٤٨٩-٤٩٠، ٥٠١، ٥٠٣، ٥٥٣، «التجليات»: ٥٤٥، حزب الفتح، «الشجرة الكونية»: ورقة ١١٩ ب-١٢٠ أ.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٢، ٤/ ٥٠٧-٥١٠، وهي عرض لبعض وصايا علي ليس فيها من التشيع قليل ولا كثير، وقارن: «اعتقادات الصدوق»: ورقة ٦١ ب، «تفسير القمي»: ٣٣٦، «مقالات الأشعري»: ١/ ١٣٤، «عقائد الإمامية الاثني عشرية وأصولها»: ٤٥-١١٨، ١٥٧، عن مفهوم السنة وطرق نقلها عند الشيعة، وانظر «تاريخ الفلسفة»، لكوربان: ٦٨.

مَن هو أَهلٌ له، بخِلافِ الشِّيعةِ الذين يَقولُونَ بقَيُّوميةِ الإمامِ على الكِتابِ، فهو والقُرآنُ أَخَوانِ[١].

(٦) كذلك يَنطبِقُ عليهم ما ذَكَرناه عن أَلوانِ الغُنُوصِ من نَزعةٍ إلى التَّأليهِ، يَتجلَّى في الأئمَّةِ كما ذَكَرنا عند الحَديثِ عن العَقلِ الأوَّلِ، وعند الحَديثِ عن نَزَعاتِ الحُلولِ والاتِّحادِ المُختلِفةِ.

(٧) وضِيقُ المَجالِ المَعرِفيِّ الذي يُركِّزُ في سِلسلةٍ رَأسيَّةٍ تَبدَأُ من العُقولِ العَشرةِ، حتَّى تَنتهِيَ إلى «الشَّخصِ الفاضِلِ الشَّريفِ الكامِلِ»[٢]، بخِلافِ ابنِ عربي الذي قَدَّمَ لنا مَصادِرَ مُتعدِّدةً للعِرفانِ، ومن ثَم أيضًا لا يَكونُ ابنُ عربي مُوافِقًا على قاعِدتِهم المَشهورةِ في القَولِ «بالتَّعليمِ» عن الأئمَّةِ وإبطالِ العَقلِ، وخاصَّةً إذا أَضَفنا إلى ذلك تَقديرَه للعَقلِ في حُدودٍ مُعيَّنةٍ، ومن جِهةِ القَبولِ فيه.

(٨) ولكنَّ الأهَمَّ من ذلك كُلِّه أن التَّركيزَ في الاتِّجاهِ الشِّيعيِّ في مَوقِفٍ من الحَقيقةِ المُحمَّديةِ المَوروثةِ لم يَكُنْ مُطلقًا نَوعًا من التَّقديرِ المُغالى فيه، كما يُمكِنُ أن يُقالَ عند الصُّوفيَّةِ، بل كان مُجرَّدَ سِتارٍ تَختفِي وَراءَه نَزعةٌ هَدامةٌ، فالتَّركيزُ يَنتقِلُ إلى عليٍّ على وَجهِ العُمومِ، ومحمدِ بنِ إسماعيلَ عند الإسماعيليَّةِ على وَجهِ الخُصوصِ، وهي أَبرَزُ اتِّهامٍ وُجِّه إلى ابنِ عربي، ونحن لا نُنكِرُ أنَّه كان هناك امتِيازٌ لأهلِ البَيتِ وقَولٌ بالوِراثةِ الرُّوحيَّةِ عند ابنِ عربي، وفي التَّصوُّفِ على وَجهِ العُمومِ، ولكنَّ هذا كُلَّه كان مَحكومًا، كما رَأَينا، بضَوابِطَ وأَفكارٍ أَساسيَّةٍ تَرُدُّه دائمًا إلى المُحيطِ الإسلاميِّ، ولذلك نُحاوِلُ الآن أن نُجيبَ على أَخطَرِ سُؤالٍ يَتعَلَّقُ بالوِراثةِ الرُّوحيَّةِ، وهو: هل أدَّت عند ابنِ عربي كما أدَّت بالشِّيعةِ والتَّيارِ الغُنُوصِيِّ الفَلسَفيِّ العامِّ إلى القَولِ باكتِسابِ النُّبوَّةِ وبَقائِها، وما

(١) «البيان في تفسير القرآن»، للسيد أبي القاسم الخوئي: ١/ ١٨٤.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٠٣-١٠٥، وانظر: ٨٨-٨٩، ١٦٠-١٦١، ١٧٤، «فضائح الباطنية»: ١٧، ٤٠- ٤٢.

يَلزَمُ عن ذلك من قَضايا فَرعيةٍ؟

إنَّنا سنُحاوِلُ أن نُجيبَ على هذا السُّؤالِ فيما يلي، لعلَّنا نُضيفُ عِدَّةَ نِقاطٍ أُخرَى إلى ما سبَقَ من أَوجُهِ الانفِكاكِ بين نَظريةِ الولايةِ والإمامةِ، وإلى أَوجُهِ الخِلافِ بين نَظريةِ المَعرِفةِ في التَّيارِ الغُنُوصِيِّ الإسلاميِّ عامَّةً، بما فيه التَّشيُّعُ، وبين نَظريةِ ابنِ عربي.

١٤- بين الولايةِ والنُّبوَّةِ والرِّسالةِ:

استخدَمَ ابنُ عربي عِدَّةَ رُموزٍ لبَيانِ العَلاقةِ بين الولايةِ والنُّبوَّةِ والرِّسالةِ: الدَّوائرَ المُتداخِلةَ، الأولى دَائرةُ الولايا المُحيطةَ ثم دائرةُ النُّبوَّةِ، ثم دائرةُ الرِّسالةِ(١)، ورَمزُ اتِّقادِ الفَتائلِ من المشعلِ لوراثةِ الولايةِ من سِراجِ النُّبوَّةِ(٢)، ورَمزُ الحائطِ المَكنونِ من لَبِناتِ الذَّهبِ والفِضَّةِ، تَرمُزُ فيه الفِضةُ للولايةِ، ويَرمُزُ الذَّهبُ للنُّبوَّةِ(٣).

وقد أَثارَت هذه الرُّموزُ مَجموعةً من أَخطَرِ الاتِّهاماتِ التي وُجِّهت إلى ابنِ عربي، ومنها القَولُ بعَدمِ خَتمِ النُّبوَّةِ، واستِمرارِ الوَحيِ(٤)، ونُزولِ القُرآنِ المُتجدِّدِ(٥)، وبَقاءِ الرِّسالةِ على أساسِ فِكرةِ الاجتِهادِ الشِّيعيِّ(٦)، وتَكفيرِه بعُمومِها وإِمكانِ اكتِسابِها(٧)، وتَفضيلِ الولايةِ على النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وخاصَّةً حين

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٣-١٧، وانظر الحديث عن عمومها وخصوصها فيما يلي.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥١-٥٢.

(٣) «نعمة الذريعة»: ورقة ٤ أ.

(٤) «كشف الغطا»، لابن الأهدل: ١٩٠، «الفلسفة الصوفية»، لعبد القادر محمود: ٥١٤، وانظر مقارنة بابن سبعين: ٥٤٧.

(٥) «كشف الغطا»: ١٩٤، وانظر: ١٨٨.

(٦) «الفكر الشيعي»: ١٣١، «الصلة بين التشيع والتصوف»: ٢/ ٩٤-٩٥، ٢١٦-٢١٧، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ١٩٨-٢١١.

(٧) «تنبيه الغبي»: ٢٧-٢٨.

يُفضِّلُ خَتمَ الولايةِ على الجَميعِ، وتَفضيلِ نَفسِه حين يَشطَحُ فيَرَى أنَّه هذا الخَتمُ، وتَفضيلِ النَّفسِ الفَلسَفيَّةِ على النَّبويَّةِ، وأَخذِ النُّبوَّةِ عن العَقلِ الفَعَّالِ[١] - وأَخيرًا إقامةِ بِناءِ الولايةِ إلى جانِبِ بِناءِ النُّبوَّةِ كما أَقامَت الشِّيعةُ الباطِنيةُ نِظامَ الإمامةِ[٢].

وتَيسيرًا لعِلاجِ هذه القَضيةِ المُعقَّدةِ التي شَغَلت حيِّزًا كَبيرًا من التاريخِ والفِكرِ الإسلاميينِ، نَتحدَّثُ عنها على ضَوءِ ابنِ عربي من هذه الفصوصِ الأساسيَّةِ: من حيث الدَّوامُ والانقِطاعُ، والاكتِسابُ والاختِصاصُ، والمُفاضَلةُ، ثم المُقارَنةُ العامَّةُ بين هَيكلِ التَّنظيمينِ الصُّوفيِّ والإسماعيليِّ ووَظائفِهما:

١) الدَّوامُ والانقِطاعُ عند الإسماعيليَّةِ:

ونَوَدُّ في البِدايةِ أن نُشيرَ إلى مَوقِفِ الاتِّجاهِ الإسماعيليِّ، مُتجاوِزينَ ما أَشَرنا إليه سابِقًا عن تَفصيلاتِ القَضيةِ منذ ظُهورِ ادِّعاءاتِ النُّبوَّةِ في عَصرٍ مُبكِّرٍ إلى تيَّاراتِ الغُلُوِّ الغُنُوصِيِّ المُتفلسِفةِ؛ لأنَّ الإسماعيليَّةَ كما ذَكَرنا من قبلُ أَهَمُّ اتِّهامٍ وُجِّهَ إلى ابنِ عربي، بالإضافةِ إلى أن الإسماعيليَّةَ مُمثِّلٌ مُمتازٌ لهذه التَّياراتِ الغُنُوصِيةِ المُتفلسِفةِ، وأَقوَى رَمزٍ لها.

وهَمُّنا هنا أن نَحسِمَ قَضيةً طالَما أثارَت كَثيرًا من النِّزاعِ، بل وكَثيرًا من أَلوانِ الخِداعِ، وهي قَولُهم ببَقاءِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وخاصَّةً لدى «كوربان» مُدافِعِهم الأكبَرِ في العَصرِ الحَديثِ، الذي يَدَّعِي أن «دَورَ النُّبوَّةِ مُقفَلٌ»[٣]، عند الشِّيعةِ بقِسمَيها الأساسيَّينِ: الإمامي الاثني عشري، والإسماعيليِّ السَّبعيِّ، وإذا اتَّهَمنا

---

(١) «الفلسفة الإسلامية»: ٦٩-٧٠، ١٦٠، ١٦٤-١٦٦.

(٢) «فضائح الباطنية»: ١٥-١٦، ٤٠-٤٢، وابن تيمية يرى أن كل ما ورد من جنس الموضوعات، «مجموع الرسائل والمسائل»: ٤/ ١١-١٢، ٧١-٧٢.

(٣) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لكوربان: ٦٩-٧٠، ١٦٠، ١٦٤-١٦٦، وانظر قول بلاثيوس: «إن الخضر أرقى روحيًّا من الأنبياء»: ١٣١، وهو قول الرافضة عند ابن الأهدل والجهمية، والنصارى عند ابن تيمية، «كشف الغطا»: ٢٤٧، «الفرقان»: ١٤٢ وما بعدها.

مَصادِرَ أَهلِ السُّنةِ، وهي صَحيحةٌ حتَّى الآن من وِجهةِ نَظرِنا[١]، فإن لدَينا الآن من النُّصوصِ ما يُصرِّحُ بهذا، على الرَّغمِ من لُجوئِهم في مُعظَمِ الأحيانِ إلى مَنهجِ المُخادَعةِ.

وتَتلخَّصُ مُحاوَلاتُ الخِداعِ في مَداخِلَ ثَلاثةٍ:

تَقسيمِ الحَياةِ الرُّوحيةِ من نُبوَّةٍ وولايةٍ إلى أَدوارٍ، وتَدخُّلِ بَعضِ الشَّخصياتِ التي لا صِلةَ لها بالنُّبوَّةِ في استِكمالِ وَحيِ النُّبوَّةِ، ومن ثَم تَضعُفُ وتَستهينُ بدَورِ النَّبيِّ، ومحمدٍ ﷺ خاصَّةً، في الوَحيِ والارتِقاءِ من ذلك إلى تَفضيلِ بَعضِ الشَّخصياتِ عليه، ولو كانت جاهِليةً، كمُبرِّرٍ لتَفضيلِ الإمامِ عليه في النِّهايةِ، ولو كان إمامًا مُعيَّنًا، وهو الأمرُ الذي يَضَعُ تَساؤُلًا جادًّا عن أَصالةِ فِكرةِ الحَقيقةِ المُحمَّديةِ عندَهم، فيما عدا القَدرَ البَسيطَ الذي يَتفِقونَ فيه مع أَهلِ السُّنةِ والصُّوفيةِ: «حَديثَ جابرٍ»[٢].

وفي النَّصِّ التَّالي من «الأنوارِ اللَّطيفةِ لذَوي الصُّورِ المُنيرةِ الشَّريفةِ» للحارِثيِّ: نرَى محمدًا ﷺ مُجرَّدَ «ناطِقٍ سادِسٍ»، يَبُثُّ ما يَخُصُّه من الدَّعوَى، وهي «الظَّاهِرةُ» لأنَّ الباطِنةَ لعليٍّ، ثم بزَواجِ فاطِمةَ من عليٍّ تَجتمِعُ «الظَّاهِرةُ والباطِنةُ»، وتُسلَّمُ رُتبةُ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ إلى الحَسنِ والوِصايةُ والإمامةُ إلى الحُسينِ، مع التَّفضيلِ الواضِحِ للحُسينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كما نَجِدُ سِفارةَ أبي طالِبٍ، وعبدِ المُطَّلِبِ بالوَحيِ، يَقولُ مع قَدرٍ من الخِداعِ ضَروريٍّ: «... ولمَّا قامَ النَّاطِقُ السَّادِسُ الذي هو محمدٌ ﷺ بالأمرِ، وأَعلَنَ بالشَّهادَتينِ، وأَقامَ دَعوتَه

---

(١) «فضائح الباطنية»: ١٥-١٦، ٤٠-٤٢، «الفكر الشيعي»: ٩٧، ٢٠٧، «الفلسفة الصوفية»: ٥٤٧، ٥٥١، «الصلة بين التشيع والتصوف»: ٣٧٦ -٣٨٠.

(٢) انظر فيما يلي: ٦٢٣-٦٢٩، وانظر «تفسير القمي» لـ ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١﴾: ٤٧٤-٧٣١، وهو من الإمامية، و«أوائل المقالات»، لابن النعمان: ٤٥.

الظَّاهِرةَ دون الباطِنةِ، أَسلَمَ مَن أَسلَمَ وجاهَدَ معه مَن جاهَدَ، وقامُوا بالفَرائضِ التي افترَضَها اللهُ عليهم، وهي الدَّعائمُ السَّبعُ والسُّننُ التي سَنَّها، وصَدَقُوا في مُوالاتِه ومُوالاةِ ابنِ عَمِّه ظاهِرًا، وأَسلَمُوا وسَلَّموا طاعةً له، وفَعَلُوا الأَفعالَ الصَّالحةَ، وتَجوهَرت نُفوسُهم وابتنت صُدورُهم، وأَشرَقَت ذَواتُهم وانتقَلَ منهم مَن انتقَلَ على ذلك، أوجَبَ وَعدُ اللهِ أن يَكونَ مَعادُهم إلى هَيكلٍ نُورانيٍّ ومَقامٍ شَريفٍ إلهيٍّ، فكان هؤلاء المُنتقِلونَ إلى هذا الهَيكلِ «فاطمةَ» (عه) على ما سبَقَ به القَولُ من الهَياكلِ النُّورانيةِ والنَّواميسِ الطَّبيعيةِ[١]، فلمَّا كَمُلت زَوَّجها أبوها أَميرَ المُؤمِنينَ (ض) بأَمرِ اللهِ تعالى ووَحيِه: فتَمَّ التَّمامُ، واتَّسَقَ النِّظامُ وازدَوَجَ الإيمانُ والإسلامُ، وجَرَت الدَّعوةُ الظَّاهِرةُ على حالَتِها والدَّعوةُ الباطِنةُ في ضِمنِها واستِمرارِها إلى أن استخرَجَ الظَّاهِرةَ الحَسن (عه)، ومن الدَّعوةِ الباطِنةِ الحُسين (عه).

وكانت الدَّعوةُ الظَّاهِرةُ قسطَ النَّاطِقِ، والدَّعوةُ الباطِنةُ قسطَ الوَصيِّ إلى أن وفَّى النَّاطِقُ خِدمتَه، وسَلَّم إلى وَلدِه الحَسنِ رُتبةَ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وجعَلَها مُستودَعةً له عند أَميرِ المُؤمِنينَ، إذ كان ذلك قسطَ الحَسنِ (عه).

وانتقَلَ النَّاطِقُ (ص)، وقامَ أَميرُ المُؤمِنينَ مَقامَه بالرُّتبِ الأربعِ؛ «النُّبوَّةِ والرِّسالةِ والوِصايا والإمامةِ» إلى أَوان نقلته، وسَلَّمَ إلى وَلدِه الحَسنِ رُتبةَ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وإلى وَلدِه الحُسينِ رُتبةَ الوِصايةِ والإمامةِ، وانتقَلَ إلى دارِ كَرامةِ اللهِ تعالى.

وقامَ الحَسنُ بما وجَبَ له به القِيامُ، إلى أن انتقَلَ بعد أن سَلَّمَ إلى أَخيه الحُسينِ (عه) رُتبةَ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، فصارَت الأربَعُ عند الحُسينِ (عه) غيرَ خارِجةٍ عنه، ولا من ذُرِّيتِه، حتَّى تَسلَّمَ جَميعَ ذلك قائمُ القِيامةِ (عه) «محمدُ

(١) من الواضح استعارة التعبير اليهودي والمسيحي، وانظر من بحثنا: ١/ ١٦٢-١٧٢.

بنُ إسماعيلَ»، ويَصيرُ جَميعُ المَقاماتِ الكائنةِ في أُفُقِ العاشِرِ هَيكلَه النُّورانيَّ، ونَفسُه رُوحًا لذلك الهَيكلِ، كما سبَقَ القَولُ آنِفًا «أي: تَفضيلُه على الجَميعِ»، وناطِقُ الدَّورةِ الذي هو محمدٌ ﷺ رَأسَه، ولذلك قال سَيِّدُنا حميدُ الدِّينِ في راحةِ العَقلِ «بصُورةٍ رَمزيةٍ»: «يشرق شمس دارِ الإبداعِ وقَمرُ الانبعاثِ إلى الوَصيِّ».

ثم إن سائرَ الأئمَّةِ من والِدَيهما وعبدِ المُطَّلبِ وأبي طالبٍ وعبدِ اللهِ وفاطمةَ (عه) سائرُ أَعضاءِ ذلك الهَيكلِ، لأنَّ عبدَ المُطلِبِ وابنَيه أبا طالِبٍ وعبدَ اللهِ بَقُوا في ضِمنِ العَقلِ العاشِرِ، ولم يَصيروا في أيِّ الهَيكَلَينِ اللَّذينِ هما محمدٌ ﷺ وعليٌّ (عه)، ليَكونُوا سُفراءَ بين العَقلِ العاشِرِ وبين محمدٍ ﷺ وعليٍّ (عه)، كما سبَقَ به القَولُ وكانُوا في جُملةِ المُبجَّلِينَ في يَومِ بَدرٍ وغَيرِه في نُصرةِ النَّاطِقِ...»[١].

ثم يَقولُ مُصرِّحًا بأنَّ محمدَ بنَ إسماعيلَ خاتمُ الرُّسلِ: وانساقَ الأمرُ بعد مَولانا الحُسينِ (عه) كذلك في باقِي الأئمَّةِ، إلى أن انتَهَى الأمرُ إلى مَولانا محمدِ بنِ إسماعيلَ، فكان محمدُ بنُ إسماعيلَ ختمَ الدَّورِ وخاتَمَ الرُّسلِ، المُنتهيةَ إليه غايَةُ الشَّرائعِ المَختومةِ به، فإنَّك إذا عَدَدت محمدًا ووَصيَّه ومُتمِّمي دَورةِ السِّتةِ كان سابِعُهم ناطِقًا، وهو محمدُ بنُ إسماعيلَ، «والنَّاطِقُ هو المُصطَلحُ المُطلَقُ على النَّبيِّ في مُقابِلِ الإمامِ والوَصيِّ».

وبقِيامِ تَمامِ دَورِ السترِ «الرَّمزِ»، واعتِقادِ دَورِ الكَشفِ، ونَسخِ شَريعةِ الرَّسولِ السَّادِسِ، وهو المَرموزُ إليه بالصَّومِ، فهو مَمثولُ شَهرِ رَمضانَ؛ لأنَّه التَّاسِعُ من جَدِّه الرَّسولِ ﷺ، ورَمضانَ التَّاسِعُ من شُهورِ السَّنةِ، ولذلك فُرِضَ الصِّيامُ فيه لكِتمانِ أمرِ هذا النَّاطِقِ السَّابعِ عن العالمِ[٢].

(١) «الأنوار اللطيفة»: ١٢٨-١٢٩.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٢٩-١٣٠، وانظر جعل أبي طالب رب محمد إماما له، ومحمد ناطق بأمره،

وفي النَّصِّ التَّالي يُحدِّدُ القِيامَ بشَريعةِ القائمِ الأكبرِ، أو «القائمِ الكُليِّ» محمدِ بنِ إسماعيلَ، يَقولُ: «ولمَّا كان مَولانا محمدُ بنُ إسماعيلَ قائمًا بالقُوَّةِ دونَ الفِعلِ وجَدَ تَجديدَ الشَّريعةِ والالتِزامِ بها إلى الوَقتِ المَحتومِ والأَجلِ المَحتومِ»[١].

هذا بالإضافةِ إلى ما قَرَّرَ عن دَورِ سَلمانَ الخَطيرِ في الوَحيِ، وهو ما يُقِرُّ به «كوربان» الذي حاوَلَ أن يُخادِعَ معهم بأنَّ القائمَ لم يَأتِ بدِينٍ جَديدٍ[٢].

وبدونِ أن نُطيلَ أَكثرَ من ذلك في هذه القضايا الغَريبةِ والمُعقَّدةِ نَنتقِلُ إلى تَقريرِ أهَمِّ مَظاهِرِ الاتِّفاقِ بين الوِلايةِ والنُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وتَوضيحِ ابنِ عربي لها مع عَدمِ الاعتِداءِ على حَقيقةِ الإسلامِ الأساسيَّةِ، وهي انقِطاعُ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ.

٢) بين العِصمةِ والحِفظِ:

بدونِ الدُّخولِ في التَّفاصيلِ التي لم يَهتَمَّ ابنُ عربي بها نَستطِيعُ القَولَ بأنَّ أَهلَ السُّنةِ تَجادَلوا في مَداها بالنِّسبةِ للأولياءِ ابتِداءً من الهناتِ وانتِهاءً بالكَبائرِ، وما يَضُرُّ بالنُّبوَّةِ والرِّسالةِ، مع الاحتِفاظِ بها في دائرةِ النُّبوَّةِ، أمَّا الشِّيعةُ فقد نَقَلُوها إلى دائرةِ الإمامةِ، فهي واجِبةٌ للإمامِ باللُّطفِ الإلهيِّ الضَّروريِّ لها[٣]، أمَّا ابنُ عربي فقد حَدَّثنا عن عِصمةِ الأنبياءِ والأولياءِ وبَعضِ أَهلِ البَيتِ، وإن كان يَراها حِفظًا فيما عدا الأَنبياءَ، رائِيًا في هذه التَّفرِقةِ ما يَتعدَّى اللَّفظَ والمُخادَعةَ، على

وغير ذلك الأنوار: ١٠٤-١٠٥، ١٠٨-١٠٩، ١٧٥-١٧٦، وانظر ضرورة الأساس للناطق في استكمال فيض النبوة وتفضيل أحد أهل الجاهلية: «فضائح الباطنية»: ٤٠-٤٢، «تاريخ» كوربان: ١٥٢، ١٦٦.

(١) «الأنوار»: ١٧٥-١٧٦.

(٢) «تاريخ» كوربان: ١٥٢، ١٦٦-١٦٧.

(٣) «الصلة بين التصوف والتشيع»: ٣٨٥، «غاية المرام»: ٣٨٤-٣٨٥، «الاعتصام»، للشاطبي: ٣٤٧، ٣٤٨.

خِلافِ تُهمةِ الدُّكتورِ الشيبيِّ[١].

يَقولُ بعد أن يُقَرِّرَ ما ذَكَرناه من السُّجودِ القلبيِّ الدَّائِم: «ومَدارُ هذه الطَّريقةِ على هذه السَّجدةِ القَلبيَّةِ إذا حَصَلت للإنسانِ حالةَ مُشاهَدةِ عَينٍ، فقد كَمُل وكَمُلت مَعرِفتُه وعِصمتُه، فلم يَكُنْ للشَّيطانِ عليه من سَبيلٍ، وتُسمَّى هذه العِصمةُ في حَقِّ الوَليِّ حِفظًا كما تُسمَّى في حَقِّ النَّبيِّ والرَّسولِ عِصمةً؛ ليَقَعَ الفَرقُ بين النَّبيِّ والوَليِّ وأدبًا منهم مع الأنبياءِ والرُّسلِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ؛ ليَختَصُّوا باسمِ العِصمةِ، ومع هذا فإنِّي أُبيِّنُ الفَرقَ بينهما، وذلك: أن الأَنبياءَ لهم العِصمةُ من الشَّيطانِ ظاهِرًا وباطِنًا، وهم مَحفوظونَ من اللهِ في جَميعِ حَركاتِهم، وذلك بأنَّهم قد نَصَّبَهم اللهُ للنَّاسِ، ولهم المُناجاةُ الإلهيَّةُ، فالأنبياءُ المُرسَلونَ مَعصُومونَ ظاهِرًا وباطِنًا، وهم مَحفوظُونَ من اللهِ في جَميعِ حَركاتِهم... والوَليُّ مَحفوظٌ من الأمرِ الذي يَقصِدُ الشَّيطانُ عند إلقائِه في قَلبِ الوَليِّ ما شاءَ اللهُ أن يُلقِيَ إليه، فيَقلِبُ عَينَه بصَرفِه إلى الوَجهِ الذي يُرضِي اللهَ، فيَحصُلُ بذلك على مَنزِلةٍ عَظيمةٍ عند اللهِ... والأنبياءُ مَعصومُونَ أن يُلقِيَ الشَّيطانُ إليهم»[٢].

ومن الواضِحِ أيضًا من النَّصِّ أن القَضيةَ ليست قَضيةَ وُجوبٍ أو قَضيةَ فَرضِ وُجودِها منذُ البِدايةِ، بل هي حالةٌ يَصِلُ إليها الوَليُّ بعد جِدٍّ واجتِهادٍ، وقد يَرتَكِبُ قبلَها ما يُستَعظَمُ من الذُّنوبِ، وهو مُعرَّضٌ مع الوُصولِ إليها لخَطَرِ السُّقوطِ، يَقولُ: «واعلَمْ أن المُؤمِنَ كَثيرٌ بأَخيه «المُؤمِنُ رَمزٌ للاسمِ الإلهيِّ المُؤمِنِ»، وأنَّ المُؤمِنَ لمَّا كان من أَسماءِ اللهِ مع مَن يَنضافُ إلى ذلك من خَلقِه على الصُّورةِ فثَبَت النَّسبُ، و«المُؤمِنُ أَخو المُؤمِنِ لا يُسلِمُه ولا يَخذُلُه»، فمَن كان مُؤمِنًا باللهِ من حيث هو اللهُ مُؤمِنٌ، فإنَّه يُصدِّقُه في فِعلِه وقَولِه وحالِه،

(١) «الصلة بين التصوف والتشيع»: ٣٨٥.

(٢) «الفتوحات»: ٥١٥-٥١٦، وانظر «مواقع النجوم»: ٧٤.

وهذه هي العِصمةُ، فإنَّ الله من كَونِه مُؤمِنًا يُصدِّقُه في ذلك، ولا يُصدِّقُ اللهَ إلَّا الصَّادِقُ»[١].

ويَقولُ بعد تَحذيرِ أَهلِ اللهِ من الكَشفِ الإلهيِّ الوَهميِّ: «فمَن ثَبُتَت قَدمُه في عُبودِيَّتِه، بعد تَحصيلِ هذه المَعرِفةِ عن طَريقِ الكَشفِ، فهذا الخَليفةُ صاحِبُ الأسماءِ والصِّفاتِ، ومَن زَلَّت قَدَمُه عن عُبوديَّتِه في هذا المَقامِ حَلَّت به المَثولاتُ»[٢].

وقد استغَلَّ «الشِّيبي» حالةَ مَعرِفةِ الوَليِّ بمَعصيةٍ له ستَحدُثُ، ولكنَّ ابنَ عربي يرَى أن من شَرطِها مَعرِفةَ أنَّها مَعصيةٌ، وإلَّا لكان مُخطِئًا أبلَغَ الخَطأِ، فقد أَجمَعَ الجَميعُ عندَه على أن مَن حلَّلَ حَرامًا أو حَرَّمَ حَلالًا فقد كَفَر[٣]. هذا بالإضافةِ إلى ما ذَكَرناه فيما سبَقَ من أن الشُّيوخَ لا يَأمُرونَ بمَعصيةٍ، والاقتِداءُ بهم مَحدودٌ بذلك[٤]. وأمَّا قَضيةُ بَعضِ نُصوصِه الوارِدةِ في أَهلِ البَيتِ من أَمثالِ المَهدِي وغَيرِه عامَّةً، فيَنبغِي أن يُفهَمَ في إطارِ هذه الرُّوحِ الهامَّةِ في فِكرةِ ابنِ عربي، لا كما أرادَ «الشِّيبي»، وفي إطارِ فِكرتِه عن أَهلِ البَيتِ، أي: عَدمِ التَّلازُمِ بين المَقامِ في الدِّينِ وأَهلِ البيتِ، وهو من الفُروقِ الواضِحةِ بين التَّصوُّفِ والتَّشيُّعِ كما وَضَّحنا منذُ قَليلٍ، فأَهلُ بَيتِه هو مَن كان مَوصوفًا بصِفاتِه[٥]، وفي إطارِ قَولِه بحُدوثِ المَعصيةِ منهم، وهذا واضِحٌ من النَّصِّ الطَّويلِ الذي أورَدَه المَقريزي في كِتابِه «فَضلُ آلِ البَيتِ» مُقِرًّا بأَفكارِ ابنِ عربي، مع أنَّه سُنِّيٌّ واضِحُ

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٤٦.

(٢) «رسالة الخلوة»: ورقة أب-٢ أ، «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٩، ٣/ ٥٢٠-٥٢١.

(٣) «الفتوحات»: ٥٥٩، «التجليات»: ٥٣.

(٤) «الرسالة الاتحادية»: ٥٨٣-٥٨٤، «الفتوحات»: ٢/ ١٩٠، «الأمر المحكم»: ورقة ١٢٩ أ، «التجليات»: ٥٥٥، «الصلة»: ٣٨٥ وما بعدها.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ١٢٦، وانظر: ١/ ١٩٧، ومن هذا البحث: ص٢٨٩-٣٠٨.

النَّزعةِ(١)، وإن كان يُلاحَظُ أن ابنَ عربي يَجعَلُها في إطارِ التَّطهيرِ، أَخذًا من قَولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا ٣٣﴾(٢).

واتِّجاهُ ابنِ عربي يَسيرُ مع الاتِّجاهِ الصُّوفيِّ الواضِحِ لدى القُشيريِّ(٣)، والكَلاباذيِّ والتُّستَريِّ وغَيرِهم(٤). وكان «نيكلسون» أكثرَ تَوفيقًا من «الشِّيبي» في هذه المُلاحَظةِ، إذ يَقولُ: «وليس الوَليُّ مَعصومًا كالأنبياءِ، ولكنَّ العِنايةَ الإلهيَّةَ التي يَحظَى بها ضَمانٌ من أن يَسلُكَ السَّبيلَ الأَمثَلَ، وإن أَمكَنَ أن يَضِلَّ في بَعضِ الأحيانِ»(٥).

٣) بين المُعجِزةِ والكَرامةِ:

وهي من القَضايا الهامَّةِ، فرُبَّما ذَكَر التَّصوُّفَ ولم يَفهَمْ منه الكَثيرَ سوى الكَرامةِ وخَرقِ العادةِ؛ ولذلك عالَجَها ابنُ عربي من زَواياها المُتعدِّدةِ: الزَّاويةِ العِرفانيَّةِ وهي تَتصِلُ بوَظيفةِ الهِمَّةِ، والزَّاويةِ الرَّمزيَّةِ المُتصِلةِ بنَظرتِه إلى الفِعلِ. كما حاوَلَ أن يُقدِّمَ بَعضَ التَّفسيراتِ لبَعضِ ظَواهِرِها حَتَّمَت عليه التَّفرِقةَ بين النَّبيِّ والوَليِّ.

ويَرَى ابنُ عربي أن خَرقَ العادةِ هو فِعلُ ما جَرَت العادةُ ألَّا يُفعَلَ إلَّا بالجِسمِ بغَيرِه، أو لا قُدرةَ للجِسمِ عليه. ولكن ألا يَقدَحُ في فِكرةِ ابنِ عربي العامَّةِ التي تَقولُ بنَفيِ التَّكرارِ في العالمِ بتَنوُّعِ التَّجلِّي، وذلك حين يَقولُ:

«وليس خَرقُ العَوائدِ إلَّا أوَّلَ مَرَّةٍ...»(٦)، ومن المُمكِنِ أن يُجابَ على هذا

(١) انظر مقدمة المحقق: ١١ وما بعدها.

(٢) «فضل آل البيت»: ٤٢-٥٠، «الفتوحات»: ١/ ١٩٦-١٩٨.

(٣) «الرسالة القشيرية»: ٢٠٨، «كشف الغطا»: ٢٥٤.

(٤) «التعرف»: ٩٩، «تفسير التستري»: ٧٥.

(٥) «في التصوف»: ١٤١، وانظر على وجه العموم الفصل الذي كتبه الشيبي في «الصلة»: ٣٨٥-٣٩٠.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٣٧٢، انظر: ٤٥، «مواقع النجوم».

بأنَّه في نَظرِه مَن لا يُدرِكُ هذه الحَقيقةَ، وهي أنَّنا لا نرَى سوى الأَمثالِ[١].

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ، فإنَّ أَهَمَّ ما يُلاحَظُ هو أن ابنَ عربي قد تَجاوَزَ نِطاقَ البُحوثِ الكَلاميَّةِ في الوُقوعِ، وعَدمِ الوُقوعِ، إلى مُحاوَلةِ تَقديمِ تَفسيراتٍ لها ولبَعضِ ظَواهِرِها، كالشُّعورِ النَّفسيِّ المُسبَقِ لما سيَحدُثُ، أو مُقدِّماتِ التَّكوينِ بالسِّرِّ الإلهيِّ المُرتبِطِ بالنَّفسِ عن طَريقِ النَّفخِ[٢]، والذي يُتيحُ لها أَحيانًا الاطِّلاعَ على ما في مُستوَى مُقعَّرِ فَلَكِ القَمرِ[٣]، والكَلامِ على الخَواطرِ بإشراقِ النُّورِ الإلهيِّ على أَرضِ النُّفوسِ، أو التِقاءِ النُّورينِ، أو القُدرةِ على التَّكوينِ بتَأييدِ الرُّوحِ[٤]، وقُوَّةِ الأبدالِ «المُتروحنينَ» على التَّشكيلِ في الصُّورِ، لقَبولِ الجَوهرِ العالميِّ الواحِدِ للصُّورِ النَّاشئةِ فيه، وهذا ما نَراه في انقِلابِ النَّارِ بَردًا وسَلامًا على إبراهيمَ، وقَولِ «عليم الأسود» لمَن رأَى أسطوانةَ المَسجِدِ تَنقلِبُ ذَهبًا: «لحَقيقتِك برَبِّك تَراها ذَهبًا».

ويَحدُثُ هذا عند مَعرِفةِ حَقيقةِ أن العالمَ رُموزٌ، أي: إذا حصَلَ الإنسانُ في المَكانِ الذي يُعرَفُ فيه تَجلَّى الحَقُّ في الصُّورِ المُختلِفةِ للشَّخصِ الواحِدِ، وبعِبارةٍ أَوضحَ: إذا صارَ مَظهرًا[٥]. ويَقولُ: «الرُّوحُ الواحِدُ يُدبِّرُ أَجسامًا مُتعدِّدةً، إذا كان له الاقتِدارُ على ذلك، ويَكونُ ذلك في الدُّنيا بخَرقِ العادةِ، وفي الآخرةِ نَشأةُ الإنسانِ تُعطِي ذلك... كما يُدبِّرُ الرُّوحُ الواحِدُ سائرَ أَعضاءِ البَدنِ من يَدٍ

(١) المراجع السابقة.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٩٩-٢٠١، ٦٢١، ٢/ ٣٢٣-٣٢٤، «مواقع النجوم»: ٦٠-٦١، ١٠٧، ١٤٢.

(٣) «التجليات»: ٥٣٤، وانظر «الفتوحات»: ١/ ٢٧٣-٢٧٤، ٤/ ٥٠-٥١، ١٠٨، ١٨٠، ٢١٧-٢١٨، ٢٩٢.

(٤) «العظمة»: ورقة ١٩٧أ-١٨ ب، المصدر السابق.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٦٥-٦٦، ١٢٥، «مواقع النجوم»: ٨٠-٨١.

ورِجلٍ وسَمعٍ وبَصرٍ وغَيرِ ذلك»[١].

وليس في هذا شَيءٌ ممَّا اتَّهمَه به «ابنُ الأهدَلِ» من أنَّه خلق من إنسان بنفسه، فنَظريةُ ابنِ عربي تَقومُ على إسنادِ الفِعلِ إلى الحَقِّ[٢]. ومن بينِها أيضًا الاطِّلاعُ بالتَّصفيةِ على حَضرةِ السِّماتِ، «فمن هناك يُسمُّونَهم بأسمائِهم»، ومن الواضِحِ أنَّه يُخالِفُ وُجوهَ الفِراسةِ الفَلسَفيةِ[٣]، ومنها استخدامُ قُوَّةِ الحُروفِ كما في فِعلِ الوَليِّ بـ «كن»[٤].

ولكن ما لم نَفهَمْه حَقًّا هو مُحاوَلةُ ابنِ عربي تَفسيرَ كَثرةِ الخَوارقِ في أُمَّةِ محمَّدٍ تَفسيرًا فَلكيًّا يَرتبِطُ ببُرجِ المِيزانِ، وإن كان يُمكِنُ فَهمُ رَمزيةِ كَونِ شُهورِها قَمريةً، بمعنَى انتِشارِ الخَوارقِ الباطِنِ في أُمَّةِ محمَّدٍ، أي: في بَواطِنِهم من تَغييرٍ للأخلاقِ، وشُعورٍ بالحالاتِ الرُّوحانيَّةِ، وغَيرِ ذلك[٥].

كذلك لا نَفهَمُ جَعلَ فَلَكِ العَرشِ والكُرسيِّ مَصدرَ «خَرقِ العَوائدِ على الإطلاقِ»[٦]، ولكنَّ أهَمَّ تَحليلاتِه في تَفسيرِ ظاهِرةِ خَرقِ العادةِ هو ما يَتعَلَّقُ بما يُنتِجُها من القُوَّةِ الرُّوحيَّةِ أو النَّفسيةِ، أو الهِمَّةِ، أو الصِّدقِ، أو الإخلاصِ أو القَلبِ، حسب التَّسمياتِ الكَثيرةِ التي يُطلِقُها عليها ابنُ عربي، والتي يَرمُزُ لها لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ حين قال: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾[٧]، ويُقَسِّمُها ابنُ عربي ثَلاثةَ أَقسامٍ: **هِمَّةُ تَنبُّهٍ** أو إرادةِ الهِجرةِ إلى الحَقِّ والتَّوجُّهِ إليه، وإن كان أحيانًا يُعرِّفُها

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٢١، «مواقع النجوم»: ٨.

(٢) «كشف الغطا»: ٢٣٣، وحديثنا عن المسئولية الإنسانية: ٧٥٩-٧٩٥.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٤٩، وانظر فكرة عالم الخيال عنده: ٦٨٤-٧٠٨.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٠.

(٥) «عقلة المستوفز»: ٩٢-٩٣.

(٦) «عقلة المستوفز»: ٥٣، العنكبوت: ٢٦.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٦، «الفصوص»: ٢/ ١٥٥.

تَعريفًا عامًّا بقَولِه بأنَّها: «تَيَقُّظُ القَلبِ لما يَتعَلَّقُ به التَّمنِّي، سواءٌ كان مُحالًا أو مُمكِنًا»[١].

وهِمَّةُ إرادةٍ، وهي على حَدِّ تَعبيرِه: «هِمَّةُ جَمعيَّةٍ للقُوَى الباطِنةِ».

والثَّالِثةُ هِمَّةُ الحَقيقةِ، وهي لإدراكِ الوَحدةِ في الكَثرةِ[٢]، ولهذه القُوَّةِ وَظيفتانِ: مَعرِفيَّةٌ كما سبَقَت الإشارةُ، والثَّانيةُ تَأثيريَّةٌ كَونيَّةٌ، ويُطلَقُ عليها المُصطَلَحُ الصُّوفيُّ «الحالُ» في مُقابِلِ «المَقام»، إذ لُوحِظَ في الأوَّلِ ناحِيةُ التَّأثيرِ، وفي الثَّاني العِلمُ. وهي ناتِجةٌ عن التَّخلُّقِ بالأسماءِ وصَيرورةِ الإنسانِ رَمزًا للفاعِلِ، فالحالُ هو: ظُهورُ العَبدِ بصِفةِ الحَقِّ في التَّكوينِ، وهو وُجودُ الآثارِ عن هِمَّتِه، وهو التَّشبُّهُ باللهِ، المُعبَّرُ عنه بالتَّخلُّقِ بالأسماءِ، وهو الذي يُريدُه أَهلُ زَمانِنا بالأحوالِ»[٣].

وعلى هذا الضَّوءِ الرَّمزيِّ يَقولُ بأنَّها القَلبُ، أو النُّكتةُ التي فيه، وإليها تَرجِعُ «كُلُّ حَركةٍ في الوُجودِ، ولكنَّه يُغمِضُ[٤]، ويَقولُ: وجعَلَ الإنسانَ مَجموعَ رَقائقِ العالمِ كُلِّه، فمِن الإنسانِ إلى كُلِّ شَيءٍ رَقيقةٌ مُمتدَّةٌ، من تلك الرَّقيقةِ يَكونُ من ذلك الشَّيءِ في الإنسانِ ما أَودَعَ اللهُ عند ذلك الشَّيءِ... وبتلك الحَقيقةِ يُحرِّكُ الإنسانُ العارِفُ الشَّيءَ الذي يُريدُه، فما من شَيءٍ في العالمِ إلَّا وله أَثَرٌ في الإنسانِ وللإنسانِ أَثَرٌ فيه. فكان لهذا -الوَظيفة المَعرِفيَّة والتَّأثيريَّة- كَشفُ هذه الرَّقائقِ ومَعرِفتُها، وهي مِثلُ أَشِعَّةِ النُّورِ[٥].

ويُفرِّقُ ابنُ عربي بينه وبين الفَلاسِفةِ بأنَّ الهِمَّةَ تَقعُ في إطارِ الأَسبابِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٦، «الفصوص»: ١/ ١٥٥.

(٢) «الرسالة الإلهية»: ٥٦٧، «الفتوحات»: ١/ ٥٢٦، ٥٦٧، «الفناء في المشاهدة»: ٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٤-٣٨٥، وعن الحال والمقام: هذا البحث: ص٤٣-٥٠.

(٤) «مواقع النجوم»: ٥٨٥، «كشف المعنى»: ورقة ٨٩ ب عن الاسم القوي.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ١٥٧، ٢/ ٤٨، ٣/ ١٤٠، ٢١٨-٢٢٠، «العبادلة»: ٦٣.

العاديةِ[١]، ويَتنَبَّهُ ابنُ عربي إلى خُطورةِ إسنادِها إلى القُوَّةِ النَّفسيَّةِ، فيُفرِّقُ بين النَّبيِّ والوَليِّ والسَّاحِرِ والمُستَدرجِ، وقد يَكونُ الصُّوفيُّ عندَه مُستدرَجًا، فالمُستدرَجُ يَصحَبُ فِعلَه المَكرُ الإلهيُّ، ويُضافُ إلى ذلك في السَّاحِرِ أن فِعلَه يَنتمِي إلى الخَيالِ المُزيَّفِ، أي: لا أثَرَ له في الخارِجِ، وإن كان يَنتمِي إلى الخَيالِ بمَعناه العامِّ كما سيأتِي، ومن ثَم يَرمُزُ اسمُه «السِّحرُ» إلى وَجهٍ للحَقِّ ووَجهٍ إلى الباطِلِ، والنَّبيُّ لا يَستخدِمُ القُوَّةَ النَّفسيةَ إلَّا نادِرًا، وإذا استَخدَمَها الوَليُّ فهو يَجرِي فيها على سُنَّةِ النَّبيِّ، أي: إنَّها تُعتَبرُ تأييدًا له ولشَرعِه.

ولكن يُلاحَظُ أن الاستِدراجَ هنا يَختلِفُ عن الاستِدراجِ الشِّيعيِّ الذي يَختلِفُ عن مُخالفةِ الإمامِ لا المعاصي، يَقولُ ابنُ عربي: «فإن قِيل: إن السَّاحِرَ وصاحِبَ القُوَّةِ النَّفسيَّةِ التي هي أثَرٌ لخَرقِ العَوائدِ عندَك، إذا ادَّعى النُّبوَّةِ وأرادَ خَرقَ عادةٍ لصِدقِ دَعواه بقُوَّتِه النَّفسيَّةِ، وقد دَلَّ الدَّليلُ أن ذلك الأمرَ لا يَقَعُ على وَفقِ دَعواه أصلًا.

ومُجمَلُ رَدِّ ابنِ عربي أنَّها ليست على مَرتبةٍ واحِدةٍ، فقُوَى الأنبياءِ التي وَهَبهم الحَقُّ سُبحانَه لم يُعطِها لغَيرِهم، وإذا كانت في الجِبلَّةِ فإنَّ اللهَ يَحجُبُها عن إيقاعِ ما مَلَّكها إيَّاه بأَمرٍ لم يَشعُرْ به هذا المُدَّعِي[٢].

وأخيرًا لا بُدَّ لنا من أن نُنبِّهَ إلى ما سبَقَ أن أشَرنا إليه، وهو وَضعُ فِكرةِ الكَرامةِ في مَوضِعِها الصَّحيحِ مع ابنِ عربي، فهي ليست شَرطًا في التَّجرِبةِ الصُّوفيَّةِ؛ لأنَّ التَّلازُمَ بينها وبين العَملِ المُنتجِ لها غَيرُ ضَرورِيٍّ، وهي اشتِغالٌ بما يَصرِفُ عن الحَقِّ، أو على حَدِّ تَعبيرِه: «الرُّجوعُ من البِساطِ إلى مَنزِلِ خَرقِ

(١) «مواقع النجوم»: ٧٦-٨٠، وعن فكرة السببية انظر من هذا البحث: ٦٧٣-٦٧٧، ٧٢٧-٧٣١.

(٢) «مواقع النجوم»: ٧٦-٨٠، وانظر: ٥٧، ٥٨-٥٩، ١٢٣، «الفتوحات»: ١/ ٢٣٥، وفيه يقرر مع التيار السني القائل: «إن ما كان معجزة لولي صح أن يكون كرامة لولي». وقارن: ٧٦-٧٧ من «مواقع النجوم»، «غاية المرام»: ٣٢١-٣٣٨.

العَوائدِ خُسرانٌ مُبينٌ»[١]. كما أنَّها اشتِغالٌ عن العِلمِ مع أن «العِلمَ أَشرَفُ مَقام فلا يفوتك»[٢]، كما أنَّها من حيث الإجمالُ ليست من خَصائصِ الإنسانِ، فالطَّبيعةُ في قُوَّتِها التَّحوُّلُ في الصُّوَرِ، وبهذا كانت رُموزًا[٣]، وفيها بُعدٌ عن العُبوديَّةِ التي هي الأَصلُ، فإنَّه «كلَّما عَنَّت المَعرِفةُ نَقَصَ التَّصرُّفُ بالهِمَّةِ، للتَّحقُّقِ بمَقامِ العُبوديَّةِ، فإنَّ الأصلَ الضَّعفُ، ولأُحَديةِ التَّصرُّفِ والمُتصرَّفِ فيه من حيث السِّمةُ الوُجوديَّةُ»[٤].

وبعدُ، فهل نَستطِيعُ أن نَتهِمَ خَرقَ العَوائدِ الصُّوفيَّةِ عند ابنِ عربي بأنَّها مَكرٌ واستِدراجٌ، أو تَهديدٌ، أو تَثبيطٌ للعَزائمِ[٥]، أو نرَى فيها مع «بلاثيوس» ما يُشيرُ إلى شَهوةِ أَصحابِ التَّجلِّي المَسيحِيِّينَ الذين كانُوا يَنشُدونَ في نَهمٍ لا يَشبَعُ ما هو خارِقٌ، تَسوقُهم رَغبةٌ عَنيفةٌ في الغُرورِ الرُّوحيِّ والتَّظاهُرِ أمامَ النَّاسِ[٦]، أو نَتعسَّفُ معه أيضًا فنَنسِبُها إلى التَّقاليدِ الرَّهبانيَّةِ[٧]، أو نَنسبُها مع الشِّيبي إلى التَّقاليدِ الشِّيعيَّةِ لمُجرَّدِ التَّشابُهِ في الوَقائعِ لا غَيرُ[٨]، أو تَأخُذُنا حَمِيَّةُ العَداوةِ إلى حَدِّ التَّناقُضِ مع ابنِ تَيميَّةَ فنَعترِفُ ببَعضِ الظَّواهِرِ كالتَّحديثِ، ثم نَنسِبُ كُلَّ كَراماتِ الأولياءِ إلى الشَّيطانِ في الفُرقانِ بين أَولياءِ الرَّحمنِ والشَّيطانِ[٩]، مع اجتِهادِ القَومِ في الحَذرِ من الشَّيطانِ المُتربِّعِ على عَرشِ الخَيالِ كما أشَرنا

(١) «الحجب»: ورقة: ١٤ أب.

(٢) «التجليات»: ٥٣٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٢٥.

(٤) «الفصوص»: ١/ ١٢٨-١٢٩، ٢/ ١٥٦-١٥٧، «الفتوحات»: ٢/ ٣٨٤-٣٨٥، ٣/ ٢٧٤.

(٥) «تنبيه الغبي»، للبقاعي: ٢٠، ١٩٧ وما بعدها، «شرح رسالة تنزيه ابن عربي»: ورقة ٦٨ أ.

(٦) «ابن عربي»: ٢٠٤-٢٠٥، لبلاثيوس بترجمة بدوي.

(٧) المصدر السابق: ١٠٩-٢١٠.

(٨) «الصلة بين التصوف والتشيع»: ٣٩٢-٣٩٣، ٣٩٥-٣٩٧.

(٩) «الفرقان»: ٥٢-٦٦، ١٦٣.

غَيرَ مَرَّةٍ.

٤ – الاشتِراكُ في التَّعليمِ من غَيرِ طَريقٍ كَسبيٍّ، والاختِلافُ بالذَّوقِ والمِعراجِ:

كَثيرًا ما يُرَدِّدُ ابنُ عربي اشتِراكَ النَّبيِّ مع الوَليِّ في التَّعليمِ من غَيرِ كَسبٍ، أي: في العِلمِ الذَّوقِيِّ، وهو العِلمُ المُباشِرُ بارتِفاعِ الوَسائطِ الذي هو عَينُ الفَهمِ عن الحَقِّ، وهو العِلمُ من الوَجهِ الخاصِّ الذي يَقولُ عنه: «وهذا الذَّوقُ لنا وللأنبياءِ»[١] من حيث هم أَولياءُ[٢].

ولا يَعنِي هذا عند ابنِ عربي التَّسويةَ بين النَّبيِّ والوَليِّ في هذا النَّوعِ من الولايةِ، أو ما يُطلَقُ عليه النُّبوَّةُ المُطلَقةُ كما سنَشرَحُ فيما بعدُ، فبينها بَونٌ بَعيدٌ من نَواحٍ مُتعدِّدةٍ: في أَحكامِ المَقاماتِ الرُّوحيَّةِ، وكَونِ أَحدِهما تابِعًا والآخَرِ مَتبوعًا، والإحاطةِ بالعِلمِ النَّاتجِ عن مَقامٍ مُعيَّنٍ، والذَّوقِ المَشعورِ به. وفي هذا الأخيرِ ما يُلقِي الضَّوءَ على فِكرةِ اختِلافِ المَعارِجِ.

وتَبدُو لنا هذه الحَقائقُ في أَقوالِه التَّاليةِ، يَقولُ: «ليس من شَرطِ المَقامِ إذا دَخَلَه الإنسانُ ذَوقًا أن يُحيطَ بجَميعِ ما يَتضمَّنُه من جِهةِ التَّفصيلِ. فإنَّا نَعلَمُ قَطعًا أنَّا نَجتمِعُ مع الأنبياءِ في مَقاماتٍ وبيننا وبينهم في العِلمِ بأَسرارِها بَونٌ جَيِّدٌ، يَكونُ عندَهم ما ليس عندَنا، وإن شَمِلهم المَقامُ[٣].

ويَقولُ: «الوَليُّ يَجِدُ أثَرَها «النُّبوَّةَ» ذَوقًا، وهو فيها كالأعمَى الذي بجانِبِه شَخصٌ، ولا يَعرِفُ من هو ذلك الشَّخصُ؛ ولهذا تَقولُ الطَّائفةُ: «لا يَعرِفُ اللهَ إلَّا اللهُ، ولا النَّبيَّ إلَّا النَّبيُّ، ولا الوَليَّ إلَّا وَليٌّ مِثلُه». فالنَّبيُّ ذو عَينٍ مَفتوحةٍ

(١) تنظر «رسالة الأنوار»: ١٥، «مواقع النجوم»: ٧٨.

(٢) «التجليات»: ٥٣٣.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٨٨.

لمُشاهَدةِ النُّبوَّةِ، والوَليُّ ذو عَينٍ مَفتوحةٍ لمُشاهَدةِ الوِلايةِ، ذو عَينٍ عَمياءَ لمُشاهَدةِ النُّبوَّةِ، فإنَّها من خلقه»[١].

ولهذا يرَى استِحالةَ الجَوابِ عن سُؤالِ التِّرمذيِّ: بأي شَيءٍ حَظِي كُلُّ رَسولٍ من رَبِّه؟ لأنَّ ذَوقَ مَقامِ الرُّسلِ لغَيرِ الرُّسلِ مَمنوعٌ، فالتَّحقُّقُ وُجودُه بالمُحالِ العَقليِّ؛ لأنَّ الذَّاتَ لا تَقتضِي إلَّا هذا التَّرتيبَ الخاصَّ، أو سبَقَ العِلمُ به كيف شاءَت[٢].

ويَقولُ في اختِلافِ المَعارِجِ: «ولا يُتوهَّمُ أن مَعارِجَ الأولياءِ على مَعارِجِ الأنبياءِ ليس الأمرُ كذلك؛ لأنَّ المَعارِجَ تَقتَضِي أُمورًا لو اشتَرَكا فيها بحُكمِ العُروجِ عليها لكان للوَليِّ ما للنَّبيِّ، وليس الأمرُ على هذا عندَنا، وإن اجتَمَعا في الأُصولِ، وهي المَقاماتُ، لكنَّ مَعارِجَ الأنبياءِ بالنُّورِ الأَصليِّ، ومَعارِجَ الأَولياءِ بما يَفيضُ من النُّورِ الأَصليِّ، وإن جَمَعهما التَّوكُّلُ -مَثلًا- فليست الوُجوهُ مُتحِدةً، والفَضلُ ليس في المَقامِ، وإنَّما في الوُجوهِ والوُجوهُ راجِعةٌ للمُتوكِّلِ، وهكذا في كُلِّ حالٍ ومَقامٍ؛ من فَناءٍ، أو بَقاءٍ، وفرقٍ، واصطلامٍ، وانزِعاجٍ، وغَيرِ ذلك»[٣].

وتلك تَفرِقةٌ لا نَجِدُ لها شَبيهًا عند غَيرِ ابنِ عربي، وهي من أَهَمِّ وُجوهِ التَّفرِقةِ بين النُّبوَّةِ والوِلايةِ، وأَكثَرِها دَلالةً على أَصالةِ هذه التَّفرِقةِ، كما يُلاحَظُ أنَّها أَكثَرُ تَدخُّلًا في بَقيَّةِ أَلوانِ التَّفرِقةِ.

٥ - التَّنزُّلُ المُتجدِّدُ للقُرآنِ:

وإلى الذَّوقِ الأدنَى المُختلِفِ عن ذَوقِ الأنبياءِ يَرجِعُ قَولُ ابنِ عربي

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٤.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥١، ٣٢٦، وقارن ختم الولاية، نشرة يحيى.

(٣) «رسالة الأنوار»: ١٥، «الفتوحات»: ٣/ ٥٣-٥٦، ٣٤٢-٣٥٠، ٤/ ٦٥-٦٦، ١٢٨-١٢٩.

بالشُّعورِ والالتِذاذِ بالقُرآنِ، لذَّةَ مَن يَتلقَّاه من مَنبَعِه الإلهيِّ المُباشِرِ، حين يَصِلُ الصُّوفيُّ إلى مَرحَلةٍ رُوحيَّةٍ مُعيَّنةٍ، يُصبِحُ اللِّسانُ فيها مُجرَّدَ رَمزٍ إمكانيٍّ، وهي مَرحَلةُ كَونِ الحَقِّ لِسانَه ويَدَه... إلخ، كما يُصبِحُ القُرآنُ رَمزًا للعالَمِ، والعالَمُ رَمزًا لتَجلِّي حَقائقِ الحَقِّ، وإن اختلَفَ عن قَولِ الباطِنيةِ بأنَّ القُرآنَ تَعبيرُ محمدٍ عن المَعارِفِ، كما أشَرنا من قبلُ، ولهذا يَجِدُ الصُّوفيُّ على الدَّوامِ مَعارِفَ جَديدةً يَصحَبُه فيها الشُّعورُ المُتجدِّدُ المُتنوِّعُ، وهذا التَّنوُّعُ في حَقيقتِه عِلمٌ رُوحيٌّ جَديدٌ يَستفيدُه المُتَّفِقُ له.

ولعَمرِي لم نُنكِرْ ذلك، وحُجَّتُنا الأساسيَّةُ والواضِحةُ عند الجَميعِ هو هذا الشُّعورُ المُتجدِّدُ عند سَماعِ تِلاوةِ القُرآنِ، وكأنَّه نزَلَ بالأمسِ على حَدِّ تَعبيرِ أحَدِ المُستشرِقينَ، يَقولُ ابنُ عربي: «... التَّنزيلُ لا يَنتهِي، بل هو دائمٌ دُنيا وآخِرةً:

اللهُ أَنشَأ مِن طَيٍّ وخَولانِ ... جِسمِي فعَدَّلني خَلقًا وسَوانِي

وأَنشَأ الحَقُّ لي رُوحًا مُطهَّرةً ... فليس بُنيانُ غَيرِي مِثلَ بُنيانِي

إنِّي لأَعرِفُ رُوحًا كان يَنزِلُ لي ... من فَوقِ سَبعِ سَماواتٍ بفُرقانِ

يُريدُ قَولَه تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾[1]:

وما أنا مُدَّعٍ في ذاك مِن نَبأٍ ... مِن الإلَهِ ولكن جُودُ إحسانِ

إن النُّبوَّةَ بَيتٌ بيننا غُلِق ... وبينه مُوثَقٌ بقُفلِ إيمانِ

وإنَّما قُلنا ذلك؛ لئلَّا يُتوهَّمَ أنِّي وأَمثالِي أدَّعي نُبوَّةً، لا واللهِ: ما بَقِيَ إلَّا مِيراثٌ وسُلوكٌ على مَدرَجِ محمدٍ ﷺ خاصَّةً، وإن كان للنَّاسِ عامَّةً ولنا ولأَمثالِنا خاصَّةً من النُّبوَّةِ ما أَبقَى اللهُ علينا منها، مِثلَ المُبشِّراتِ ومَكارِمِ الأَخلاقِ، ومِثلَ

(١) الأنفال: ٢٩.

حِفظِ القُرآنِ إذا استظهَرَه الإنسانُ، فإنَّ هذا وأَمثالَه من أَجزاءِ النُّبوَّةِ المَوروثةِ[١].

واستِظهارُ القُرآنِ أو حِفظُه مَعنًى رَمزيٌّ، ويَعنِي عَدمَ التَّساوِي بين النَّبيِّ والوَليِّ إلى دَرجةِ إلحاقِ النُّبوَّةِ بالأَخيرِ، ويَأخُذُ ابنُ عربي هذا المَعنَى الإشارِيَّ من قَولِه ﷺ: «من حَفِظَ القُرآنَ فقد أُدرِجت النُّبوَّةُ بين جَنبَيه»[٢]. ولم يَقُلْ صَدرَه، فبَقِي أن يَكونَ من وراءِ ظَهرِه، بمعنَى: إنَّه لم يَكُنْ له طَريقَةُ تَنزُّلِه على محمدٍ ﷺ، فذلك النَّوعُ من النُّبوَّةِ مَستورٌ عنَّا ومُغلَقٌ بابُه، وهو ما تَعنِيه كَلِمةُ «ظَهَرَ»، يَقولُ: «وقد نزَلَ علينا القُرآنُ ذَوقًا، عَرَفنا من ذلك صُورةَ نُزولِه على نَبيِّه ﷺ، فوَجَدنا له ما لم نَجِدْ بحِفظِ حُروفِه وتَدبُّرِ مَعانِيه... ولم يَمُتْ أبو يَزيدَ حتَّى استظهَرَ القُرآنَ، فقد أُدرِجَت النُّبوَّةُ بين جَنبَيه، كذا قال ﷺ، وهذا الفَرقُ بين تَنزُّلِه على النَّبيِّ ﷺ وبين تَنزُّلِه علينا، فإنَّه مُنزَّلٌ في النَّبيِّ ﷺ على قَلبِه وصَدرِه، فنُبوَّتُه له مَشهودةٌ من فوقٍ أو أَمامٍ، ويَنزِلُ علينا بين جَنبَينا من وراءِ حِجابِنا، فهو لنا في الظَّهرِ لا في الظُّهورِ، فنُبوَّتُنا مَستورةٌ عنَّا، مع كَونِنا مَحلًّا لها[٣]، ويَقولُ: «ومِثلُ هذا للتَّنزُّلِ فيمَن شاءَ اللهُ من عِبادِه»[٤].

ويَقولُ في كِتابِ «الأسفارِ» في سِفرِ القُرآنِ مُستخدِمًا الدَّلالةَ الإشاريَّةَ لقَولِه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١﴾[٥]. رامِزًا بلَيلةِ القَدرِ للنَّفسِ الصَّافيةِ الزَّاكيةِ: «وهذا سِفرٌ لا يَزالُ أبدًا ما دام مَتلوًّا بالأَلسنةِ سِرًّا وعَلانيةً، ولَيلةُ القَدرِ

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٦، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٨، ٣/ ١٤٥، «فضائح الباطنية»: ٤١، كوربان في «تاريخ الفلسفة»: ٦٨-٩٦.

(٢) بلفظ: «من قرأ..»: أخرجه الطبراني، والحاكم وصححه، والبيهقي في «الشعب»، عن صاحب «تنزيه الشريعة»: ٢٩، «فضائل القرآن».

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ١٩٤، وانظر: ٢٥٨-٢٥٩.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٩.

(٥) القدر: ١.

الباقِيةُ على الحَقيقةِ في حَقِّ العَبدِ هي نَفسُه إذا صَفَت وزَكَت»[١]. وسوف تَتأكَّدُ هذه الحَقيقةُ حين نُعالِجُ فيما يلي الفَرقَ بين الوَحيِ والإلهامِ.

١) بين الوَحيِ والإلهامِ:

بالإضافةِ إلى ما سبَقَ من الاتِّهاماتِ يرَى الدُّكتورُ «قاسم» أن ابنَ عربي يُشبِهُ طَوائفَ المَسيحيَّةِ التي تَذهَبُ إلى استِمرارِ الوَحيِ الإلهيِّ على قُلوبِ رُؤساءِ الكَنيسةِ، ممَّن يَصِفونَ أَنفُسَهم ويَصِفونَ أَتباعَهم بأنَّهم مَعصومُونَ[٢]، والواقِعُ أن هناك ما يَكادُ يُؤيِّدُ هذه الشُّبهةَ في بَعضِ نُصوصِ الشَّيخِ، في مِثلِ قَولِه بالتَّلقِّي من الأَرواحِ النُّوريَّةِ والمَلائكيَّةِ، وأن أُمَّةَ محمدٍ وَرِثت عنه النُّبوَّةَ[٣]، وأنَّ الوَحيَ من الوَجهِ الخاصِّ للأَولياءِ والأنبياءِ، وأنَّ المَلَكَ يَنزِلُ أَحيانًا على الأَولياءِ[٤].

ولكن هذا في الواقِعِ تَجَنٍّ على الرَّجلِ، أيَّ تَجَنٍّ، بسَببِ الاقتِصارِ على مُجرَّدِ هذه الإشاراتِ، وإهمالِ تَحليلِه للقَضيَّةِ بأَكمَلِها، فقد قدَّمَ لنا الرَّجلُ تَحليلاتٍ رائعةً ودَقيقةً لهذه القَضيَّةِ الشَّائكةِ، مُحدِّدًا مُرادَه بمُصطَلَحاتِه التي استُخدِمَت كالنُّبوَّةِ أو الوَحيِ في حَقِّ الأَولياءِ، وإليك التَّفصيلَ:

قسَّمَ النَّبيُّ ﷺ النُّبوَّةَ إلى «سِتَّةٍ وأربعينَ جُزءًا»، وأبقَى منها المُبشِّراتِ أو الرُّؤَى الصَّادِقةَ، حين ختمِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وقد يَرتفِعُ العامَّةُ إلى مُستوَى مُشاهَدةِ ذلك من أَنفُسِهم، وإلى إدراكِ ما يُدرَكُ في المَنامِ يَقظةً كالنَّبيِّ، يَقولُ: «قال العَبدُ: خرَّجَ التِّرمذيُّ عن أنسٍ، قال: قال رَسولُ اللهِ ﷺ: «إنَّ الرِّسالةَ والنُّبوَّةَ قد انقَطَعَت فلا رَسولَ ولا نَبيَّ بعدي». قال: فشَقَّ ذلك على النَّاسِ،

(١) كتاب «الأسفار»: ١٥ – ١٧، «الفتوحات»: ١/ ٢٨٠، ٣٦٧، ٤٢٥، ٢/ ٥٠٥، ٣/ ١٣، ١٧، ١٠٨–١٠٩، ٤١٤، وتعليق عفيفي على «الفصوص»: ٢/ ٢١٦–٢١٧، ٢٢٥–٢٢٦.

(٢) «حوليات»: ٥٥.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٤٨–٥٤٩، ٦٨٣، ٣/ ١٣–١٧.

(٤) «عنقاء مغرب»: ٥٠–٥١.

فقال: «لكنَّ المُبشِّراتِ». قالوا: يا رَسولَ اللهِ، وما المُبشِّراتُ؟ قال: «رُؤيا المُسلِمِ جُزءٌ من أَجزاءِ النُّبوَّةِ». قال أبو عيسَى: حَديثٌ حَسنٌ صَحيحٌ... ولم يُطلِقْ عليه الأَنبياءَ، وإن كان ذلك جُزءًا من النُّبوَّةِ، فتَأدَّبْ مع رَسولِ اللهِ ﷺ، وقِفْ عند قَولِه: «العُلماءُ وَرَثةُ الأنبياءِ»[١].

ويَقولُ: «الوَليُّ يَشترِكُ مع النَّبيِّ في إدراكِ ما تُدرِكُه العامَّةُ في حالِ اليَقظةِ، وقد أَثبتَ هذا المَقامَ للأَولياءِ أَهلُ طَريقِنا»[٢].

ولكنَّ تَقسيمَ ابنِ عربي المُبشِّراتِ إلى كَونِها بواسِطةٍ وبلا واسِطةٍ[٣]، يُثيرُ تَساؤلَينِ هامَّينِ: هل يَشترِكُ الوَليُّ مع النَّبيِّ في التَّلقِّي عن المَلَكِ مُطلَقًا؟ وهل يُكلِّمُ الحَقُّ الوَليَّ كالرَّسولِ؟ إن إجابةَ ابنِ عربي في الواقِعِ بالنَّفي الصَّريحِ، ولذلك يُقرِّرُ أن النَّبيَّ يَمتازُ بأنَّ له جَميعَ ضُروبِ الوَحيِ بخِلافِ الوَليِّ، ولكن مع مُلاحَظةٍ دَقيقةٍ يَنبغِي أن نَنتبِهَ إليها، وهي: أنَّه مع إِسنادِه العامِّ لعُلومِ الغَيبِ إلى الأرواحِ المَلائكيَّةِ، سواءٌ في ذلك الكَهنةُ وأَهلُ الزَّجرِ وأَصحابُ الخَواطِرِ والصُّوفيَّةُ، إلَّا أنَّه يُميِّزُ الصُّوفيَّ بمُشاهَدةِ التَّنزُّلِ لا مُشاهَدةِ المَلَكِ، ويَقصِدُ بذلك الإحساسَ المُصاحِبَ للتَّنزُّلِ، وإلَّا فإنَّ رُؤيتَهم عاديَّةٌ عند الصُّوفيَّةِ بدُونِ تَنزُّلِ أَمرٍ مَشروعٍ.

هذا بالإضافةِ إلى اختِصاصِ بَعضِ المَلائكةِ بالرُّسلِ، كجِبريلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، المُختَصِّ بالوَحيِ، ولهذا يُخطِئُ مَن يَتوهَّمُ مُشاهَدةَ جِبريلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل إنَّه يَمضِي إلى أَبعدَ من ذلك، فيَرَى أن المُتنزِّلَ ليس المَلائكةَ، بل رَقائقُ مَعنويَّةٌ منهم تُوهِمُ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣٨-٣٩، ٨٦، ١٥١، ١٧٩، ٢٨٠، «مشاهدة الأسرار»: ورقة ٢٦٠ ب-٢٦٢ ب، «رسالة الأنوار»: ١٥-١٧.

(٢) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٠، ٢٦٢ أ-٢٦٢ ب، «رسالة الأنوار»: ١٥-١٦، «الفتوحات»: ١/ ٣٨-٣٩، ٨٦، ١٥١، ١٧٩، ٢٨٠، ٢/ ٥٧٣.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٨٦.

أنَّهم المَلائكةُ أَنفُسُهم، وتَبدُو لنا بوُضوحٍ هذه الحَقائقُ المُركَّبةُ من أَقوالِه التَّاليةِ:

يَقولُ: «... تَنزَّلَت الأَملاكُ المُسخَّرةُ بالوَحيِ على الأَنبياءِ، أو تَتنزَّلُ منها رَقائقُ على قُلوبِ الأولياءِ؛ لأنَّ المَلَكَ لا يَنزِلُ بوَحيٍ على قَلبِ غَيرِ نَبيٍّ أصلًا، ولا بأَمرٍ إلهيٍّ جُملةً واحِدةً؛ فإنَّ الشَّريعةَ قد استقرَّت... فانقَطَعَ الأَمرُ الإلهيُّ بانقِطاعِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ؛ ولهذا لم يَكتفِ رَسولُ اللهِ ﷺ بانقِطاعِ الرِّسالةِ، فقال لئلَّا يُتوهَّمَ أن النُّبوَّةَ باقِيةٌ في الأُمَّةِ، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنَّ النُّبوَّةَ والرِّسالةَ قد انقَطَعَت»... فإنَّك ادَّعَيت أن اللهَ يُكلِّمُك كما كلَّمَ موسَى، ولا قائلَ به لا من عُلَماءِ الرُّسومِ ولا من عُلَماءِ الذَّوقِ»[(١)].

ويَقولُ: «فعُلومُ الغَيبِ تَتنزَّلُ بها الأَرواحُ على قُلوبِ العِبادِ، فمَن عَرَفهم تَلقَّاهم بالأدَبِ، ومَن لم يَعرِفْهم أَخَذَ عِلمَ الغَيبِ لا يَدرِي ممَّن: كالكَهنةِ وأَهلِ الزَّجرِ وأَصحابِ الخَواطِرِ، وأَهلُ الإلهامِ يَجِدونَ العِلمَ بذلك في قُلوبِهم ولا يَعرِفونَ مَن جاءَهم به، وأَهلُ اللهِ يُشاهِدونَ تَنزُّلَ الأَرواحِ على قُلوبِهم ولا يَرونَ المَلَكَ النَّازِلَ، إلَّا أن يَكونَ المُنزَّلُ عليه نَبيًّا أو رَسولًا.. فلا يَجمَعُ رُؤيتَه والإلقاءَ منه إلَّا نَبيٌّ أو رَسولٌ، وبهذا يَفترِقُ عند القَومِ ويَتميَّزُ النَّبيُّ من الوَليِّ، أعنِي: صاحِبَ الشَّرعِ المُنزَّلِ»[(٢)].

ويَقولُ: «واعلَمْ[(٣)] أنَّ جِبريلَ لا يَنزِلُ على غَيرِ رَسولٍ بوَحيٍ أبَدًا، ولا يَنسَخُ شَريعةً، فتَعمَلُ هناك في وَسيلةٍ ورَقيقةٍ تَكونُ من ذلك اللَّوحِ إلى قَلبِك إن أَردتَ تَحصيلَ هذا المَقامِ فستَجِدُ صُورةَ جِبريلَ، وما هي بجِبريلَ، وهي مُختصَّةٌ بالأَولياءِ فانظُرْ إليها، فإن رَأيتَها ناظِرةً إليك فاعلَمْ أنَّك منهم، وإن لم تَرَها ناظِرةً

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٨-٣٩.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩، وانظر: ١/ ١٢٨، ١٢٩، ٢/ ٤٨، «التجليات»: ٥٣٥.

(٣) كتاب «القربة»: ٨.

إليك فاعلَمْ أنَّك غَيرُ مُرادٍ... واجعَلْ بالَك إلى الحَقيقةِ التي تَراها على الصُّورةِ الجِبرائيليَّةِ، فستَرَى منها رَقائقَ كَثيرةً مُمتدَّةً نافِذةً، قد تَجلَّتها تَنزُّلاتٌ حكميَّةٌ، فانزِلْ معها نَحوَ الكَونِ الأسفَلِ، فستَرَاها مُتصِلةً: منها ما هو بقُلوبِ الأَفرادِ نَوعٌ من الأَولياءِ خارِجونَ عن دائرةِ القُطبِ، ومنها ما هو بقُلوبِ المُجتهِدينَ عُلماءِ الرُّسومِ... ثم انظُرُوا -وَفَّقَكم اللهُ- إلى تلك الحَقيقةِ على صُورةِ جِبريلَ التي بيَدِها ذلك اللَّوحِ، هي المُلقِيةُ لجِبريلَ ما يُلقِي على الرُّسلِ صَلواتُ اللهِ عليهم، وجِبريلُ هو على الحَقيقةِ صُورَتُها رَمزٌ لها، وإنَّما عَكَسنا الأمرَ لمَعرِفتِكم بجِبريلَ دون مَعرِفتِكم بها؛ ولهذا يُنقَلُ عن بَعضِ العارِفينَ أنَّه يَقولُ: يَنزِلُ جِبريلُ على قُلوبِ الأولياءِ للاشتِراكِ في الصُّورةِ والإحساسِ بالتَّنزُّلِ، ولكن ما أَنصَفَ ولا وفَّى صاحِبُ هذا القَولِ الحَقائقَ حَقَّها، بل ما يَقولُها مَن له مِثلُ هذا المَقامِ[1].

ولهذا كُلِّه يُؤثِرُ ابنُ عربي استِخدامَ لَفظِ الوَليِّ بدلًا من النَّبيِّ، وتَعبيرِ الإلهامِ بَدلًا من الوَحيِ، يَقولُ: «... ما تُطلَقُ النُّبوَّةُ إلَّا لمَن اتَّصَفَ بالمَجموعِ»[2]. ويَقولُ عن الفَرقِ بين النَّبيِّ والوَليِّ: «الفَرقُ بينهما: أن إِخبارَ اللهِ سبحانه وتعالى لأحَدِهما بواسِطةِ المَلَكِ، والآخَرُ الإلهامُ، وهو صَفاءُ المَحَلِّ لإدراكِ الصُّورِ وكُلِّ مَلَكٍ، لكنَّ العُقولَ قاصِرةٌ، والنُّفوسَ قد جَمُدَت على التَّقليدِ، ألم تَرَ إلى قَولِ الخِضرِ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾»[3].

وإذا كان يَستخدِمُ الوَحيَ أَحيانًا، فإنَّ ذلك يَرجِعُ إلى سَعةِ مَدلولِه، واستِخدامِ القُرآنِ له بمَعنًى يَشمَلُ خِطابَه جَميعَ المَوجوداتِ، يَقولُ: «... الكُلُّ عند أَهلِ

(١) المرجع السابق، وانظر «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٨، ٣/ ١٣-١٧، «لطائف الأسرار»: ٣٩-٤٠، «الأنوار»: ١٥، ابن تيمية في «الفرقان»: ٢١-٢٢، وعفيفي في «الفصوص»: ١٨٠-١٨١، = =١٨٤، وابن الأهدل في «كشف الغطا»: ١٨٨، ١٩٠، ٢٩٣، وانظر مقدمة رسائل ابن سبعين.

(٢) «الفتوحات»: ٨٦، ٤٣٥، ٢/ ٢٥٨.

(٣) «مشاهدة الأسرار»: ورقة ٢٦٠ ب، الكهف: ٨٢.

الكَشفِ حَيوانٌ مُسبِّحٌ بحَمدِ اللهِ تعالى، ولمَّا كان هكذا جازَ، بل وقَعَ وصَحَّ أن يُخاطِبَ الحَقُّ جَميعَ المَوجوداتِ ويُوحِيَ إليها، من سَماءٍ وأَرضٍ، وجِبالٍ وشَجرٍ، وغَيرِ ذلك من المَوجوداتِ، ووَصَفها بالطَّاعةِ لما أمَرَها به... وأسجَدَ له كُلَّ شَيءٍ؛ لأنَّه تَجلَّى لكُلِّ شَيءٍ، وأوحَى لكُلِّ شَيءٍ بما خاطَبَ ذلك الشَّيءَ به، فقال للسَّماءِ والأرضِ: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾[1]، ﴿وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ﴾[2]، والأرضُ كذلك أوحَى لها، و﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾[3]، ﴿أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾[4]، يَعني: محمَّدًا ﷺ، ﴿رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾[5]، فعَمَّ وَحيُه الجَميعَ، ولكن بَقِيَ مَن يُطيعُ ومَن لا يُطيعُ... قال اللهُ تعالى: ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٤﴾[6]، فلا تَحكُمْ على ما لم تَرَ، وقُلِ: اللهُ أعلَمُ بما خلَقَ. وأَرضُ الإنسانِ جَسدُه، وقد شَهِد عليه بما عَمِل، أتَراه قد شَهِد بما لم يَعمَلْ؟ أتَراه عَلِم من غَيرِ وَحيٍ ألهم، جاءَ من عند اللهِ ﷻ، كما نَشهَدُ نحن على الأُمَمِ بما أوحَى اللهُ تعالى به إلينا من قِصصِ أنبيائِهم مع أُمَمِهم»[7].

وفي هذا ما يُفسِّرُ لنا: كيف يَعتبِرُ ابنُ عربي العالَمَ كُلَّه صُورًا أو مَظاهِرَ أو رُموزًا ناطِقةً عن الحَقِّ سبحانه وتعالى[8]، كما يُلقِي الضَّوءَ أيضًا على ما يُسمَّى بـ«سِرِّ النُّبوَّةِ» الذي هو كَونُ الحَقِّ «رَفيعَ الدَّرجاتِ»، الذي من عندِه تَأتِي الرُّسلُ

(١) فصلت: ١١.

(٢) فصلت: ١٢.

(٣) النحل: ٦٨.

(٤) النساء: ١٦٣، الشورى: ٥٢.

(٥) الشورى: ٥٢.

(٦) النور: ٢٤.

(٧) «الفتوحات»: ٣/ ٣٩٣-٣٩٤، وانظر: ١/ ١١٧-١١٨، ٢٥٨، ٢/ ٦٣١-٦٣٢.

(٨) انظر باب المزية والعالم عن كونه كلمات لله: ٦٧٧-٦٨٣.

وتَعرُجُ عليه، ذلك السِّرُّ الذي يُمكِنُ أن يَنكشِفَ عند ذَوقٍ رُوحيٍّ مُعيَّنٍ، وهو الشُّعورُ بالوُجودِ المَعنويِّ الواحِدِ، والذي يُعطِي الإيجابيَّةَ، فيَنطِقُ به مَن يَنطِقُ ويُنبِئُ، ويَسمَعُ به مَن يَسمَعُ، ولكن هذا لا يَعنِي خَلطًا بين الحَقِّ والخَلقِ، ولا إلقاءَ للنُّبوَّةِ، فالأمرُ لا يَتعدَّى عنده الذَّوقَ الرُّوحانيَّ في حالةٍ مُعيَّنةٍ، لا يُؤثِّرُ فيما يَقَعُ ويَحدُثُ حسب الحِكمةِ الإلهيَّةِ، كما يَقولُ أيضًا بأنَّ الاتِّصالَ بحَضرةٍ أو حيٍّ ليس اتِّصالَ أنية، بل هي مَواهِبُ ورُموزٌ لا تَحصُلُ إلَّا ذَوقًا، يَقولُ «... إيَّاكم أن تَظُنُّوا في اتِّصالِي بحَضرةٍ أو حَيٍّ اتِّصالَ أنية، إن هو إلَّا وَحيٌ يُوحَى، وبُرهانِي على ذلك تَعريفِي لكم فيما تَقدَّمَ حتَّى الآنَ، إنِّي سالِكٌ، وإنِّي ما قَبِلتُ منه تَبليغَ القسطِ إلَّا على الشَّرطِ المُتقدِّمِ والرَّبطِ، فلا تَنسبوني إلى الإيجادِ الفَردِ، فإنَّه السَّيِّدُ وأنا العَبدُ، وإنَّما هي رُموزٌ وأَسرارٌ لا يَلحَقُها الخَواطِرُ والأَفكارُ، إن هي إلَّا مَواهِبُ من المَنَّانِ، لا تُنالُ إلَّا ذَوقًا، ولا تَصِلُ إلَّا لمَن له فيها عِشقٌ وشَوقٌ»[١].

ويَقولُ: «كَلامُ المُتكلِّمِ إنَّما هو بما حصَلَ في الوُجودِ، لا بالنَّظرِ الآخَرِ المَنسوبِ إلى الحَقِّ»[٢].

وتلك قاعِدةٌ عامَّةٌ في مَسائلِه العُليا الغامِضةِ الرَّامِزةِ.

٢) أَنواعُ النُّبوَّةِ وانقِطاعُ نُبوَّةِ التَّشريعِ:

وهنا نَجِدُ أَنفُسَنا أمامَ فِكرةٍ من أَكثَرِ أَفكارِ ابنِ عربي تَعقيدًا، وأَدخَلِها في بابِ الرَّمزِ والألغازِ، فقد أشَرنا من قبلُ إلى قَولِه بانقِطاعِ نُبوَّةِ التَّشريعِ، فهل يُؤذِنُ ذلك بدَوامِ غَيرِها، وخاصَّةً حين يُحدِّثُنا عن النُّبوَّةِ المُطلَقةِ السَّاريةِ في الوُجودِ،

(١) كتاب «الإسرى»: ١٦.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٥٧٦، «كشف الغطا»: ٢٥٦-٢٦٠، «التجليات»: ٥٣٠-٥٣١.

والمُقيَّدةِ، والعامَّةِ والخاصَّةِ، والظَّاهِرةِ والباطِنةِ والمَشهورةِ والمَستورةِ؟ وهل يَقولُ ببَقاءِ نَوعٍ من التَّشريعِ حين يَتحدَّثُ عن الاجتِهادِ، وبتَعميمِ معنَى الرِّسالةِ، وحين يَتحدَّثُ عن المُقارَنةِ بين أَولياءِ أُمَّةِ محمدٍ وأَنبياءِ الأُمَمِ السَّابِقةِ، وخاصَّةً أَنبياءَ بني إسرائيلَ، فهو يُطلِقُ على الأوَّلينَ «أَنبياءَ الأولياءِ»؟

إن الإجابةَ على السُّؤالَينِ بالنَّفيِ، وإليك تَفصيلَ الإجابةِ:

يُفرِّقُ الشَّيخُ بين النُّبوَّةِ والنُّبوءةِ بالهَمزِ؛ فالثَّانيةُ من الإنباءِ والأُولى من النُّبُوِّ بمعنَى الارتِفاعِ، وهي بهذا المعنَى أَصلُ الثَّانيةِ، ويَمُدُّها من الأسماءِ الإلهيَّةِ «رَفيعُ الدَّرجاتِ»، و«العَليُّ» و«الأعلَى». يَقولُ في هذا المعنَى العامِّ في جَوابِه عن سُؤالِ التِّرمذيِّ الحَكيمِ «ما النُّبوَّةُ؟»: إنَّها مَنزِلةٌ يُعيِّنُها رَفيعُ الدَّرجاتِ، ذو العَرشِ، يَنزِلُها العَبدُ بأخلاقٍ صالحةٍ، وأَعمالٍ مَشكورةٍ حَسنةٍ في العامَّةِ، تَعرِفُها القُلوبُ ولا تُنكِرُها النُّفوسُ، وتَدُلُّ عليها العُقولُ، وتُوافِقُ الأغراضَ، وتُزيلُ الأمراضَ»[1].

ويَجِدُ ابنُ عربي الإشارةَ في اللَّفظِ المَقصورِ، الذي يُعتَبرُ بمعنًى من المَعانِي أصلًا للمَمدودِ، ومن ثَم أجازَت العَربُ مَدَّ المَقصورِ، ولم تُجِزْ قَصرَ المَمدودِ، ولكن إذا كان هذا تَدليلًا إشاريًّا بَحتًا، فابنُ عربي يُقدِّمُ لنا شَرحَه لتَعميمِ معنَى النُّبوَّةِ، لتُصبِحَ الإنباءَ المُطلَقَ، أو ما يُسمِّيه بالنُّبوَّةِ المُطلَقةِ في مُقابِلِ نُبوَّةِ التَّشريعِ المُنقطِعةِ، أو النُّبوَّةِ المَصحوبةِ بالإنذارِ.

يَقولُ: «النُّبوَّةُ نَعتٌ إلهيٌّ -وإن لم يُطلَقْ عليه منها اسمٌ- يُثبِتُها في الجَنابِ الإلهيِّ الاسمُ «السَّميع»، ويُثبِتُ حُكمَها صِفةُ الأمرِ الذي في الدُّعاءِ المَأمورِ به، وليست النُّبوَّةُ غَيرَ هذا، أمَّا نُبوَّةُ التَّشريعِ فلها: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٩٠، وانظر: ٤٩-٥٠، ٢٥٢-٢٥٣، وقارن «ختم الولاية» للترمذي.

عِبَادِهِۦ﴾[١]، و﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾[٢]، و﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[٣]. وهي نُبوَّةُ التَّشريعِ التي تَرتبِطُ دائمًا بالإنذارِ؛ ولذلك يُعرِّفُ النَّبيَّ بقَولِه: «اعلَمْ -أيَّدكَ اللهُ- أنَّ النَّبيَّ هو الذي يَأتِيه المَلَكُ بالوَحيِ من عندِ اللهِ يَتضمَّنُ ذلك الوَحيُ شَريعةً يَتعبَّدُه بها في نَفسِه»[٤]، وهي «نُبوَّةُ الإخبارِ»، أي: عن طَريقِ المَعرفةِ المُباشِرِ[٥]، ولذلك كانت أَجزاؤُها على قَدرِ الكُتُبِ المُنزَّلةِ والصُّحفِ من الأخبارِ الإلهيَّةِ من العَددِ المَوضوعِ في العالمِ من آدَمَ إلى آخِرِ نَبيٍّ يَموتُ، وممَّا وصَلَ إلينا وممَّا لم يَصِلْ، وهي التي يَجمَعُها القُرآنُ الكَريمُ بآخريَّتِه المُهيمِنةِ هَيمنةَ «الجَمعيَّةِ» كما يَرمُزُ لذلك اسمُه؛ فإنَّ النَّبيَّ ﷺ يَقولُ فيمن حَفِظَ القُرآنَ: «إنَّ النُّبوَّةَ أُدرِجَت بين جَنبَيه». فهي وإن كانت مَجموعةً في القُرآنِ فهي مُفصَّلةٌ مُعيَّنةٌ في آيِ الكِتابِ، مُفسَّرةٌ في الصُّحفِ، مُتميِّزةٌ في الأخبارِ الإلهيَّةِ الخارِجةِ عن قَبيلِ الصُّحفِ والكُتُبِ، ويَجمَعُ النُّبوَّةَ كُلَّها «أُمُّ الكِتابِ»، ومِفتاحُها: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾[٦].

ولكنَّنا نُلاحِظُ أن ابنَ عربي يَرتفِعُ بمعنَى الإخبارِ ليَرَى فيه «الإمدادَ» بمَعناه المَعرِفيِّ والوُجوديِّ الجامِعِ، وبهذا المعنَى نَستطِيعُ فَهمَ «النُّبوَّةِ المُطلَقةِ السَّاريةِ في الوُجودِ» التي يَتغذَّى بها الوُجودُ، وتَستمِرُّ إلى يَومِ القِيامةِ، يَقولُ «... وإن كان التَّشريعُ قد انقطَعَ فالتَّشريعُ جُزءٌ من أَجزاءِ النُّبوَّةِ فإنَّه يَستحِيلُ

(١) غافر: ١٥.

(٢) النمل: ٢.

(٣) الشورى: ٥٢.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ١٥.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٩٠، ٩١.

(٦) انظر: «البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة»: ١١- ٤٧.

أن يَنقطِعَ خَبرُ اللهِ، وأَخبارُه من العالمِ؛ لأنَّه من ﴿كُن﴾ إذ لو انقطَعَ لم يَبقَ للعالمِ غِذاءٌ يَتغذَّى به في بَقاءِ وُجودِه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾[1]، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[2]، وقد أخبَرَ اللهُ أنَّه ما مِن شَيءٍ يُريدُ إيجادَه إلَّا يَقولُ له: ﴿كُن﴾. فهذه كَلِماتُ اللهِ لا تَنقطِعُ، وهي الغِذاءُ العامُّ للمَوجوداتِ»[3].

ومِثلُ هذه النُّبوَّةِ هي التي يَقولُ عنها أيضًا: «وهذه النُّبوَّةُ سارِيةٌ في الحَيوانِ في مِثلِ قَولِه تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾. وكُلُّهم بهذه المَثابةِ، فمَن عَلَّمَه اللهُ نُطقَ الحَيواناتِ وتَسبيحَ النَّباتِ والجَمادِ، وعَلِم صَلاةَ كُلِّ واحِدٍ من المَخلوقاتِ وتَسبيحَه -عَلِمَ أن النُّبوَّةَ سارِيةٌ في كُلِّ مَوجودٍ. يَعلَمُ ذلك أَهلُ الكَشفِ والوُجودِ[4].

تلك هي النُّبوَّةُ المُطلَقةُ، أو العامَّةُ، أو الباطِنةُ، في مُقابِلِ المُقيَّدةِ بالتَّشريعِ، والظَّاهِرُ بها بين الخَلقِ، وكُلُّ فَريقٍ منها مُصطَلَحاتٌ مُتساوِيةٌ، وهي لا تَتنافَى مع الخُصوصِ الذي يَنظُرُ به الحَقُّ إلى بَعضِ الخَلقِ، فإنَّه إن نظَرَ الحَقُّ إلى تلك المَنزِلةِ «التي يَنزِلُها العَبدُ بأعمالٍ مَشكورةٍ...» نظَرَ استِنابةٍ واستِخلافٍ «أَلقَى الرُّوحَ من أَمرِه على مَن يَشاءُ من عِبادِه...»، فتلك نُبوَّةُ التَّشريعِ[5].

---

(١) الكهف: ١٠٩.

(٢) لقمان آية: ٢٧.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٩.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٤، وانظر: ٢/ ٣، وانظر «الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم» للجيلي: ٢٠٢ مجموعة دار الكتب المصرية.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٩.

أَمَّا الآخَرُ فيُؤمَرُ بسَترِ مَقامِه بعد رُجوعِه من قِمَّةِ السُّلوكِ[١]، ولكن سوف يَتبيَّنُ لنا أنَّه لم يَبلُغْ أيضًا مَبلغَ نَبِيٍّ في النُّبوَّةِ المُطلَقةِ؛ لأنَّ نُبوَّتَه ستكونُ مُجرَّدَ إرثٍ كما سنَتحدَّثُ بالتَّفصيلِ في الفِقرةِ الخاصَّةِ بالتَّفضيلِ.

وقَضيةُ التَّشريعِ وانقِطاعِه ما زالت في حاجةٍ إلى شَيءٍ من التَّحليلِ يَتناوَلُ قَضاياها العِرفانيَّةَ الرَّمزيَّةَ في الإطارِ الذي حَدَّدناه لهذه الفِقرةِ:

وأوَّلُ ما يَفجَؤُنا ثَلاثُ قَضايا: عُمومُ الرِّسالةِ ودَوامُها، ونِسبةُ التَّشريعاتِ الفَلسَفيةُ إلى الحَقِّ تَبارَكَ وتعالى، ووَحدةُ الرَّسولِ والمُرسَلِ إليه. وفي الحَقيقةِ ليس هناك كَبيرُ خَطرٍ كما يُمكِنُ أن يُتوهَّمَ:

فابنُ عربي يَعنِي بعُمومِ الرِّسالةِ ودَوامِها دَوامَ تَلقِّي الخَلقِ من الحَقِّ، أو عُمومَ العَطاءِ الإلهيِّ ودَوامَه مَعرِفةً ووُجودًا، وبذلك يَتحوَّلُ المَلائكةُ التي تَقومُ بالسِّفارةِ بين الحَقِّ والخَلقِ والجِنِّ المُلقِّي بوَساوِسِه لدَى العارِفِ إلى رُسلٍ، بل يَتحوَّلُ العالمُ كُلُّه إذا لاحَظنا رَمزيَّتَه الجامِعةَ أو خَلقَه على الصُّورةِ إلى رُسلٍ تُلقِي إليه الأماناتِ التي حَمَّلها الحَقُّ، يَقولُ: «العالمُ كُلُّه عند العارِفِ رَسولُ اللهِ إليه»، وهي فِكرةٌ عَميقةٌ لدى ابنِ عربي: فالحَقُّ هو المُرسِلُ الأكبَرُ؛ لأنَّ الوُجودَ كَلِماتُ اللهِ الإخباريَّةُ والوُجوديَّةُ؛ ولذلك يَجعَلُ من الدَّلالةِ الإشاريَّةِ الرَّمزيَّةِ الألِفِ واللَّامِ في قَولِه تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، فهي للجِنسِ والشُّمولِ لا للعَهدِ؛ ولذلك نَرى ابنَ عربي أيضًا يرَى في القُرآنِ والحَديثِ كَلامَ الحَقِّ سبحانه وتعالى؛ لأنَّ الرَّسولَ ليس سوى مُبلِّغٍ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[٢].

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٩، ٢/ ٤٩، ٥٠، ٧٩، ٣/ ٣٢٦، ٥١٣، ٥١٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٩، ٢/ ٤٩، ٥٠، ٧٩، ٣/ ٣٢٦، ٥١٣، ٥١٤، «الفصوص»: ٢/ ١٧٦، ١٧٧، «لطف الأسرار»: ٤٨، «مشاهد الأسرار»: ٢٦٣ ب، «الحجب»: ورقة ١٦ب.

وإن كان القُرآنُ على سَبيلِ الإعجازِ، أي: إنَّه تَجَلٍّ خاصٌّ، يَقولُ: «فإنَّه كَلامُ اللهِ... لأنَّا ما سَمِعناه إلَّا من عَينِ الكَثرةِ»[١].

كذلك إذا نَظَرنا إلى الوُجودِ وَجَدناه مُقسَّمًا إلى أَصنافٍ أو أُمَمٍ لها نَوعٌ من العِبادةِ، وإذا أَقرَرنا هذه الحَقيقةَ كان القَولُ الإلهيُّ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ۝٢٤﴾[٢] عامًّا لا خاصًّا من بابِ الرَّمزِ، يَقولُ مُعلِّقًا: «وما من شَيءٍ في الوُجودِ إلَّا وهو أُمَّةٌ من الأُمَمِ، قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾... «فعَمَّت الرِّسالةُ الإلهيَّةُ جَميعَ العالَمِ»[٣].

وهي واضِحةٌ في المَلائكةِ فالملائكةُ الرِّسالةُ، وقال الحَقُّ فيهم على لِسانِهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝١٦٤﴾[٤]. يَقولُ ابنُ عربي: «ولا معنى للشَّريعةِ إلاَّ هذا؛ لأنَّه معنَى قَولِ جِبريلَ عليه السلام: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾»[٥].

أمَّا إبليسُ فقد قال الحَقُّ له: ﴿ٱذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُورًا ۝٦٣﴾[٦]، وقال: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾[٧]، فلدَيه رِسالتُه الخاصَّةُ.

وأمَّا السَّحرةُ فقد قال فيهم: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٨].

---

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٦٠-١٦١.

(٢) فاطر: ٢٤.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٣٥٢، الأنعام: ٣٨.

(٤) الصافات: ١٦٤.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٥-٢٥٦ مريم آيه: ٦٤.

(٦) الإسراء: ٦٣.

(٧) «الفتوحات»: ٤/ ١٦١، ٢/ ٢٥٥، سوره الاسراء: ٦٤.

(٨) «الفتوحات»: ٤/ ١٦١ البقرة: ١٠٢.

يَقولُ ابنُ عربي: «ولا معنى للرِّسالةِ إلَّا أن يَكونَ حُكمُها هذا، وهو إذنُ اللهِ»[١].

كذلك تَضرِبُ الرِّسالةُ بجُذورِها في الأَسماءِ الإلهيَّةِ، فهي الوَسيطُ الأعلَى بين الذَّاتِ والمُمكِناتِ، فهي رَسولُ الحَقِّ إليها، وهي معنَى قَولِه: «وأَصلُ الرِّسالةِ في الأَسماءِ الإلهيَّةِ»[٢]. وذلك المعنَى العامُّ راجِعٌ إلى دَلالةِ التَّجلِّي، فالعارِفونَ يَتلقَّونَ من رَبِّهم على أَلسِنةِ العالمِ وحَركاتِهم[٣].

ولكن ألا يَلزَمُ إجابةُ كُلِّ داعٍ: إبليسَ والسَّحرةِ... إلخ لوُجوبِ الإجابةِ؟

حَقيقة إن العارِفينَ يُعمِّمونَ القَولَ الإلهيَّ، ولكن بَقِيت التَّفرِقةُ، فإنَّه ثَم قَولُ امتِثالٍ شَرعًا وقَولُ ابتِلاءٍ، «وهذا يَعنِي أنَّه ما بَقِي إلَّا الفَهمُ الذي يَقَعُ به التَّفاضُلُ، «فقد اقتصَرَ عُلَماءُ الرُّسومِ الذين لا يُدرِكونَ الدَّلالةَ الرَّمزيَّةَ العامَّةَ على كَلامِ اللهِ المُعيَّنِ المُسمَّى قُرآنًا وفُرقانًا، وعلى الرَّسولِ المُعيَّنِ، أمَّا العارِفونَ فسَمَّوا القُرآنَ قُرآنًا، لا فُرقانًا «من التَّفرِقةِ»، وهذا يَعنِي أنَّهم عَمَّمُوا الرِّسالةَ، فكُلُّ داعٍ في العالمِ فهو رَسولُ اللهِ باطِنًا ويَفترِقُونَ في الظَّاهِرِ، وهذا الافتِراقُ له أَهمِّيتُه؛ لأنَّه يُؤدِّي إلى اختِلافِ الأَخذِ، الذي يُؤدِّي إمَّا إلى الشَّقاءِ وإمَّا إلى السَّعادةِ؛ ولذلك يَقلِبُ العارِفُ رِسالةَ الشَّيطانِ إلى ما يُفيدُه، لا أنَّه يُثبِتُها ويَستجيبُ لها كما هي، فقد تَكونُ الاستِجابةُ بالعَكسِ، وبهذه الاستِفادةِ العامَّةِ من كُلِّ شَيءٍ فازَ العارِفونَ وخَسِرَ عُلماءُ الرُّسومِ، يَقولُ: «سَعدُ المَعارِفِ بتَلقِّي رِسالةِ الشَّيطانِ ويَعرِفُ كيف يَتلقَّاها ويَشقَى بها آخَرونَ، وهم القَومُ الذين ما لهم هذه المَعرِفةُ، ويَسعَدُ المُؤمِنونَ كُلُّهم والعارِفونَ معهم بتَلقِّي رِسالةِ الرُّسلِ صَلواتُ اللهِ وسَلامُه

(١) «الفتوحات»: ٤/ ١٦١.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٦١.

(٣) المراجع السابقة.

عليهم، ويَكونُ العامِلُ بما جاءَ في تلك الرِّسالةِ أَسعَدَ من المُؤمِنِ الذي يُؤمِنُ بها عَقلًا وقَولًا... فكُلُّ مُتحرِّكٍ في العالمِ مُتنقِّلٌ فهو رَسولٌ إلهيٌّ، «والعالمُ كُلُّه مُتحرِّكٌ عند ابنِ عربي» كان المُتحرِّكُ ما كان، فإنَّه لا تَتحرَّكُ ذَرةٌ إلَّا بإِذنِه سبحانه وتعالى، فالعارِفُ يَنظُرُ إلى ما جاءَت به في تَحرُّكِها، فيَستفيدُ بذلك عِلمًا لم يَكُنْ عنده، ولكن يَختلِفُ الأَخذُ عن العارِفينَ عن هؤلاء الرُّسلِ؛ لاختِلافِ الرُّسلِ، فليس أَخذُهم من الرُّسلِ أَصحابِ الدَّلالاتِ، سَلامُ اللهِ عليهم، كأَخذِهم من الرُّسلِ الذين هم عن الإذن وهم لا يَشعُرونَ، ومَن شَعَر منهم كإبليسَ وعَلِم ما يَدعو إليه: إذ قال لصاحِبه اكفُرْ[1]، فيَتلقَّاه من العارِفِ تَلقِّيًا إلهيًّا فيَنظُرُ إلى ما أمَرَه به الحَقُّ من السَّترِ فيَسترُه، ويَكونُ هذا الرَّسولُ الشَّيطانَ المَطرودَ عن اللهِ مُنبِّهًا عن اللهِ، فيَسعَدُ العارِفُ بما يَسترُه، وهو غَيرُ مَقصودِ الشَّيطانِ[2].

الرِّسالةُ العامَّةُ إذًا هي الرِّسالةُ عن مُطلَقِ الإذنِ الباطِنِ، أمَّا الرِّسالةُ الخاصَّةُ فهي رِسالةُ الإذنِ الظَّاهِرِ، رِسالةُ الدَّلالةِ على طَريقِ السَّعادةِ، وتَرتبِطُ الأُولى ارتِباطًا وَثيقًا بفِكرةِ عُمومِ الوَحيِ إلى جانِبِ فِكرةِ عُمومِ التَّجلِّي، ممَّا يَجعَلُهما فِكرةً رَمزيَّةً بَحتةً؛ ولذلك يَقولُ ابنُ عربي عن الخاصَّةِ: «لا يَقبَلُها الرَّسولُ إلَّا بوَساطةِ رُوحٍ قُدسيٍّ أَمينٍ، يُنزِلُ الرِّسالةَ على قَلبِه، وأَحيانًا يَتمَثَّلُ له المَلَكُ رَجلًا، وكُلُّ وَحيٍ لا يَكونُ بهذه المَثابةِ لا يُسمَّى رِسالةً بَشريَّةً، وإنَّما يُسمَّى وَحيًا، أو إلهامًا، أو نَفثًا، أو إلقاءً، أو وُجودًا»[3]. وهي المُعرَّضةُ للانقِطاعِ بالتَّبليغِ والخَتمِ.

وعلى هذا النَّحوِ الرَّمزيِّ نَستطِيعُ كذلك أن نَفهَمَ وَحدةَ المُرسِلِ والمُرسَلِ

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ إِذۡ قَالَ لِلۡإِنسَٰنِ ٱكۡفُرۡ﴾ الحشر: ١٦.
(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٦٠، وانظر: ٢/ ٢٥٨، ٣/ ٣٦٧.
(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٨، وانظر: ١/ ٤٣، ١٥٠.

إليه، فهذا عنده إمَّا من جِهةِ الوُجودِ المَعنويِّ العامِّ هو شَرطٌ في ظُهورِ كُلِّ الكائناتِ مع عَدَمِ الاختِلاطِ بها؛ لأنَّ الظَّاهِرَ في الحَقيقةِ هو أَحكامُ الأعيانِ الثَّابِتةِ، أي: إن الظَّاهِرَ هي لا الحَقُّ، فالظَّاهِرُ هنا هو المُرسَلُ إليه، وهي ثُنائيَّةٌ حَقيقيَّةٌ كما سنَعرِفُ في الفَصلِ الخاصِّ بالوُجودِ الواحِدِ، والتَّجلِّي العامِّ في قَوابِلِ العالمِ الذي يَجعَلُ منه كُلَّه رُموزًا، وإمَّا إلى نِسبةِ الإيجابيَّةِ في هذا العالمِ إلى الحَقِّ، فتَلقِّي الرِّسالةِ عَملٌ إيجابيٌّ لا يَكونُ إلَّا بمَعونةِ اسمٍ إلهيٍّ، ولهذا يَبدُو ابنُ عربي غَيرَ راءٍ في العالمِ سوى الأَسماءِ المُلقيةِ والقابِلةِ؛ لأنَّ القَبولَ عامَّةً في الواقِعِ عَملٌ إيجابيٌّ، ومن ثَم يُمكِنُ أن يُنسَبَ إلى الحَقِّ، يَقولُ: «دُعاءُ النُّفوسِ إلى اللهِ من اللهِ في نَفسِ الأمرِ، ودُعاؤُها من الأَكوانِ بالنَّظرِ إلى الغافِلينَ أو الجُهَلاءِ»[1]. ويَقولُ عن هذه القاعِدةِ: «فمَن عَرَف الحَقَّ بمِثلِ هذه المَعرِفةِ لم يَكبُرْ عليه ما يَسمَعُه عن اللهِ من كُلِّ ما هو نَعتٌ مَخلوقٌ»[2].

هل نَستطِيعُ بعد ذلك تَكفيرَ ابنِ عربي بعُمومِ الرِّسالةِ؟ لا نَعتقِدُ، وأمَّا ما يَذكُرُه صاحِبُ «تَنبيهِ الغَبيِّ» نَقلًا عن الشفاءِ في قَولِه: «وكذلك يَكفُرُ مَن ذَهَبَ من القُدماءِ إلى أن في كُلِّ جِنسٍ من الحَيواناتِ نَذيرًا ونَبيًّا من القِرَدةِ والخَنازيرِ، والدَّوابِّ والدُّودِ، إذ ذلك يُؤدِّي إلى أن تُوصَفَ أَنبياءُ هذه الأَجناسِ بصِفاتِهم المَذمومةِ، وفيه من الإزراءِ على هذا المَنصبِ ما فيه»[3]. فيَتجاهَلُ تَفرِقةَ ابنِ عربي بين أَنواعِ الرِّسالةِ، كما يَتجاهَلُ أو يَجهَلُ وِجهةَ نَظرِ ابنِ عربي في هذا

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٤٠١.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٣٦، ٣٧، ٢٧٨، ٢٧٩.

(٣) «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٢٧، ٢٨، «الشفا»: ٢/ ٢٦٦-٢٧٠ ط. الآستانة ١٢٩٠ هـ، وانظر قول الحائطية كتاب «الفرق الإسلامية» للبشبيشي: ٢.

الخبثِ من العالمِ من جِهةِ الوُجودِ أو الفِعلِ الإلهيِّ[١].

وأمَّا قَضيَّةُ أَحقيَّةِ التَّشريعِ، وارتِفاعِ الكَذبِ منه عامَّةً، فقد أَشَرنا من قبلُ إلى أن ابنَ عربي لا يَعنِي سوى أنَّه من قَبيلِ الإعطاءِ المَعرِفيِّ العامِّ، فالحَقُّ هو المُلهِمُ لكُلِّ أَلوانِ المَعرِفةِ، فهو إذًا من الوَحيِ العامِّ أو الذَّاتيِّ من الاسمِ الباطِنِ، وإلَّا لا فإنَّه ليس بإمكانِ العَقلِ تَشريعُ القُرباتِ كما سبَقَت الإشارةُ؛ ولذلك يُصرِّحُ ابنُ عربي بأنَّه طَريقٌ لا تُؤدِّي إلى السَّعادةِ. هذا بالإضافةِ إلى اختِصاصِ النُّبوَّةِ كما سنُفصِّلُ بعدَ قَليلٍ[٢].

وأمَّا تَشريعُ التَّكليفِ الذي هو القِسمُ الآخَرُ للتَّشريعِ الحُكميِّ فيَقصِدُ به ابنُ عربي التَّشريعَ الخاصَّ بالنَّبيِّ في نَفسِه أو ما أُمِرَ الرَّسولُ بتَبليغِه، وذلك حين يُفرِّقُ بينهما في بَعضِ النُّصوصِ، وإن كان في البَعضِ الآخَرِ لا يُفرِّقُ بينهما، وخاصَّةً حين يَقولُ ببَقاءِ الرِّسالةِ عن طَريقِ الوِراثةِ[٣].

وكلاهما مُنقطِعٌ عنده، ولا يُمكِنُ للوَليِّ الدَّعوَى فيه، ولكن بَقِيت الوِراثةُ والخِلافةُ فيهما كمَظهرٍ من مَظاهِرِ العُمومِ والدَّوامِ السَّابِقينِ.

وتَرجِعُ أَسبابُ هذا الحُكمِ باختِصارٍ إلى الشَّهادةِ على الأُمَمِ والتَّبليغِ والاجتِهادِ.

وتَرجِعُ الشَّهادةُ على الأُمَمِ إلى قَولِه تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[٤].

فقد مضَى منذُ قَليلٍ أنَّه يَستلزِمُ الوَحيَ كما أنَّ الشَّهادةَ على الأُمَمِ من

---

(١) انظر مشكلة الخير والشر من باب الرمزية والإنسان وسر القدر: ص٥٠٥-٥٥٩.

(٢) وانظر «الفتوحات»: ٢/ ١١٧، ١١٨، ٣٨٧ وما بعدها ٣/ ٤٠٠، ٤٠١، و«الفناء في المشاهدة»: ٦، و«التجليات»: ٥٢١، كتاب الألف: ٤٢، وهذا البحث ص٧٤،٧٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٥٠، ٢/ ٢٥٨.

(٤) البقرة: ١٤٣.

صِفاتِ الرُّسلِ صَلواتُ اللهِ وسَلامُه عليهم، بل إن ابنَ عربي من خِلالِ استِعراضِه لمُميِّزاتِ «الأُمَّةِ الوَسطِ» أُمَّةِ محمدٍ ﷺ يُبصِرُ في تَكريمِها بهذه الشَّهادةِ، وبالتَّبليغِ إبقاءَ نَوعٍ من التَّشريعِ لها، ونَوعٍ من إلحاقِهم ببَعضِ مَراتِبِ هؤلاء الأنبياءِ، ومن هنا أتَتْ فِكرةُ أن الوَليَّ في زَمانِ النُّبوَّةِ نَبيٌّ، كما أن النَّبيَّ في زَمانِ انقِطاعِها وَليٌّ، يَقولُ: «... قال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، فكنَّا للنَّاسِ مِثلَ النَّبيِّ للنَّاسِ، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ فجعَلَ كُلَّنا في غَيرِنا مَنزِلةَ الرَّسولِ مِنَّا، فنحن في حَقِّهم رُسلٌ؛ ولهذا قال عليه السلام: «عُلَماءُ هذه الأُمَّةِ كأَنبياءِ سائرِ الأُمَمِ»[1].

في هذه المَنزِلةِ والمَرتبةِ.

وأمَّا التَّبليغُ فهو ما يَقومُ به بَعضُ الأَولياءِ بعد الوُصولِ إلى أعلى المَقاماتِ، ويُلاحَظُ أن ابنَ عربي لا يَقصُرُها على الأَولياءِ من الصُّوفيَّةِ، بل يُشرِكُ معهم أَصحابَ الحَديثِ خاصَّةً دون الفُقَهاءِ والعُبَّادِ والزُّهَّادِ من الذين لا يُبلِّغونَ النُّصوصَ كما ورَدَت، فالأَولياءُ عند ابنِ عربي وَرَثةُ الأَنبياءِ؛ لاشتِراكِهم في الخَيرِ وانفِرادِ الأَنبياءِ بالتَّشريعِ، قال تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾. فجاءَ بـ﴿مِن﴾ وهي نكرةٌ، ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿١٥﴾﴾، فجاءَ بما ليس بشَرعٍ ولا حُكمٍ، بل إنذارٍ، فقد يَكونُ الوَليُّ بَشيرًا ونَذيرًا، ولكن لا يَكونُ مُشرِّعًا، فإنَّ الرِّسالةَ والنُّبوَّةَ انقَطَعت[2].

(١) «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٦ ب، «الفتوحات»: ١/ ١٣٥، ٢٢٣، ٦٤٥، ٢/ ١٢٥، ٣/ ١٤٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٠٠ «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٠ أ-٢٦٣ أ، «اللآلئ البهية»: ورقة ٣ب-٤أ.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٧٦، انظر في هذه الأحاديث وضعفها فيما عدا «العلماء ورثة... «الذي رواه أبوداود والترمذي وابن حبان في صحيحه: العراقي على «الإحياء» ١/ ٦، ٧١، ٨٢، «تنزيه الشريعة»: كتاب العلم: ١-١٩.

ويَقولُ في نَصٍّ طَويلٍ عن هذه القَضيَّةِ الهامَّةِ: «وللوِراثةِ حَظٌّ من الرِّسالةِ، ولهذا قِيلَ في مُعاذٍ وغَيرِه: «رَسولُ رَسولِ اللهِ». وما فازَ بهذه المَرتبةِ ويُحشَرُ يَومَ القِيامةِ مع الرُّسلِ إلَّا المُحَدِّثونَ الذين يَروُونَ الأحادِيثَ بالأَسانيدِ المُتصِلةِ بالرَّسولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ في كُلِّ أُمَّةٍ، فلهم حَظٌّ في الرِّسالةِ، وهم نَقَلةُ الوَحيِ، وهم وَرَثةُ الأنبياءِ في التَّبليغِ، والفُقَهاءُ إذا لم يَكُنْ لهم نَصيبٌ في رِوايةِ الحَديثِ فليست لهم هذه المَرتبةُ، ولا يُحشَرونَ مع الرُّسلِ، بل يُحشَرونَ في عامَّةِ النَّاسِ.

ولا يَنطلِقُ اسمُ العُلَماءِ إلَّا على أَهلِ الحَديثِ، وهم الأَئمَّةُ على الحَقيقةِ، وكذلك الزُّهَّادُ والعُبَّادُ وأَهلُ الآخِرةِ، من لم يَكُنْ من أَهلِ الحَديثِ منهم كان حُكمُه حُكمَ الفُقَهاءِ، لا يَتميَّزونَ في الوِراثةِ ولا يُحشَرونَ مع الرُّسلِ، بل يُحشَرونَ مع عُمومِ النَّاسِ، ويَتميَّزونَ عنهم بأَعمالِهم الصَّالحةِ لا غَيرُ. كما أن الفُقَهاءَ أَهلَ الاجتِهادِ يَتميَّزونَ بعِلمِهم عن العامَّةِ. ومَن كان من الصَّالحينَ ممَّن كان له حَديثٌ مع النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كَشفِه، وصاحَبَه في عالمِ الكَشفِ والشُّهودِ، وأَخَذَ عنه، حُشِرَ معه يَومَ القِيامةِ، وكان من الصَّحابةِ الذين صَحِبوه في أَشرَفِ مَوطِنٍ وعلى أَسمَى حالٍ... ولا يَلحَقُ بهذه الدَّرجةِ صاحِبُ النَّومِ، ولا يُسمَّى صاحِبًا، ولو رآه في كُلِّ مَنامٍ، حتَّى يَراه وهو مُستَيقِظٌ كَشفًا، يُخاطِبُه ويَأخُذُ عنه، ويُصَحِّحُ له الأحادِيثَ، ما وقَعَ فيه من الطَّعنِ من جِهةِ طَريقِها»[١].

ولكن يَنبغِي أن نُلاحِظَ أن الصُّوفيَّةَ يَمتازُونَ عن هؤلاء بكَونِ التَّبليغِ أو الدَّعوةِ إلى اللهِ على بَصيرةٍ بالمعنَى الصُّوفيِّ، أي بعد الوُصولِ إلى أَخذِ العِلمِ مُباشَرةً، لا من طَريقِ النَّقلِ، ذلك الذي يَرمُزُ له بالعِلمِ المَيِّتِ كما قَدَّمنا غَيرَ مَرَّةٍ، يَقولُ: «قال عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رَبِّه: ﴿أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾، ولم يَقُلْ أَدعُو إلى نَفسِي

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥٠، وانظر: ١/ ١٥١، ٢/ ٢٥٨، ٣/ ٥٠١، «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٣ب.

و﴿إِلَى﴾ حَرفٌ مَوضوعٌ للغايةِ، فإذا أَجابَ المُؤمِنُ مَشَى إلى رَبِّه على الطَّريقةِ التي شَرَع له هذا الرَّسولُ، فلمَّا وصَلَ إلى اللهِ تَلقَّاه الحَقُّ تلقِّيَ إكرامٍ وهِباتٍ ومِنحٍ وعَطايا، فصارَ يَدعُو إلى اللهِ على بَصيرةٍ كما دَعَا ذلك الرَّسولُ، وهو قَولُه حين قال: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾. فأخبَرَ أن مَن اتَّبَعه يَدعُو إلى اللهِ أَيضًا على بَصيرةٍ»[١]. وهذا هو معنَى الاجتِهادِ الصُّوفيِّ كما سبَقَ أن ذَكَرنا.

بَيدَ أنَّنا نُريدُ الآنَ أن نُركِّزَ قَليلًا على عَلاقَتِه بوِراثةِ الرِّسالةِ، فمِن المُلاحَظِ أنَّه لا يَحرِمُ الذين بَلَغوا مَرتبةَ الاجتِهادِ واستِنباطِ الأحكامِ من نَوعٍ من أَنواعِ وِراثةِ الرِّسالةِ أو نُبوَّةِ التَّشريعِ، يَقولُ «... إن كُنتَ مِن أَهلِ الاجتِهادِ في الاستِنباطِ للأَحكامِ الشَّرعيةِ فأنت وارِثٌ وِراثةً نَبويَّةً شَرعيَّةً، فإنَّه قد شُرِع لك في تَقريرِ ما أدَّى إليه اجتِهادُك، دَليلُك من الحُكمِ أن تَشرَعَه لنَفسِك وتُفتِي به غَيرَك إذا سُئلتَ، وإن لم تُسأَلْ فلا؛ ولذلك يرَى أن الشَّريعةَ بهذا قد كَمُلت، وليست الأَحكامُ النَّاتِجةُ عن مِثلِ هذا من الزِّيادةِ[٢]، وقد مضَى بنا أنَّه يُجعَلُ لهم رَقيقةٌ إلى الحَقيقةِ العامَّةِ التي تُعتَبرُ الصُّورةُ الجِبرائيليَّةُ رَمزًا لها، ولكنَّهم لا يَشعُرونَ بذلك؛ لانصِرافِ عُيونِهم إلى أَفكارِهم وقِياساتِهم[٣].

وإلى جانِبِ العِلمِ بالبَصيرةِ، يَعنِي الاجتِهادَ الصُّوفيَّ، أيضًا أمرين: أَوَّلُهما إِمكانُ مَعرِفةِ الحُكمِ على التَّعيينِ، بخِلافِ المُجتهِدِ العادِي الذي لا يَعلَمُ فيه المُخطِئَ من المُصيبِ إلَّا اللهُ، وثانِيهما: أنَّه مع القَولِ بأَخذِ التَّشريعِ ثانيةً من مُستوًى أعلى مُباشِرٍ، فإنَّه لا بُدَّ في التَّشريعِ لا الأَجزاءِ الأُخرَى من النُّبوَّةِ الإخباريَّةِ من الشُّعورِ الرُّوحيِّ بوُجودِ النَّبيِّ، وفي حالةِ خَتمِ النُّبوَّةِ بمَظهرِ محمدٍ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥١-٥٢ وانظر: ١/ ١٩٨، ومن هذا البحث: ص١٤٣-١٦١.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥٠٢.

(٣) القرية: ٤ - ٨ «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٠ أ، «الفتوحات»: ٣/ ١٤٢.

ﷺ، فلا يَخلُصُ له تَلقِّي التَّشريعِ ثانيةً، وهو من مَعانِي الوِراثةِ مُباشَرةً من اللهِ، أو من رَمزِ رُوحِ القُدسِ؛ لأنَّ رُوحَ القُدسِ لا يَنزِلُ بشَريعةٍ، وليس هو على الحَقيقةِ كما ذَكَرنا آنِفًا، وتلك المُلاحَظةُ الدَّقيقةُ من ابنِ عربي من أدَلِّ الدَّلائلِ على نَفيِ تُهمةِ الشيبي له بإبقاءِ الرِّسالةِ على أَساسٍ من هذه الفِكرةِ الشِّيعيَّةِ في الاجتِهادِ، والتي تُوجَدُ في الإمامِ بنَوعٍ ما، وإنَّما قُلنا: «بنَوعٍ ما»؛ لأنَّ العِلمَ في الإمامِ حَقيقةً يَرجِعُ في وِراثةِ النَّسبِ لا الاجتِهادِ والتَّصفيةِ كما هو عند ابنِ عربي والصُّوفيَّةِ، يَقولُ ابنُ عربي: «... الوَليُّ لا يَأخُذُ النُّبوَّةَ من النَّبيِّ إلَّا بعد أن يَرِثَها الحَقُّ منهم ثم يُلقِيَها إلى الوَليِّ؛ ليَكونَ ذلك أَتَمَّ في حَقِّه حتَّى يَنتسِبَ في ذلك إلى اللهِ لا إلى غَيرِه، وبَعضُ الأَولياءِ يَأخُذونَها وِراثةً عن النَّبيِّ، وهم الصَّحابةُ الذين شاهَدُوه أو مَن رَآه في النَّومِ، ثم عُلَماءُ الرُّسومِ يَأخُذونَها خَلفًا عن سَلفٍ إلى يَومِ القِيامةِ فيَبعُدُ النَّسبُ، وأمَّا الأَولياءُ فيَأخُذونَها عن اللهِ تعالى من كَونِه وَرِثَها وجادَ بها على هؤلاء، فهم أَتباعُ الرُّسلِ بمِثلِ هذا السَّندِ العالي المَحفوظِ...»[١].

وعن هذه القَضيَّةِ الهامَّةِ يَقولُ أيضًا: «... قد أَغلَقَ اللهُ بابَ التَّنزُّلِ بالأَحكامِ الشَّرعيَّةِ، وما أَغلَقَ بابَ التَّنزُّلِ بالعِلمِ بها؛ ليَكونُوا على بَصيرةٍ في دُعائِهم إلى اللهِ»[٢]. ويَقولُ: «كُلُّ شَخصٍ أَقامَه الحَقُّ في تَجَلٍّ من تَجلِّياتِه، وأقامَ له مَظهَرَ محمدٍ ﷺ ومَظهَرَ جِبريلَ عليه السلام، فأَسمَعَه ذلك المَظهرُ الرُّوحانيُّ في خِطابِ الأَحكامِ المَشروعةِ لمَظهرِ محمدٍ ﷺ حتَّى إذا فَرَغ من خِطابِه وفزع عن قَلبِ هذا الوَليِّ عَقِل صاحِبُ هذا المَشهَدِ جَميعَ ما تَضمَّنَه ذلك الخِطابُ من الأَحكامِ المَشروعةِ الظَّاهِرةِ في هذه الأُمَّةِ المُحمَّديَّةِ، فيَأخُذُها الوَليُّ كما أَخَذَ المَظهَرَ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٣-٢٥٤، وانظر أ: ٢٥٣.
(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩، ٣/ ٤١٣، ٤١٤.

المُحمَّديَّ للحُضورِ الذي حصَلَ له في هذه الحَضرةِ بما أَمَرَ به ذلك المَظهَرُ المُحمَّديُّ من التَّبليغِ لهذه الأُمَّةِ، فيُرَدُّ إلى نَفسِه وقد وَعَى ما خاطَبَ به الرُّوحَ مَظهرُ محمَّدٍ ﷺ: عِلمَ يَقينٍ، بل عَينَ يَقينٍ... فهؤلاء هم أَنبياءُ الأَولياءِ، ولا يَتفرَّدونَ قَطُّ بشَريعةٍ، ولا يَكونُ لهم خِطابٌ إلَّا بتَعريفِ أن هذا شَرعُ محمَّدٍ ﷺ»[1].

ويَقولُ: «... ويَأخُذونَ الشَّرعَ من حيث أَخَذَته الأَنبياءُ، ولكن مِن مِشكاةِ أَنوارِ الأَنبياءِ يَقترِنُ معه حُكمُ الأَتباعِ، فما يَخلُصُ لهم ذلك من اللهِ ولا من رُوحِ القُدسِ، وما عدا هذا الفَنَّ من العِلمِ فإنَّه مُخلَصٌ للأَولياءِ من اللهِ سُبحانَه ومن الأَرواحِ القُدسيَّةِ، وهذا كُلُّه لتَتميَّزَ المَراتِبُ عند اللهِ؛ لنَعرِفَ ذلك فنُعطِيَ كُلَّ ذي حَقٍّ حَقَّه كما أَعطَى كُلَّ شَيءٍ خَلقَه»[2]، وفي هذا ما يُشبِهُ التَّناقُضَ مع ما قَرَّرناه من أن الشُّعورَ لا يَخلُصُ حتَّى في حالِ النُّبوَّةِ.

وتَتأيَّدُ هذه الحَقيقةُ أيضًا، حَقيقةُ أن وِراثةَ الرِّسالةِ خِلافُ الرِّسالةِ، إذا ما رَجَعنا إلى قَضيَّةِ النُّورِ الأَصليِّ والفَرعيِّ، يَقولُ عن وارثي الرِّسالةِ: «يُقيمُ نُوَّابًا عنه «خاتَمُ النَّبيِّينَ» فيَكونونَ خُلَفاءَ الخَليفةِ من عندِ اللهِ، لا أَنَّهم في مَنزِلةِ الرُّسلِ خُلفاءُ من عندِ اللهِ، وهم الأَقطابُ وأُمراءُ المُؤمِنينَ إلى يَومِ القِيامةِ، فمِن هؤلاء النُّوَّابِ مَن يَكشِفُ اللهُ عنه الغِطاءَ فيَكونُ من أَهلِ العَينِ والشُّهودِ، فيَدعو إلى اللهِ على بَصيرةٍ كما دَعَا الرَّسولُ عليه السلام»[3]. وهذا بخِلافِ الارتِباطِ بين الخَليفةِ السِّياسيِّ والرُّوحيِّ عند الشِّيعةِ. وبهذا المعنَى لا يُمثِّلُ الأَولياءُ سوى رُموزٍ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥١، ١٧٩.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٢٠٧، وانظر أ: ٢٢٣، ٢/ ١٣، «الصلة بين التصوف والتشيع»: ١٢٧، ٤٦٦، ٤٦٧، ٣/ ٣٢٧، ٥١٣، ٥١٤.

(٣) «الفتوحات»: ٤/ ٢٧.

للأَنبياءِ، فإنَّه ما بَقِي إلَّا مِيراثٌ وسُلوكٌ على مَدرَجةِ محمدٍ ﷺ خاصَّةً»[١].

كذلك يُمكِنُ تَأييدُ هذه الحَقيقةِ بثَلاثةِ أَفكارٍ عند ابنِ عربي:

تَصريحُه بخَتمِ محمدٍ ﷺ مع فِكرةٍ عَميقةٍ يَعرِفُها عنه جَميعُ الخُصومِ، وهي كَونُ الحَقيقةِ المُحمَّديَّةِ بِدايةَ الدَّائرةِ المَعرِفيَّةِ الرُّوحيَّةِ ونِهايتَها، أي إنَّه مُهيمِنٌ على جَميعِ الشَّرائعِ، وهذا ما يَبدُو بوُضوحٍ تامٍّ في قَولِه: «اعلَمْ -أيَّدَك اللهُ- أنَّه لمَّا كان شَرعُ محمدٍ ﷺ تَضمَّنَ جَميعَ الشَّرائعِ المُتقدِّمةِ، وأنَّه ما بَقِي لها حُكمٌ في هذه الدُّنيا إلَّا ما قَرَّرته الشَّريعةُ المُحمَّديةُ، فبتَقريرِها ثَبَتت، فتَعبَّدنا بها نُفوسَنا من حيث إن محمدًا ﷺ قَرَّرها، لا من حيث إن النَّبيَّ المَخصوصَ بها في وَقتِه قَرَّرها، فلهذا أُوتيَ رَسولُ الله ﷺ جَوامِعَ الكَلِمِ... وجَميعُ العالمِ المُكلَّفِ اليَومَ من الإنسِ والجِنِّ مُحمَّديٌّ، ليس في العالمِ اليَومَ شَرعٌ إلهيٌّ سوى هذا الشَّرعِ المُحمَّديِّ...»[٢].

وثانِيها: قَولُه بأنَّ كُلَّ مَن يَأتي بعد محمدٍ ﷺ يَحكُمُ بشَرعِه، ولو كان نَبيًّا كما في حالِ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد نُزولِه، وإلياسَ والخِضرِ: «فإنَّ الوَقتَ يَحكُمُ عليه، إذ لا نُبوَّةَ تَشريعٍ بعد محمدٍ ﷺ»[٣].

وثالِثُها: ما قَرَّرناه معه في أَكثرَ من مُناسَبةٍ أن العُلومَ التي يَأتِي بها الكَشفُ ليست عُلومَ تَشريعٍ، وإنَّما هو فَهمٌ في الكِتابِ والسُّنةِ.

وفي هذا ما يُلقِي الضَّوءَ على عُذرِه البَعضَ في القَولِ بقَفلِ بابِ الاجتِهادِ،

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٦، وانظر: ٣/ ٥١، ٥٢، ٣٣٥، ٤/ ٥٢، ٥٣، «مواقع النجوم»: ١١٧.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٣، «كيمياء السعادة»: ورقة ٢ أ-٥ أ.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٣، ٢/ ٢٥٨، ٣/ ١٤٢، وقارن عن محمد بن إسماعيل في «الأنوار اللطيفة»: ١٦٠، ١٦١.

يَقولُ: «لا يَشرَعُ إلَّا رَسولُ الخاصَّةِ، فيُحلِّلُ ويُحرِّمُ ويُبيحُ ويَأتِي بجَميعِ ضُروبِ الوَحيِ، والأَولياءُ لهم من هذا الأَمرِ الإخبارُ بصِحَّةِ ما جاءَ به هذا الرَّسولُ»[١].
ويَقولُ: «إنَّما هي أَنوارُ فُهومٍ فيما أتَى به هذا الرَّسولُ في وَحيِه، أو في الكِتابِ المُنزَّلِ عليه، أو الصَّحيفةِ لا غَيرُ»[٢].

ويُصوِّرُ لنا ابنُ عربي هذه الحَقيقةَ الهامَّةَ بصُوَرٍ رَمزيَّةٍ في «الفُتوحاتِ المَكيَّةِ»، فيَقولُ: «ما تَكلَّمنا في هذا البابِ بما تَكلَّمنا به، إلَّا بما شاهَدناه في الواقِعةِ، ورَأَينا فيها بابَ اسمِ الرَّسولِ والنَّبيِّ مُغلقًا على يَمينِي، والمِعراجَ بإدراجِه منه إلى الطَّريقِ الشَّارِعِ الذي يَمشِي النَّاسُ عليه، وأنا عند البابِ واقِفٌ، وليس فوقَ ذلك المَقامِ الذي أَوقَفَني الحَقُّ فيه مَقامٌ لأحَدٍ إلَّا ما في داخِلِ ذلك المُغلَقِ المُوَثَّقِ الغَلقِ، ومع غَلقِه ما يَنحَجِبُ عنِّي ما وراءَه، إلَّا أنَّه لا قَدَمَ لأحَدٍ فيه إلَّا الكَشفُ، ولقد طلع إليَّ شَخصٌ، فلمَّا وصَلَ بسهولةٍ ورَآه توعَّرَ عليه النُّزولُ، وحارَ ولم يَقدِرْ على الثَّباتِ فيه، فترَكَني وسَلَكَ الذي عليه، جِئتُ أنا إلى ذلك المَوضِعِ، وراحَ وتَرَكَني راجِعًا، واستَيقَظتُ على هذه الحالةِ فقَيَّدتُ ما أودعتُه في هذا البابِ»[٣].

وممَّا لا شَكَّ فيه أن هذا تَصويرٌ دَقيقٌ لحالةِ الوِراثةِ مع القَولِ بالعِرفانِ المُباشِرِ.

٨) بين الصِّدِّيقيَّةِ والقُربةِ والنُّبوَّةِ:

وهي قَضيَّةٌ دَقيقةٌ اختَلَف فيها ابنُ عربي مع الإمامِ الغَزالي، وأعنِي تَخطِّي مَقامِ الصِّدِّيقيَّةِ الذي كان لأبي بكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو ما يُوهِمُ الوُقوعَ في النُّبوَّةِ وادِّعائِها،

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٧٦.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٥٥، ٥٦ وانظر «الفتوحات»: ١/ ٢٥١، ٢٨٤، ٤٠٣، ٢/ ٢٥٤، ٦٤٤-٦٤٨، ٣/ ٣٨، ٣٩، ٤/ ٢٨.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٣، وانظر: ١/ ٢٣٧، ٣/ ١٥٠- ١٥٣.

وهو رَأيُ الغَزالي، أمَّا ابنُ عربي فيَقولُ بمَقامٍ آخَرَ، ولكنَّه لا يُوقِعُ في النُّبوَّةِ، ويُسمِّيه «مَقامَ القُربةِ» الذي خَصَّصَ له كِتابَه «القُربة»، ويُوافِقُه في هذا «السُّلَميُّ».

ويَعتمِدُ ابنُ عربي على الكَشفِ الذي يُحدِّدُ المَقاماتِ، وعلى إبطالِ حُجَّةِ كَونِ أبي بكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مَقامِ الصِّدِّيقيَّةِ فحسب، وعلى الرَّغمِ من دِقَّةِ المَعانِي العِرفانيَّةِ الرَّامِزةِ لمَقامِ الصِّدقِ والقُربةِ، إلَّا أنَّنا نَستطِيعُ أن نَقولَ كَلِمةً سَريعةً عنها:

لا يَقتصِرُ الصِّدقُ عند ابنِ عربي على مُجرَّدِ الاتِّباعِ المُحكَمِ، بل يَربطُه بنَفاذٍ وعُمقٍ بحَقائقِ الكَونِ العامَّةِ؛ لأنَّ مُتعلَّقَه الاسمُ «الصَّادِقُ»، وهو يَصدُقُ على الكَونِ كُلِّه، فما ثَم إلَّا الصِّدقُ؛ لأنَّه ما ثَم إلَّا الوُجودُ، والكَذِبُ عَدمٌ، والعَدمُ لا نِسبةَ للوُجودِ إليه.

ثم نَرَى ابنَ عربي يَرمُزُ للصِّدِّيقيَّةِ، كما رَآها في كُشوفِه، بالنُّورِ الأَخضَرِ، فهي: «نُورٌ أَخضَرُ بين نُورَينِ، يَحصُلُ بذلك النُّورِ شُهودُ ما جاءَ به المُخبِرُ من خَلفِ حِجابِ الغَيبِ بنُورِ الكَرمِ». وقد جاءَ هذا من الاسمِ «المُؤمِنِ» الذي يَعنِي مُصدِّقَ الصِّدِّيقينَ، كما يَعنِي مُعطِي الأمانِ، وهو كَشفٌ يُفترَضُ وُجودُه، «الحاضِر السَّرمَدِي»، فلا بُدَّ من حَضرةٍ إلهيَّةٍ «فيها وُقوعُ الأَشياءِ دائمٌ»، ليَكونَ كُلُّ شَيءٍ مَحَلَّ التَّصديقِ الشُّهوديِّ[1].

وأمَّا مَقامُ القُربةِ فيَرَاه من نُعوتِ الإلهِ، ولكنَّه مَقامٌ غامِضٌ مَجهولٌ، سواءٌ بالنِّسبةِ للحَقِّ لتَنزُّهِه أو بالنِّسبةِ للبَشرِ؛ لأنَّ الحُلولَ في هذا المَقامِ غَيرُ مَفهومٍ تمامًا لنَفسِ السَّببِ؛ ولذلك لا يُعرَفُ إلَّا آثارُه الخاصَّةُ به، وهي من أَكثَرِ الإثارةِ مَدعاةً للإنكارِ، فقد أنكَرَ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على الخِضرِ بَعضَ آثارِه، وإن كان ذلك لا

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٩٠، ٩٢.

يَدُلُّ عند ابنِ عربي، فإنَّه لا يَبعُدُ أن يَخُصَّ اللهُ المَفضولَ بعِلمٍ ليس عند الفاضِلِ، فما قال له الخِضرُ: أنا أَفضَلُ مِنك. بل قال: أنا على عِلمٍ لا تَعلَمُه أنت، وأنت على عِلمٍ عَلَّمَكه اللهُ لا أَعلَمُه أنا. وعرَفَ حَقَّ موسى.

وقد ظهَرَ هذا المَقامُ أيضًا في حَقِّ أبي بكرٍ رضي الله عنه بالسِّرِّ الذي وقَرَ في صَدرِه في ثَباتِه في حُروبِ الرِّدَّةِ[1]. كما أن عُلومَه الهامَّةَ أيضًا مُشاهَدةُ الكَمالِ في النَّقضِ[2].

وابنُ عربي في مَقامِ القُربةِ أَقرَبُ إلى المَوضوعيَّةِ، وذلك حين يَجعَلُ هَمَّه النَّظَرَ إلى المَقامِ لا الأَشخاصِ، مع اعتِرافِه بحُقوقِهم المُقرَّرةِ، يَقولُ في كِتابِ القُربةِ: «اعلَمْ أن كثيرًا من أَهلِ طَريقِنا كأبي حامدٍ الغَزالي وغَيرِه تَخيَّلَ أنَّه ليس بين الصِّدِّيقيَّةِ والرِّسالةِ مَقامٌ، وأنَّ مَن تَخطَّى رِقابَ الصِّدِّيقينَ وقَعَ في النُّبوَّةِ وبابُها مَسدودٌ عندَنا دونَنا، فلا سَبيلَ إلى تَخطِّيهم، ولكن لنا المُزاحَمةُ معهم في صَفِّهم هذا غايَتنا، ولسنا نَعنِي بالصِّدِّيقِ أبا بكرٍ ولا عمرَ ولا أحَدًا رضي الله عنه، فإنَّ أبا بكرٍ من جُملةِ أحوالِ كَونِه صِدِّيقًا، وقد شارَكَه في هذا المَقامِ غَيرُه من الصِّدِّيقينَ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾[3].

وقد فُضِّلَ الصِّدِّيقُ بسِرٍّ وَقَرَ في صَدرِه أَعطاه اللهُ إيَّاه، وشَهِد له به رَسولُ الله ﷺ، فعندَنا بين الصِّدِّيقيَّةِ والرِّسالةِ مَقامٌ، وهذا هو المَقامُ الذي ذَكَرناه، والذي أَقولُ به: ليس بين أبي بكرٍ رضي الله عنه وبين النَّبيِّ ﷺ رَجلٌ، ولا نَذكُرُ الصِّدِّيقيَّةَ، فأَرفَعُ الأَولياءِ أبو بكرٍ[4].

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٠، ٢٦٢، ٣/ ٦.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٠، وانظر المزيد من بحثنا هذا: ١/ ٣٣٣-٣٦٠.

(٣) الحديد: ١٩.

(٤) كتاب القربة: ٦، ويلاحظ أن «ابن عربي» ينتسب إلى أبي بكر من جهة الأم، انظر: المقدمة،

هذا بالإضافةِ إلى أن حَديثَه عنه كان حَديثَ المُجرِّبِ المَوضوعيِّ، وإن اتَّسَمَ بالحَظرِ؛ لأنَّه لم يَرَ مُشارِكًا له في القَولِ بهذا المَقامِ؛ ولذلك نَراه يَفرَحُ حين يَكتشِفُ تَعبيرَ أبي عبدِ الرَّحمنِ السُّلَميِّ عنه من قبلُ، يَقولُ: «وكُنتُ ما رَأَيتُ أحَدًا من أَصحابِنا نَبَّهَ عليه ولا نَدَبَ إليه، بل مَنَعَ ذلك أَكثَرُهم لعَدَمِ الذَّوقِ، فبَقِيتُ به وَحيدًا بين أَقرانِي، فَريدًا لا أَستطِيعُ أن أَفوهَ به من أَجلِ مُنكِريه، إلى أن وَقَفتُ لأبي عبدِ الرَّحمنِ السُّلَميِّ في بَعضِ كُتبِه عليه نَصًّا، وسَمَّاه مَقامَ القُربةِ، فسُرِرتُ بالمُساعِدِ والمُوافِقِ»[1].

ومن الواضِحِ أن الصَّدرَ الذي رجَعَ إليه ابنُ عربي هو «رِسالةُ المَلامتيَّةِ»، فالمَقامُ عند كليهما من خَواصِّ المَلاميَّةِ، ولذلك عالجَاه في هذا الإطارِ. يَقولُ السُّلَميُّ: «والطَّبقةُ الثَّالِثةُ، وهم الذين لُقِّبوا بالمَلاميَّةِ: وهم الذين زَيَّنَ اللهُ بَواطِنَهم بأنواعِ الكَراماتِ والزُّلفةِ والاتِّصالِ، وتَحقَّقوا في سِرِّ السِّرِّ في مَعانِي الجَميعِ، فلمَّا تَحقَّقُوا في الرُّتبِ السُّنيَّةِ من الجَمعِ والقُربةِ والأُنسِ والوَصلةِ غارَ الحَقُّ عليهم أن يَجعلَهم مَكشوفِينَ للخَلقِ، فأَظهَرَ للخَلقِ منهم ظَواهِرَهم... فيَسلَمُ لهم حالُهم مع الحَقِّ في جَمعِ الجَمعِ والقُربةِ، وهذا من أَسنَى الأَحوالِ ألَّا يُؤثِّرَ الباطِنُ على الظَّاهِرِ»[2].

ولمزيد من التفاصيل انظر: «الفتوحات»: ٢٦٢، وعن مشكلة مكانة أبي بكر وأن أفضل الأولياء بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، «اليواقيت» للشعراني، «السنة والكرامة» لابن تيمية: ٢/ ١٧٤، وعن كون علي هو الصديق الأكبر انظر: «مسند زيد بن علي» حديث: ٩٧٣، وانظر دخول «ابن عربي» في هذا المقام سنة ٥٩٧هـ «الفتوحات»: ٢/ ٢٦١.

(١) القربة: ٩، «كتاب الكتب»: ٤٣-٤٥، وتفضيل عيسى على أبي بكر «الفتوحات»: ٢/ ١٢٥، وانظر قضية الختم من بحثنا هذا: ص٢٥٧-٢٧٤.

(٢) «رسالة الملامتية»: ٨٧، وقد حققها عفيفي مع دراسة جيدة بعنوان «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة»، دار إحياء الكتاب العربي: ١٣٦٤هـ.

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَستخدِمُ أَحوالَ المَلامتيَّةِ استِخدامًا رَمزيًّا، على خِلافِ السُّلَميِّ والغَزالي على سَبيلِ المِثالِ، يَقولُ في البابِ الثَّالِثِ والعِشرين من «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ» في مَعرِفةِ الأَقطابِ المَصونينَ وأَسرارِ صَونِهم: «اعلَمْ -أيَّدَكَ اللهُ- أن هذا البابَ يَتضمَّنُ ذِكرَ عِبادِ اللهِ المُسمَّينَ بالمَلاميَّةِ، وهم الرِّجالُ الذين حَلُّوا من الوِلايةِ في أَقصَى دَرجاتِها وما فوقها، إلَّا دَرجةَ النُّبوَّةِ، وهذا يُسمَّى «مَقامَ القُربةِ في الوِلايةِ»، وآياتُهم من القُرآنِ «رَمزيًّا»: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ﴿٧٢﴾﴾، يُنبِّهُ بنُعوتِ نِساءِ الجَنَّةِ وحُورِها على نُفوسِ رِجالِ اللهِ الذين اقتَطعَهم إليه وصانَهم[1]، وحبَسَهم في خِيامِ صَونِ الغَيرةِ الإلهيَّةِ[2].

٩-النُّبوَّةُ والرِّسالةُ بين الاكتِسابِ والاختِصاصِ:

ونَصِلُ الآن إلى مَوطِنٍ من مَواطِنِ الرَّمزِ، عَدمُ الحَذرِ فيه يُؤدِّي إلى الهَلَكةِ، وإليك البَيانَ:

ممَّا لا شَكَّ فيه أن أَخطَرَ عَملٍ للاتِّجاهِ الغُنُوصِيِّ الفَلسَفيِّ في الإسلامِ، فَلاسِفةً وشِيعةً، هو مُحاوَلةُ التَّوفيقِ بين نَظريَّةِ المَعرِفةِ الغُنُوصِيَّةِ وبين المَعرِفةِ النَّبويَّةِ، ممَّا أدَّى إلى القَولِ باكتِسابِها، ومُعامَلةِ كَثيرٍ من حَقائِقِها مُعامَلةَ الرَّمزِ بمعنَى التَّخيُّلِ غَيرِ الحَقيقيِّ، وتَتلخَّصُ تلك النَّظريَّةُ في النِّقاطِ التَّاليةِ:

---

(١) في الأصل: «وصالهم»، والمثبت من «الفتوحات».

(٢) «الفتوحات»، السفر الثالث: ١٥٣-١٥٤، والنص مهم في المقارنة: ١٥٢- ١٥٥، وانظر مقدمة عفيفي السابقة، وعن كون أبي بكر من الملامتية: «الفتوحات»: ٣/ ١٣- ١٧، وانظر محاولة عثمان يحيى جرَّه إلى التشيع في مفهوم الصديق: «الفتوحات»، السفر الثالث: ٢١٧ تعليق (٢)، وأما فيما يتعلق بالغزالي فانظر «الإحياء»، و«الإملاء»: ١/ ١٦٩ في العبارة المذكورة في «الفتوحات»: ٢/ ٢٦١، ولكن انظر في نفس المعنى: «معارج القدس»: ١٦٣، ١٨٢، ١٨٣، «الحقيقة في نظر الغزالي» للدكتور سليمان دنيا: ٥٣٧ من «روضة الطالبين».

بشَيءٍ من التَّصفيةِ الجَسديَّةِ، والتَّأمُّلِ العَقليِّ الإرادِيَّين، تَصفُو النَّفسُ وتُصبِحُ لها «شاشةٌ» أو مِرآةٌ صافِيةٌ، لتَلقِّي المَعارِفِ من سِلسلةِ العُقولِ والنُّفوسِ المُشارِ إليها، وإن كانت تَختلِفُ الأَقاويلُ في تَحديدِ أَهمِّيتِها: فالعَقلُ العاشِرُ والأَخيرُ هو حَلقةُ الوَصلِ بين العُقولِ الإنسانيَّةِ وبين بَقيَّةِ السِّلسِلةِ، أو إن المَعرِفةَ أو النُّبوَّةَ عند بَعضِ فِرقِ الشِّيعةِ فَيضُ السَّابِقِ بواسِطةِ التَّالي، وهما العَقلُ الأوَّلُ والنَّفسُ الكُلِّيَّةُ.

ومهما يَكُنْ من شَيءٍ فإنَّ جِبريلَ يُصبِحُ هنا: العَقلَ الفَعَّالَ أو الواسِطةَ بينه وبين النَّبيِّ، أي إنَّه مُجرَّدُ «رَمزٍ شَرعيٍّ» له، ويَتَّفِقُ هذا مع اعتِبارِهم ما جاءَ به الشَّرعُ مُجرَّدَ تَمثيلٍ للحَقائقِ الفَلسَفيَّةِ كما عَرَضوها: عَقلٌ ونَفسٌ ونَعيمٌ وعَذابٌ عَقليٌّ رُوحانيٌّ... إلخ. والنُّصوصُ الدِّينيَّةُ، وفي مُقدِّمتِها القُرآنُ، مُجرَّدُ تَعبيرٍ رَمزيٍّ تَمثيليٍّ لهذه الحَقائقِ. والنُّصوصُ التَّاليةُ تُفيدُ ذلك بوُضوحٍ، يَقولُ ابنُ سِينا عن الوَحيِ بأنَّه: إِفاضةُ العَقلِ الكُليِّ على نَفسِ النَّبيِّ الذي يَنتهِي إليه التَّفاضُلُ في الصُّوَرِ المادِّيَّةِ، وفَيضانُ العُلومِ منه على لَوحِ قَلبِ النَّبيِّ بواسِطةِ العَقلِ الفَعَّالِ والمَلَكِ المُقرَّبِ: هو كَلامُه»[١]. أمَّا الرِّسالةُ فهي: «ما قُبِل من الْأُمورِ المُفاضةِ على نَفسِ النَّبيِّ المُسمَّاةِ وَحيًا على أيِّ عِبارةٍ استُصوِبت لصَلاحِ عالَمَي البَقاءِ والفَسادِ عِلمًا وسِياسةً، والرَّسولُ هو المُبلِّغُ ما استَفادَه من الإفاضةِ المُسمَّاةِ وَحيًا على عِباراتٍ استُصوِبت ليَحصُلَ بآرائِه صَلاحُ العالمِ الحِسِّيِّ بالسِّياسةِ والعالمِ العَقليِّ بالعِلمِ»[٢].

(١) «رسالة ابن سينا في النبوات»: ٨٥، ضمن مجموعة الجوائب: ١٢٩٨ هـ.

(٢) «رسالة أضحوية في المعاد»: ٢٩-٥٠، تحقيق سليمان دنيا، وانظر بالإضافة إلى ما ذكرناه من السفارة بين محمد والعقل الفعال عند الحارثي اليمني الإسماعيلي، تصوير كوربان للنظرية عند الفارابي وابن سينا والسهروردي الذي يقف عنده روح القدس في قمه جبل قاف: «تاريخ

ويَقولُ: «فثَبَت من هذا كُلِّه أن الشَّرائعَ وارِدةٌ لخِطابِ الجُمهورِ بما يَفهَمُونَ، مُقرِّبةٌ ما لا يَفهَمونَ إلى أَفهامِهم بالتَّشبيهِ والتَّمثيلِ، ولو كان غَيرَ ذلك لما أَغنَت الشَّرائعُ البَتَّةَ». ويَقولُ مُرتِّبًا على هذه النَّتيجةِ: «فالمُشترَطُ على النَّبيِّ أن يَكونَ كَلامُه رَمزًا وأَلفاظُه إيماءً»[1].

وإذا كان عُلَماءُ الكَلامِ قد تَصدَّوا لهذه النَّظريَّةِ بالتَّفنيدِ، فلا يَكادُ يَخلُو كِتابٌ لهم من المُناقَشةِ الحادَّةِ والدَّقيقةِ لهذه النَّظريَّةِ، فهل كان ابنُ عربي بقَولِه بمَصادرِ العَقلِ الأوَّلِ والنَّفسِ الكُلِّيةِ المَعرِفيَّةِ، وقَولِه بأُسلوبِ التَّصفيةِ، واقِعًا فيما وقَعَ فيه الفَلاسِفةُ، أم وافَقَ الأَشعريَّةَ في القَولِ باختِصاصِ النُّبوَّةِ؟[2]

الواقِعُ أن الإجابةَ في صالِحِ الشِّقِّ الثَّاني من السُّؤالِ، ففيما يَلِي نَرى ابنَ عربي يُناقِشُ النَّظريَّةَ مُناقَشةً دَقيقةً:

١-إنَّنا إذا رَجَعنا إلى قَضيَّةِ اختِلافِ المَعارِجِ لوَجَدنا ابنَ عربي يُفرِّقُ بين النُّبوَّةِ والوِلايةِ حين يُفرِّقُ بين الطَّريقِ بشِقَّيه: المِعراجِ بسِمَتِه الذَّوقيَّةِ، أو جانِبِ التَّصفيةِ العَقليَّةِ الحُرَّةِ، أو الشَّريعيَّةِ الاتِّباعيَّةِ، فذَوقُ الأنبياءِ في مَعارِجِهم إلى الحَقِّ يَختلِفُ عن ذَوقِ الأَولياءِ، بل الفَلاسِفةِ المُتريِّضينَ، كما أن تَريُّضَ هؤلاء لا يَعترِفُ به ابنُ عربي فَضلًا عن أنَّه لا يُوصِلُ إلَّا إلى مَراحِلَ مُعيَّنةٍ أَقَلَّ مدًى من مَراحِلِ التَّريُّضِ الشَّرعيِّ كما بَيَّنا منذ قَليلٍ، وفي الأخيرِ يَفترِقُ الأَنبياءُ عن

الفلسفة»: ١٦٦-١٠٧-١٦٦-٢٤٩-٢٥١-٢٥٩-٢٦٥، «الخيال الخلاق»: ٤٦ وما بعدها، «فضائح الباطنية»: ٤٠-٤٢، وعن رمزية جبل قاف انظر: عبد الواحد يحيى.

(١) «تسع رسائل في الطب والحكمة» لابن سينا: ٨٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: «معارج القدس»: ٢، ٣، ٤٥، ٤٦، ٩٣، ٩٤، ٨٩، ١٠١، ١٠٦، «النجاة»: ١٩٢، ١٩٣، «غاية المرام في علم الكلام»: ٢٨٨، وانظر مناقشة ابن تيمية للفلاسفة في النبوة والتخيل من العقل في رسالته الصغيره «معارج الوصول».

الأَولياءِ أيضًا، وهو الفَرقُ الذي أَوضَحناه عن الوِراثةِ كاتِّباعٍ للنُّبوَّةِ وقُصورِها لهذا عن مُلاحَقَتِها، وأنَّ الأَولياءَ لا يَخلُصُ لهم الذَّوقُ الوِراثيُّ للنُّبوَّةِ والرِّسالةِ خُلوصًا تامًّا.

وتلك النَّتائجُ المُركَّبةُ التي أَوضَحناها فيما سبَقَ هي تَحليلُ رَفضِ ابنِ عربي استِواءَ المَعارِجِ؛ لئلَّا يُؤدِّي إلى القَولِ باكتِسابِ النُّبوَّةِ، فمُجرَّدُ السَّيرِ على هذه المَدرَجةِ الرُّوحيَّةِ الخاصَّةِ يُؤدِّي إلى القَولِ باكتِسابِها، ومن ثَم قُلنا: إنَّه يَلزَمُ الشِّيعةَ إلى جانِبِ الفَلاسِفةِ القَولُ باكتِسابِ النُّبوَّةِ فيما يَتعلَّقُ بالإمامِ، ولو لم يَنطِقوا بذلك صَراحةً، يَقولُ الشَّيخُ: «والإنسانُ من وَقتِ رُقيِّهِ في سُلَّمِ المِعراجِ يَكونُ له تَجَلٍّ إلهيٌّ بحَسب سُلَّمِ مِعراجِه، فإنَّه لكُلِّ شَخصٍ من أَهلِ اللهِ سُلَّمٌ يَخُصُّه، لا يَرقَى فيه غَيرُه، ولو رَقِي أحَدٌ في سُلَّمِ أحَدٍ لكانت النُّبوَّةُ مُكتسَبةً، فإنَّ كُلَّ سُلَّمٍ يُعطِي لذاتِه مَرتبةً خاصَّةً لكُلِّ مَن رَقِي فيه؛ وكانت العُلَماءُ تَرقَى في سُلَّمِ الأنبياءِ، فتَنالُ النُّبوَّةَ برُقِيِّها فيه، والأمرُ ليس كذلك، وكان يَزولُ «الاتِساعُ الإلهيُّ» لتَكرارِ الأمرِ، وقد ثَبَت عندَنا أنَّه لا تَكرارَ في ذلك الجَنابِ»[١].

وعلى هذا الضَّوءِ يُمكِنُ التَّفرِقةُ أيضًا بين النُّبوَّةِ والوِلايةِ إذا ما حَدَّثنا ابنُ عربي عن كَونِ الوَحيِ من الوَجهِ الخاصِّ للأَولياءِ والأنبياءِ باختِلافِ المَشرَبِ أو المِعراجِ.

٢-ومن المُمكِنِ القَولُ أن نَظريَّةَ الحَتميَّةِ كان لها دَورُها الخَطيرُ في قَضيَّةِ

(١) «الفتوحات»، السفر الثالث: ٨٥، وانظر عن اختلاف المعارج وعدم قول «ابن عربي» بالتجريد المطلق وتصويره لمعراج التابع والفيلسوف في «الفتوحات»: ٢/ ٤٨، ٣/ ٥٣-٥٦، ٦١، ٣٤٢-٣٥٠، ٤/ ٦٥-٦٦ وعن تصوف أفلاطون وابن سينا العقلي: جامي ٢٥٤، مقدمة التساعية الرابعة: ٥٣١-٥٤، عفيفي في «تراث الإنسانية»: ١٦٠، «القطب والإمامين»: ورقة ٢٩٣ ب-٢٩٤أ.

النُّبوَّةِ إذا تَذكَّرنا تَدخُّلَها في قَضيَّةِ خَرقِ العادةِ والمُعجِزاتِ والتَّرابُطِ بين التَّصفيةِ والفَتحِ، وهو ما يَعنِينا هنا، إذ يَقولُ ابنُ عربي بأنَّه تَرابُطٌ غَيرُ ضَرورِيٍّ، سواءٌ كان الفَتحُ فَتحَ نُبوَّةٍ أو وِلايةٍ، فليس الأمرُ راجِعًا إلى الكَسبِ، بل إلى الاستِعدادِ، وهو غَيرُ مَكسوبٍ، يَقولُ: «... أُعلِمُك أنَّه بالمُناسَبةِ لا بُدَّ أن يَكونَ قَلبُ المُلقَى إليه مُستعِدًّا لما يُلقَى إليه، ولولاه ما كان القَبولُ... ليس الاستِعدادُ في القَبولِ، وإنَّما ذلك اختِصاصٌ إلهيٌّ، نعم قد تَكونُ النُّفوسُ تَمشِي إلى الطَّريقِ المُوصِلةِ إلى البابِ الذي يَكونُ منه إذا فتَحَ هذا الإلقاءَ الخاصَّ وغَيرَه، فإذا وَصَلُوا إلى هذا البابِ وَقَفوا حتَّى يَرَوا بماذا يُفتَحُ في حَقِّهم، فإذا فُتِحَ خرَجَ الأمرُ واحِدَ العَينِ وقبله من خَلفِ البابِ بقَدرِ استِعدادِهم الذي لا تَعمَلُ لهم فيه، بل اختَصَّ اللهُ كُلَّ واحِدٍ باستِعدادٍ، وهنا تَتميَّزُ الطَّوائفُ: الأتباعُ من غَيرِ الأتباعِ، والأَنبياءُ من الرُّسلِ، والرُّسلُ من الأتباعِ المُسمَّينَ في العُرفِ الأولياءَ، فيَتخيَّلُ مَن لا عِلمَ له أن سُلوكَهم إلى البابِ سَببٌ وقَعَ به الكَسبُ لما حصَلَ لهم عند الفَتحِ، ولو كان ذلك لتَساوَى الكُلُّ، وما تَساوَى فما كان ذلك إلَّا الاستِعدادَ الذي هو غَيرُ مُكتَسَبٍ، ومن هنا أَخطَأَ مَن قال باكتِسابِ النُّبوَّةِ من النُّظَّارِ؛ ولهذا يَقولُ بانتِهاءِ الاكتِسابِ إلى حَدٍّ مُعيَّنٍ، فآخِرُ قَدَمٍ في السُّلوكِ هو خاتِمةُ السَّالِكينَ، ثم يُفتَحُ وتَخرُجُ العَطايا والمَواهِبُ الإلهيَّةُ بحُكمِ العِنايةِ والاختِصاصِ لا بحُكمِ الاكتِسابِ[1].

ومع القَولِ بالكَسبِ، فإنَّه ممَّا يُلاحَظُ أن الكَسبَ نَفسَه اختِصاصٌ من اللهِ تعالى بمعنَى التَّوفيقِ إلى الاستِعمالِ لتَحصيلِ الدَّرجةِ المَرجوَّةِ عند اللهِ، وذلك راجِعٌ في النِّهايةِ إلى كَونِ الاختِصاصِ قانونَ الحَياةِ على ضَوءِ نَظريَّتِه المَعروفةِ في الاتِّساعِ الإلهيِّ، أو عَدمِ تَكرارِ التَّجلِّي مع عُمومِه، يَقولُ: «ليس الاكتِسابُ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٥١٣.

من التَّخصيصِ؟ فالنُّبوَّةُ اختِصاصٌ من اللهِ يَختَصُّ بها مَن يَشاءُ من عِبادِه، وقد أُغلِقَ هذا البابُ وخُتِمَ برَسولِ اللهِ ﷺ.

والوِلايةُ مُكتسَبةٌ إلى يَومِ القِيامةِ، فمَن تعمَّلَ في تَحصيلِها حصَلت له، والتَّعَمُّلُ في تَحصيلِها اختِصاصٌ من اللهِ يَختصُّ برَحمتِه مَن يَشاءُ، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1]، كما قال تعالى: ﴿نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[2]، فبنُورِ النُّبوَّةِ تُكتسَبُ الوِلايةُ، فالأولياءُ هم وُلاةُ الحَقِّ على عِبادِه، والخَواصُّ منهم الأكابِرُ يُقالُ لهم: «رُسلٌ وأَنبياءُ»... فالسَّلطَنةُ لا تَحصُلُ بالكَسبِ جُملةً، وما عداها يُتعَمَّلُ في تَحصيلِها»[3].

وفي هذه القَضيَّةِ الهامَّةِ يَقولُ ابنُ عربي أيضًا: «وإذا عَلِمتَ هذا عَلِمتَ أن النُّبوَّةَ اختِصاصٌ إلهيٌّ، وأنَّ الرِّسالةَ كذلك والوِلايةَ والإيمانَ والكُفرَ وجَميعَ الأحوالِ، وأنَّ الكَسبَ اختِصاصٌ»[4].

وعن العِلمَينِ يَقولُ: «عِلمُ النُّبوَّةِ وَهبيٌّ، وعِلمُ التَّقوَى كَسبيٌّ»[5]. ويُصرِّحُ بالفَرقِ بين الفَلاسِفةِ والصُّوفيةِ، فيَقولُ: «... إن الحَقَّ قَرَنَ السَّعادةَ بأَمرِ المَشيئةِ، وقَرَنَ الشَّقاوةَ بإرادةِ المَشيئةِ، فما ثَم مُشرِّعٌ غَيرُ اللهِ، فشَرعٌ يَنزِلُ على السِّرارِ من غَيرِ حِجابِ العَقلِ، يَنزِلُ به نُورُ الفِكرِ عن إرادةِ المَشيئةِ، وتُسمِّيها الحُكَماءُ «الشَّاشةَ»، ولهذا تَخيَّلوا أن شَرعَ الأنبياءِ هكذا هو أَصلُه، وما عَرَفوا أمرَ المَشيئةِ،

(١) القصص: ٥٦.
(٢) الشورى: ٥٢.
(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٤.
(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٥٣.
(٥) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٤.

وسَببُ هذا جَهلُهم بالمَشيئةِ»[١].

ولذلك يرَى ابنُ عربي خُصوصيَّةَ النَّبيِّ حتَّى مع التَّسليمِ بالتَّصفيةِ، وأنَّ المَصدرَ هو اللَّوحُ المَحفوظُ، يَقولُ: «... اللَّوحُ المَحفوظُ هو العامُّ لما ذَكَرناه، ففيه مَنقوشٌ صُورةُ الرَّسولِ ورِسالتُه وصُورةُ النَّبيِّ ونُبوَّتُه وصُورةُ الوَليِّ وولايتُه، فإذا صَفَت النَّفسُ انتَقَش فيها ما في اللَّوحِ، لم يَلزَمْ أن يَكونَ رَسولًا، بل انتَقَش فيها مَن يَكونُ رَسولًا وتَميَّزت الأَشياءُ عندها وهذا خِلافُ ما تَوهَّموه بصَفاءِ النُّفوسِ»[٢].

٣- ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي مع قَولِه بالأرواحِ والعُقولِ يَرفُضُ أنَّها من العُقولِ أو الأرواحِ، ويَرَى مَصدرَ الوَحيِ مُستقِلًّا، ولجِبريلَ شَخصيَّتَه المُستقِلَّةَ بهذا الطَّريقِ الذي يَأتِي عليه الوَحيُ من اللهِ سبحانه وتعالى، ويَرجِعُ ذلك إلى ما سَمَّيناه فيما سبَقَ بالوَجهِ الخاصِّ الخارِجِ عن نِطاقِ العَقلِ الأوَّلِ والنَّفسِ الكُلِّيةِ، وهو الوَجهُ الذي يَتميَّزُ فيه كُلُّ مَخلوقٍ وكُلُّ عِلمٍ عن غَيرِه، يَقولُ: «ولا يَقولُ باكتِسابِها إلَّا مَن يرَى أنَّها ليست من اللهِ، وإنَّما هي فَيضٌ من العَقلِ والأرواحِ العَليَّةِ على بَعضِ النُّعوتِ»[٣].

ويَقولُ بعد نَقدِه لطَريقِ الفِكرِ: «فلو لم يَكُنْ لصاحِبِ الفِكرِ بالعِلمِ الإلهيِّ صارِفٌ يَصرِفُه عنه إلَّا هذا لكان فيه كِفايةٌ، وكَلامُنا في هذا إنَّما هو في حَقِّ المُؤمِنينَ من أَهلِ اللهِ، وأمَّا مَن يرَى أنَّه لا يَأخُذُ إلَّا من الأَرواحِ العُلويَّةِ، وأنَّها المُمَدَّةُ لهم، وأنَّهم يَستنزِلونَها لتُفيدَهم، وأنَّ جَميعَ ما هم فيه إنَّما هو منهم، كما

(١) «كتاب الألف»: ٤٢، وانظر عن كونها اختصاصا إليها لا محال في إطار الاختصاص كقانون علم للوجود وعن قصور التشريع العقلي: «التجليات»: ٥٢١، «مواقع النجوم»: ٣، ١١.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩، وبقية النص هامة.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥٦٩.

يَرَون أن كُلَّ ما حَجَبهم عن مِثلِ هذا إنَّما هو نَظَرُهم إلى شَهواتِهم واشتِغالِهم بالأُمورِ الطَّبيعيَّةِ، من أَكلٍ وشُربٍ ونِكاحٍ، وغَيرِ ذلك من مِثلِ هذه الأُمورِ، فلا كَلامَ لنا معهم، فإنَّهم عَبيدُ أَكوانٍ لا عَبيدُ اللهِ، ليس لهم من اللهِ رائحةٌ إلَّا بعِلمٍ واحِدٍ، إنَّه الأَصلُ من غَيرِ تَفصيلٍ ولا استِرسالٍ واستِصحابٍ، وظُهورٍ في كُلِّ جُزءٍ من العالمِ الأعلى مِساحةً ومَعنًى، والعالمِ الأسفلِ: مِساحةً ومعنًى، فهم عن كُلِّ هذا مَحجُوبون، وبه غَيرُ قائلينَ»[١].

والفِكرةُ الأَخيرةُ، من الواضِحِ أنَّها تَعنِي تَميُّزَه عنهم بفِكرتِه الرَّمزيَّةِ العامَّةِ التي تُفسِّرُ بعُمومِ التَّجلِّي، ممَّا يُتيحُ لكُلٍّ وَجهَه الخاصَّ الوُجوديَّ والمَعرِفيَّ، وإذا أَضَفنا إلى ذلك أَقوالَه السَّالِفةَ عن الوَحيِ من الوَجهِ الخاصِّ والتَّمييزِ النَّوعيِّ فيه بين الأَنبياءِ والأَولياءِ، وخُروجِ الوَجهِ الخاصِّ عن عِلمِ العَقلِ الأوَّلِ، وكَونِ جِبريلَ لا يَنزِلُ على غَيرِ رَسولٍ، ونَقدِ مَن قال: إنَّه رَآه، إلى جانِبِ النُّصوصِ الأُخرَى التي تُصوِّرُه كشَخصيَّةٍ مُستقِلَّةٍ، إلى جانِبِ سِلسِلةٍ وأَنواعٍ مَلائكيَّةٍ لا تَكادُ تَنتهِي؛ كان لنا أن نَحكُمَ في النِّهايةِ باستِقلالِ هذه الشَّخصيَّةِ عما أَرادَه الفَلاسِفةُ الغُنُوصِيُّونَ»[٢].

ولكن مع أنَّ كُلَّ هذا تَطبيقٌ لحَقيقةِ نُزولِ الوَحيِ عنده من مَقامِ العِزَّةِ الأحمَى[٣]، فإنَّنا يَنبغِي أن نَتذكَّرَ ما قُلناه آنِفًا من أن الصِّلةَ المُباشِرةَ ليست مُنقطِعةً عن النَّاسِ دون الأَنبياءِ والأَولياءِ، فقد بَقِي لهم بَعضُ ضُروبِ الوَحيِ، وهذا هو ما سَمَّاه مَقامَ النُّبوَّةِ، أو النُّبوَّةَ العامَّةَ، أو نُبوَّةَ الخَبرِ، مع حِفظِ التَّفاوُتِ

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٢٣٣ ومن هذا البحث: ص٤٣-٧٣.

(٢) انظر في ذلك كله «الفتوحات»: ٢/ ٦٨٣، ٣/ ٥٣-٥٦، «عقلة المستوفز»: ٦٠-٦١، ٧٠، «الإسرى» ٦٧، «التعريفات»: الروح، الوصايا: ١-٤، «القربة»: ٧-٩.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٦.

المُشارِ إليه فيما سبَق.

وعلى هذا الضَّوءِ نَستطِيعُ أن نُدافِعَ عنه وعن الغَزالي كما فعَلَ هو بالنِّسبةِ للأخيرِ، يَقولُ: «النُّبوَّةُ التي انقَطَعت بوُجودِ رَسولِ اللهِ ﷺ إنَّما هي نُبوَّةُ التَّشريعِ لا مَقامُها... وهو مُختَصٌّ بالأَكابرِ من البَشرِ، يُعطَى لنَبيٍّ مُشرِّعٍ ويُعطَى للتَّابعِ لهذا النَّبيِّ المُشرِّعِ الجارِي على سُنَنِه، قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا ﴿٥٣﴾﴾. فإذا نُظِرَ إلى هذا المَقامِ بالنِّسبةِ إلى التَّابعِ، وأنَّه باتِّباعِه حصَلَ له هذا المَقامُ، سُمِّي مُكتسَبًا، والتَّعمُّلُ بهذا الاتِّباعِ اكتِسابًا، ولم يَأتِه شَرعٌ من رَبِّه يُختَصُّ به، ولا شَرعٌ يُوصِلُه إلى غَيرِه، وكذلك كان هارونُ، فسَدَدنا بابَ إطلاقِ لَفظِ النُّبوَّةِ على هذا المَقامِ كما في حالِ جِبريلَ أيضًا مع تَحقيقِه «في أنَّه نَبيٌّ ورَسولٌ»، لئلَّا يَتخيَّلَ مُتخيِّلٌ أن المُطلِقَ لهذا اللَّفظِ يُريدُ نُبوَّةَ التَّشريعِ، فيَغلطَ كما اعتقَدَ بَعضُ النَّاسِ في الإمامِ أبي حامدٍ الغَزالي، فقال عنه: إنَّه يَقولُ باكتِسابِ النُّبوَّةِ»[1].

٤- وأمَّا قَضيَّةُ الخَيالِ فابنُ عربي بَراءٌ ممَّا اتُّهِم به، لأنَّ له فِكرةً خاصَّةً عن الخَيالِ سوف نُفَصِّلُها في بابِ الرَّمزيَّةِ والعالمِ، ولم يُؤَدِّ الأمرُ عنده كما أدَّى عند الباطِنيَّةِ إلى القَولِ بأنَّ القُرآنَ تَعبيرُ محمدٍ عن المَعارِفِ كما سبَقَت الإشارةُ إلى ذلك، ويَكفِينا الآن أن نَذكُرَ قَولَه: «فيَنزِلونَ عليهم -المَلائكةَ- ويُلقُونَ إليه ما أُلقِي إليهم، فيُعبِّرُ عن ذلك المُلقَى بالشَّرعِ والوَحيِ، فإن كان مَنسوبًا إلى اللهِ بحُكمِ الصِّفةِ سُمِّي قُرآنًا وفُرقانًا وتَوراةً وزابورًا وإنجيلًا وصُحُفًا، وإن كان

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣، وانظر فتح باب الاختصاص بالعلوم الإلهية: «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٨، ٤/ ٣، ٥١، ٥٣، ١٥٥٢، ٤٨٨ وعن الغزالي وقضية اكتساب النبوة مع مقارنة لابن سينا: «معارج = =القدس»: ١٣٧-١٦١، «الحقيقة في نظر الغزالى»: ٥٢٤-٥٤٦ وانظر الإملاء على مشاكل «الإحياء» على هامش «الإحياء»: ١/ ٤٩ وما بعدها ط. صبيح ١٩٥٨، وعن رمي الغزالي بأن كلامه من جنس كلام الباطنية انظر «إبليس»: ١٧٦.

مَنسوبًا إلى اللهِ بحُكمِ الفِعلِ لا بحُكمِ الصِّفةِ سُمِّيَ حَديثًا وخَبرًا ورَأيًا وسُنَّةً»[١].

وبهذا نكونُ قد رَدَدنا على الدُّكتورِ الشيبي والإسماعيليَّةِ والباطِنيَّةِ بوَجهِ العُمومِ، وعلى قَولِ «كوربان» السَّابِقِ باستِحالةِ فَلسَفةِ النُّبوَّةِ مع إنكارِ العِلَلِ الوَسيطةِ في العِرفانِ، وخاصَّةً عند الأشاعِرةِ[٢]، وهو المَنهَجُ الذي يُعلِنُ ابنُ عربي مُوافَقتَه له في قَولِه:

فمَن فَهِمَ الَّذِي قُلنَاه فيها	نَفَى أَحكامَ كَسبٍ فَلسَفيَّه
وأنَّ الاختِصاصَ بها مَنوطٌ	كما دَلَّت عليه الأشعَريَّه
وما مِن شَرطِها عَمَلٌ ولا عِلْـ	ـمٌ ولا مِن شَرطِها نَفسٌ زَكيَّه
ولكِنَّ العَوائدَ أن تَراه	على خَيرٍ[٣] وأَحوالٍ رَضِيَّه[٤]

١٠- التَّفضيلُ بين النُّبوَّةِ والوِلايةِ:

سبَقَ أن ذَكَرنا كيف انتَهَى الشِّيعةُ الإسماعيليَّةُ بطَريقتِهم الماكِرةِ إلى تَفضيلِ الأئمَّةِ على الأَنبياءِ، وهو قَولُ الاتِّجاهِ الجَهميِّ والنَّصارَى على وَجهِ العُمومِ كما يُلاحِظُ ابنُ تَيميَّةَ[٥]، كما رَأَينا «بلاثيوس» يَدَّعي أن ابنَ عربي يرَى في الخِضرِ شَخصيَّةً أَرقَى في كَمالِها الرُّوحيِّ من الأَنبياءِ[٦]، ويَتَّهِمُه صاحِبُ «نِعمةِ الذَّريعةِ» بالتَّفضيلِ بين الوِلايةِ المُجرَّدةِ عن النُّبوَّةِ، والوِلايةِ المُقترِنةِ

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٦٣٨، «غاية المرام في علم الكلام»: ١٢٩، وبحثنا: ٣/ ٣٨٧-٤٢٤.

(٢) «تاريخ الفلسفة»: ١٠٦-١٠٧، ١٩٦، «الصلة بين التصوف والتشيع»: ٣٧٧، «الفلسفة الصوفية» لعبد القادر محمود: ٥٤٧-٥٥٥، «الأنوار اللطيفة»: ١٢٦- ١٢٩، وانظر: ١٠٣- ١٠٥، ١٠٨-١٠٩، ١٢٢- ١٢٥، ١٧٥، ١٧٦.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٦.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٦.

(٥) الفرقان: ١٤٢.

(٦) بعده في الأصل: «حال»، وبدونها يستقيم الوزن.

بالنُّبوَّةِ؛ لأَخذِ الأُولى من المَعدنِ المُباشِرِ الذي يَأخُذُ عنه المَلَكُ[١]، كما يرَى الشيبي أن النُّبوَّةَ قد كُتِبت لتَقومَ الوِلايةُ مَكانَها بصُورةٍ أوسَعَ وأشمَلَ.

وأخيرًا نرَى اتِّهامَه بتَفضيلِ خَتمِ الوِلايةِ على خَتمِ الرِّسالةِ كما يرَى ابنُ الأهدَلِ وغَيرُه[٢].

وعلى الرَّغمِ من أن ما ذَكَرناه فيما سبَقَ يَكفِي لبَيانِ حَقيقةِ احتِفاظِ الوَرثةِ بمَرتبةٍ أدنَى من مَرتبةِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، إلَّا أنَّنا نَشعُرُ أن هذه القَضيَّةَ الخَطيرةَ تَستحِقُّ المُعالجةَ على انفِرادٍ؛ لارتِباطِها بمَفاهيمَ رَمزيَّةٍ عند ابنِ عربي، وإليك مُجمَلَ رَأيِ الرَّجلِ في هذه القَضيَّةِ:

سبَقَ أن أَشَرنا إلى قَولِ ابنِ عربي: «اعلَمْ أن الوِلايةَ هي المُحيطةُ العامَّةُ، والدَّائرةُ الكُبرَى»، وليس قَولُ ابنِ عربي هنا من بابِ المُبالَغةِ، فإنَّ ابنَ عربي يَمتازُ هنا بنَظرةٍ شُموليَّةٍ تَستحِقُّ الإعجابَ والتَّقديرَ حين يُطبِّقُها على الأَطرافِ الثَّلاثةِ: الحَقِّ، والعالَمِ، والإنسانِ.

والمعنَى الذي يُطبِّقُ ابنُ عربي على أَساسِه وَصفَ كُلِّ شَيءٍ بالوِلايةِ، أيًّا كان هو النَّصرُ: «فإنَّ الوِلايةَ نَصرُ الوَليِّ، أي: نَصرُ النَّاصِرِ»، وهو مِن أَصلَحِ المَعانِي للتَّعميمِ، شَريطةَ أن نَتفَهَّمَ أُسلوبَ ابنِ عربي في تَعميمِ المَعانِي الذي يَكونُ سِمةً أَساسيَّةً من سِماتِ الرَّمزيَّةِ عنده، كما أَشَرنا من قبلُ، وحِينئذٍ يُصبِحُ النَّصرُ هنا بمعنَى تَرجيحِ شَيءٍ على آخَرَ، أيًّا كان هذا الشَّيءُ.

وتَتلخَّصُ الفِكرةُ التي يَبنِي عليها الشَّيخُ قَولَه «بوِلايةِ ما سوى اللهِ للهِ في أن العالَمَ من حيث جَوهَريَّتُه ناصِرٌ للهِ؛ لأنَّه نَصرُ الحَقِّ على العَبدِ المُطلَقِ، وهو

(١) «نعمة الذريعة»: ورقة ٤أ.

(٢) «كشف الغطا»: ٢٨٧، «الفكر الشيعي»: ١٩٧، ٢٠٧.

ما تُشيرُ إليه إشارةً رَمزيَّةً بَعيدةً الآيتان الكَريمتانِ: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾[١]، و: ﴿كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ﴾[٢]. وإن كُنَّا نُلاحِظُ أنَّها إشارةٌ شَديدةُ البُعدِ، وبذلك تُصبِحُ تَلبيةُ المُمكِنِ عند قَولِه: ﴿كُن﴾، أي: إسراعُه إلى الوُجودِ نَصرًا للهِ تعالى، وإلى تلك الفِكرةِ يَرجِعُ نَصرُ المُمكِناتِ للأسماءِ الإلهيَّةِ حين تَسمَحُ لها كقوابِلَ أو مَظاهِرَ أو رُموزٍ، بمُزاوَلةِ آثارِها[٣].

وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالإنسانِ، فإنَّ الوِلايةَ البَشريَّةَ تَنقسِمُ إلى قِسمَينِ: عامَّةٍ وخاصَّةٍ، والأُولى هي: تَولِّيهم بَعضِهم بَعضًا بما في قُوَّتِهم من إعطاءِ المَصالحِ المَعلومةِ في الكَونِ. والثَّانيةُ هي: قَبولُهم بَعضَ أَحكامِ الأسماءِ دون البَعضِ الآخَرِ، وإلى هذه الفِكرةِ[٤] يَرجِعُ تَفسيرُ الوِلايةِ بمعنَى الخَلقِ على الصُّورةِ، أي: تَحقيقُ الإنسانِ لها عن طَريقِ التَّخلُّقِ، يَقولُ:

من صُورةِ الحَقِّ نِلنا مِـن ولايتِـه جَميعِهـا فلنا في الحَـربِ إقـدامُ[٥]

وإن كان للقَضيَّةِ جانِبُها الآخَرُ، وهو كَونُ الإنسانِ مَخلوقًا على الصُّورةِ بوَجهٍ عامٍّ، ومن ثَم يَقولُ بأنَّ الولايةَ للعَبدِ خُلقٌ لا تَخلُّقٌ[٦]، وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالحَقِّ تَبارَكَ وتعالى فهي عامَّةٌ لكَونِه هو النَّاصِرُ لكُلِّ شَيءٍ، وإذا التَمَسنا بَعضَ التَّفضيلاتِ لوَجَدنا: تَولِّيَه إيَّاهم بالوُجودِ، وحِفظِه عليهم، وتَمشيةِ أَغراضِهم، وتَوليةِ مَن شاءَ بنُبوَّةٍ أو رِسالةٍ[٧]، ولكن كيف يُوفِّقُ بين مَعناها العامِّ -النَّصر-

---

(١) محمد: ٧.

(٢) الصف: ١٤.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٨-٢٤٩-٢٥٢.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٩.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٨ ومن بحثنا: ٣/ ٤٧٥-٥٠٤.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٦.

(٧) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٦، وانظر: ٢/ ٥١.

وبين تَوَلِّيه لِفِئاتٍ مَخصوصةٍ بالإيمانِ في مِثلِ قَولِه: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[1].

وحَلُّ هذا الإشكالِ هو فِكرةٌ دَقيقةٌ من أَفكارِه سنُوفِّي القَولَ فيها في البابِ التَّالي، ومُلخَّصُها وَصفُ الجَميعِ بالإيمانِ من جِهتَينِ:

وَصفِهم بالإيمانِ، لأنَّه ليس بوَسعِهم التَّعطيلُ المُطلَقُ، بوَسعِهم فقط أن يُسمُّوه طَبيعةً ودَهرًا... إلخ.

والثَّاني الانعِكاسُ الرَّمزيُّ للأسماءِ الإلهيَّةِ، ومنها النَّاصِرُ والمُؤمِنُ المُتجلِّيةِ في العالَمِ؛ ولذلك كانت ولايةُ ما سوى اللهِ هي «نَصرُ اللهِ للهِ»[2]. وتلك هي الولايةُ التي يُسمِّيها ابنُ عربي «الولايةَ الوُجوديَّةَ السَّاريةَ»[3].

وإذا قارَنَّا بين هذه الولايةِ وبين ما سبَقَ تَقريرُه عن انقِطاعِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ لوَجَدناها تَمتازُ بالعُمومِ والدَّوامِ بمعنَى شُمولِها للنُّبوةِ والرِّسالةِ، ودَوامِها بعد النُّبوَّةِ والرِّسالةِ المُنقَطِعتينِ بالتَّشريعِ والتَّبليغِ[4]، ولكنَّا مع ذلك سنَجِدُ تَفضيلَ النَّبيِّ والرَّسولِ على الوَليِّ من كُلِّ وَجهٍ من كَونِه رَسولًا ونَبيًّا؛ لأنَّهما، أي الرِّسالةَ والنُّبوَّةَ، مَزيدُ خُصوصٍ فيها لا قِسمَينِ خارِجينِ عنها، ومن كَونِه وَليًّا على الأَولياءِ؛ لأنَّ له ذَوقًا في الولايةِ أرفَعَ من ذَوقِ الوَليِّ إلى جانِبِ امتِيازِ القِمَّةِ فيها بالنُّبوَّةِ والرِّسالةِ.

وأمَّا ما سيَقولُه ابنُ عربي من أنَّ ولايةَ النَّبيِّ أرفَعُ من نُبوَّتِه ورِسالتِه فيَرجِعُ إلى بَعضِ الجَوانبِ، أعنِي: انقِطاعِ التَّشريعِ والتَّبليغِ، ويَبدُو لنا ذلك بجَلاءٍ من حَقائقِه التَّاليةِ:

---

(١) البقرة: ٢٥٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢-٥٣، ٤٧-٢٤٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٤، وانظر: ٢/ ٢٥.

(٤) «لطائف الأسرار»: ٤٩، ٥٠، «مواقع النجوم»: ٣٩، «التجليات»: ٥٣٢.

مع عُمومِ الولايةِ، فإنَّه يَقولُ بأنَّ «النُّبوَّةَ مَزيدُ خُصوصٍ فيها»[١]. وفي زِيارةِ الكَثيبِ: النَّاسُ على أَربعةِ مَقاماتٍ: الطَّبقةُ العُليا: هي الرُّسلُ والأَنبياءُ، والثَّانيةُ الأَولياءُ ووَرثةُ الأَنبياءِ، ثم عُلَماءُ النَّظرِ، ثم المُفكِّرونَ[٢]، وفي التَّرتيبِ العامِّ للعالَمِ حسب المَكانةِ: الرُّسلُ، ثم الأَنبياءُ، ثم الأَولياءُ، ثم المُؤمِنونَ، ثم سائرُ الخَلقِ». ويُعلِّقُ على هذا التَّرتيبِ قائلًا: «وكُلٌّ له شِربٌ مَعلومٌ، يُقالُ في الأعلَى ما يُقالُ في الأدنَى وزِيادةٌ»[٣]، وكَثيرةٌ هذه النُّصوصُ التي تُؤكِّدُ هذه الحَقيقةَ:

فلكُلِّ راءٍ عَينٌ تَليقُ به، يَقولُ: «ولكُلِّ راءٍ عَينٌ تَليقُ به، فيُدرِكُ من المَرئيِّ[٤] بحسبِ ما تُعطِيه قُوَّةُ ذلك العَينِ، فثَم عَينٌ تُعطِي الإحاطةَ بالمَرئيِّ، وليس ذلك إلَّا للهِ، وأمَّا ما يَراه الرَّسولُ والمُؤمِنونَ، فليس إلَّا رُؤيةً خاصَّةً، فيَراه الرَّسولُ بحسبِ ما أُرسِلَ به، وكذلك المُؤمِنُ يَراه بقَدرِ ما عَلِم من هذا الرَّسولِ، فليست عَينُ المُؤمِنِ تَبلُغُ في الرُّتبةِ إدراكَ عَينِ الرَّسولِ[٥].

ويَقولُ: «.. كان له ﷺ الكَشفُ الأَتَمُّ، فيَرَى ما لا نرَى»[٦].

ويَقولُ: «ولا شَكَّ أن مَرتبةَ الرُّسلِ عليهم السلام قد جَمَعت مَراتِبَ الرِّجالِ من نُبوَّةٍ وولايةٍ، وإيمانٍ»[٧].

وتلك كانت تَجرِبةَ ابنِ عربي الكَشفيَّةَ، يَقولُ: «بُسِطَ لي على الدَّرجةِ التي

---

(١) «الفصوص» ١/ ١٣٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣١٩-٣٢.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٤٣، وانظر: «مواقع النجوم»: ١٦٢.

(٤) في الأصل: «المرء»، والمثبت من «الفتوحات».

(٥) «الفتوحات»: ٤/ ١٩٢.

(٦) «الفتوحات»: ١/ ١٤٧ القربة: ٦، «الفتوحات»: ٤/ ١٢٨-١٢٩.

(٧) «الفتوحات»: ٤/ ١٠ وانظر: ١/ ١٤٧ «لطائف الأسرار»: ٥١-٥٣ «مواقع النجوم»: ٤٩، ١٣٦، «الفصوص» ١/ ١٣٤.

أنا فيها كم قَميصٍ أَبيضَ، فوَقَفتُ عليه حتَّى لا أُباشِرَ المَوضوعَ الذي باشَرَه ﷺ بقَدَميه تَنزيهًا له وتَشريفًا وتَنبيهًا لنا وتَعريفًا: أن المَقامَ الذي شاهَدَه من رَبِّه لا يُشاهِدُه الوَرثةُ إلَّا من وراءِ ثَوبِه، ولولا ذلك لكَشَفنا ما كَشَف وعَرَفنا ما عَرَف[١]، وبِدايةُ الرَّسولِ هي نِهايةُ الوَليِّ، يَقولُ:

وإن نِهاياتِ الرِّجالِ بِدايةٌ[٢] لقَومٍ أَتَوا من بَعدِهم ما لهم خَلَفْ

كمِثلِ رَسولِ اللهِ في طَورِه فما له خَلَفٌ بل عندَه الأمرُ قد وَقَفْ[٣]

ويَقولُ: «.. آخِرُ قَدَمٍ يَضعُه الوَليُّ هو أوَّلُ قَدَمٍ يَضعُه النَّبيُّ، فبِداياتُ الأَنبياءِ نِهاياتُ الصِّدِّيقينَ الأَولياءِ»[٤]. ويَرى ابنُ عربي الإشارةَ والرَّمزَ إلى ذلك في مَنعِ التَّسميةِ بالنَّهي والرَّسولِ وبَقاءِ الولايةِ التي هي نَعتٌ إلهيٌّ، ولذلك لم يَتمتَّعِ الأُولياتِ بنَوعِ عُبوديَّةِ الرُّسلِ والأَنبياءِ الرَّفيعةِ، يَقولُ:

إنَّ الولايةَ عند العارِفينَ بها نَعتُ اشتِراكٍ ولكن فيه إشراكُ

حبالةٌ نصبَت للعارِفينَ بها صَيد العُقولِ وسَيفُ الشَّرعِ بتَّاكُ[٥]

ولهذا كُلِّه يرَى ابنُ عربي أن مَنزِلةَ الصُّوفيِّ من النَّبيِّ بمَنزِلةِ الزَّاهِدِ من الصُّوفيِّ[٦]، ويَمنَعُ الوِراثةَ الكامِلةَ للنَّبيِّ أو الرَّسولِ، وإلاَّ لتَساوَى

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣، ٢٢٣، ٤/ ٢٧، ٥٥٣، وعن الفرق بين الأسماء والورثة، «الفتوحات»: ٣/ ٥١٩-٥٢١.

(٢) في الأصل: «إن نهايات الرجال بدايته»، والمثبت من «الفتوحات».

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٢٥٥.

(٤) «مشاهد الأسرار» ورقة ٢٦٠ أ.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٢٤٦ وقارن السفر الثالث: ٣٩٤.

(٦) «مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٦٢ أ-٢٦٣ أ، ونفس الفكرة عند ابن سينا في الإشارات وما بعدها.

الوارِثُ معها[1].

وأمَّا قَضيَّةُ ارتِفاعِ ولايةِ النَّبيِّ على غَيرِها فيَقولُ في تَقريرِها في أحَدِ المَعارِجِ الكَشفيَّةِ: «... ثم ارتفَعَ في هذه الحَضرةِ عن النَّظرِ لهذه الرَّقائقِ، وانظُرْ مَراتِبَ القَومِ فيها: فستَجِدُ مَرتبةَ الرُّسلِ من كَونِهم عارِفينَ أَولياءَ، لا من كَونِهم رُسلًا فوق المَراتِبِ البَشريَّةِ كُلِّها، ثم تَرَى مَدرجَتَهم من ذلك المَقامِ إلى ذلك اللَّوحِ، إلى القَبولِ، إلى النُّزولِ بالحُكمِ فتَخلَعُ عليهم خِلعَ الرِّسالةِ... فيَنزِلونَ بها، فهُم كَونُهم أولياءَ عارِفينَ أرفَعُ من كَونِهم رُسلًا، فإنَّ الولايةَ والمَعرِفةَ تَحصُرُهم في بِساطِ المُشاهَدةِ في الحَضرةِ القُدسيَّةِ، والرِّسالةَ تَنزِلُ بهم إلى العالَمِ الضَّيِّقِ ومُشاهَدةِ الأضدادِ ومُكابَدةِ الأَسماءِ الإلهيَّةِ القائمةِ بالفَراعِنةِ الجَبابرةِ، فلا شَيءَ أَشَدُّ عليهم من مُقارَعةِ الأسماءِ بالأسماءِ... وإذا سَمِعتُم لَفظةً من عارِفٍ مُحقِّقٍ مُبهَمةً، وهي أن يَقولَ: الولايةُ الكُبرَى والوَليُّ العارِفُ فوق مَرتَبةِ الرَّسولِ، فاعلَمْ أنَّه لا اعتِبارَ للأشخاصِ من حيث ما هو إنسانٌ، فلا فَضلَ ولا شَرفَ في الجِنسِ بالحُكمِ الذَّاتيِّ، وإنَّما يَقَعُ التَّفاضُلُ بالمَراتبِ، فالنَّبيُّ ﷺ له مَرتَبةُ الولايةِ والمَعرِفةِ والرِّسالةِ، ومَرتَبةُ الولايةِ والمَعرِفةِ دائمةُ الوُجودِ، ومَرتَبةُ الرِّسالةِ مُنقطِعةٌ، فإنَّها تَنقطِعُ بالتَّبليغِ والفَضلِ للدَّائمِ الباقِي، والوَليُّ العارِفُ مُقيمٌ عنده، والرَّسولُ خارِجٌ وحالةُ الإقامةِ أعلى من حالةِ الخُروجِ، فهو ﷺ من كَونِه وَليًّا وعارِفًا أعلى وأَشرَفَ من كَونِه رَسولًا، وهو الشَّخصُ بعَينِه واختَلَفت مَراتِبُه، لا أن الوَليَّ منَّا أرفَعُ من الرَّسولِ، نَعوذُ باللهِ من الخِذلانِ!! فعلى هذا الحَدِّ يَقولُ أَصحابُ الكَشفِ والوُجودِ، إذ لا اعتِبارَ عندَنا إلَّا للمَقاماتِ.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٨.

ومن الغَريبِ أن نَجِدَ مع ذلك صاحِبَ «نِعمةِ الذَّريعةِ» يَقولُ: «فيُقالُ له: لا نُسلِّمُ أن الأخذَ من المَعدنِ مُختَصٌّ بالولايةِ المُدرَجةِ، بل هو في حَقِّ الولايةِ المُقترِنةِ بالنُّبوَّةِ أتَمُّ»[١].

وأمَّا قَضيَّةُ موسى والخضرِ فقد سبَقَت الإشارةُ في غَيرِ ما مَوضِعٍ إلى قَولِه بأنَّه من المُمكِنِ «أن يَخُصَّ اللهُ المَفضولَ بعِلمٍ ليس عند الفاضِلِ»[٢].

١١- قَضيَّةُ ختمِ الولايةِ:

وهي قَضيَّةٌ مُثيرةٌ، ويَبدُو ذلك من تلك التَّساؤلاتِ والاتِّهاماتِ، ومن ذلك تَساؤُلُ «آربري» وزَميلِه الدُّكتور «علي حسن عبد القادر» الذي وَجَّهاه إلى الحَكيمِ التِّرمذيِّ، أوَّلِ مُثيرٍ للقَضيَّةِ، في كِتابِه «خَتمِ الأَولياءِ»[٣]، وهو يَتلخَّصُ في تَفسيرِ الختمِ بمعنَى «الإنسانِ الكامِلِ»، أو الآخرِ، وعلى الأوَّلِ يَبقَى بابُ النُّبوَّةِ مَفتوحًا ما دامَت الولايةُ قائمةً إلى قِيامِ السَّاعةِ كما أن بابَ الولايةِ مَفتوحٌ، وبالمعنَى الثَّاني «ألا يَكونُ هذا الخاتَمُ أَفضَلَ من خاتَمِ الأَولياءِ ما دامَت الولايةُ في طَبيعتِها أَفضلَ من النُّبوَّةِ»؟

ثم يُعلِّقانِ على ذلك قائلينَ: «وما قاله السُّلَميُّ عن عَدمِ فَهمِ النَّاسِ له إنَّما هو حُسنُ اعتِذارٍ، وإلَّا فالمَوضوعُ مهما قَلَّبناه على أيَّةِ ناحِيةٍ من نَواحِيه يَسوقُ إلى نَتائجَ لا يُوافِقُ عليها الرَّأيُ العامُّ الإسلاميُّ، سواءٌ في ذلك[٤]: تَفضيلُه الولايةِ

(١) كتاب «القربة»: ٨-٩، «نعمة الذريعة»: ورقة ٤أ وانظر المزيد من التفاصيل في «العبادلة»: ٨٢ «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٦ أب -٢٨٧ أ وانظر «ختم النبوة» عند الترمذي سلف «ابن عربي» ومناقشة بركة الممتازة وخاصة لمدكور والفارابي: الحكيم ونظريته في الولاية: ١٤٠-١٨٧.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٢ ومن هذا البحث: ١/ ٣٣٣-٣٧٢ ومواضع أخرى.

(٣) حققه حديثا الدكتور عثمان يحيى مع ملاحق في الولاية، بيروت ١٩٦٥.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٢، ومن هذا البحث: ١/ ٣٣٣-٣٧٢ ومواضع أخرى.

على النُّبوَّةِ، أو[١] اختِصاصُ الوَليِّ بما ليس عند النَّبيِّ[٢]، أو القَولُ في الخاتَمِ».

وإذا كان الأمرُ أَمرَ تَساؤلٍ بالنِّسبةِ للحَكيمِ التِّرمذيِّ، فقد كان أَمرَ تَقريرٍ وعُنفٍ في الاتِّهامِ بالنِّسبةِ لابنِ عربي؛ إذ يَقولُ ابنُ تَميميَّةَ: «وقد ظَنَّ طائفةٌ غالطة أن خاتَمَ الأَولياءِ أَفضلُ الأَولياءِ، قِياسًا على خاتَمِ الأَنبياءِ، ولم يَتكلَّمْ أحَدٌ من المَشايخِ المُتقدِّمينَ بخاتَمِ الأَولياءِ إلَّا محمدُ بنُ عليٍّ التِّرمذيُّ، فإنَّه صَنَّف مُصنَّفًا غَلِط فيه في مَواضِعَ، ثم صارَ طائفةٌ من المُتأخِّرينَ يَزعُمُ كُلُّ واحِدٍ منهم أنَّه خاتَمُ الأَولياءِ. ومنهم مَن ادَّعى أن خاتَمَ الأَولياءِ أَفضلُ من خاتَمِ الأَنبياءِ من جِهةِ العِلمِ باللهِ، وأنَّ الأنبياءَ يَستفِيدونَ العِلمَ باللهِ من جِهتِه كما يَزعُمُ ذلك ابنُ عربي»[٣].

وقد تابَعَه على ذلك صاحِبُ رِسالةِ «شَرحِ تَنزيهِ ابنِ عربي»، وصاحِبُ «نِعمةِ الذَّريعةِ»، وصاحِبُ «كَشفِ الغِطاءِ»، وصاحِبُ «الصِّلةِ بين التَّصوُّفِ والتَّشيُّعِ»، مع بَعضِ التَّفاصيلِ التي سنَعرِضُ لها[٤]، والآن أين ابنُ عربي من ذلك كُلِّه؟!

---

(١) حققه حديثا الدكتور عثمان يحيى مع ملاحق في الولاية بيروت ١٩٦٥.

(٢) «مقدمة الرياضة وأدب النفس» للترمذي: ٢٤-٢٦ وانظر «تذكرة الحفاظ»، للذهبي: ٢/ ١٩٧ طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٢٤٥.

(٣) الفلقان: ٣٦٧، وانظر: ٨٣-٨٤، والحديث الذي يشير إلى التفضيل على الصحابة من رواية: عمران بن حصين، رضى الله عنه رواه البخارى في كتاب الشهادات وكتاب فضائل الأصحاب وغيرهما، ورواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة شرح رسالة تنزيه «ابن عربي»: ورقة ٦٧ ب نعمة الذريعة: ورقة ٣أ-٤ أ «كشف الغطا»: ١٨٧، «الصلة بين التصوف والتشيع»: ٤٦٦-٤٨٢، «ضحى الإسلام» ٣/ ٢٤٥، «مقدمة ابن خلدون»: ٣٢٣.

(٤) المراجع السابقة. (٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٠، ٣/ ٥١١-٥١٢ ومن بحثنا هذا:١/٣١٧-٣،٣٢٣/ ٣٦٢-٣٦٩،٤٢٥-٤٥٤.

يَحسُنُ بنا قبل أن نَدخُلَ في التَّفاصيلِ أن نَتعرَّفَ على فَلسَفةِ ابنِ عربي الرَّمزيَّةِ العامَّةِ في القَولِ بالخَتمِ:

وهى تَرجِعُ عندَه إلى فِكرةٍ عَميقةٍ، هي أنَّه لا بُدَّ من القَولِ بالنِّهايةِ والخِتامِ في كُلِّ أمرٍ من الأُمورِ، فالدُّنيا وكُلُّ ما فيها ذو بِدايةٍ ونِهايةٍ، وهو وَصفٌ يَصدُقُ على كُلِّ شَيءٍ، ويَرمُزُ له ابنُ عربي بالدَّائرةِ، فكُلُّ ما فيها يَتقلَّبُ في الأَطوارِ، ويَخضَعُ للتَّغيُّرِ الدَّائمِ المُستمِرِّ، وكُلُّ نَوعٍ من المَخلوقاتِ أُمَّةٌ، ولكُلِّ أُمَّةٍ أَجلٌ، ويَظهَرُ سِرُّ ذلك في قَولِه تعالى: ﴿كُلٌّ يَجۡرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾.

وقد سبَقَت الإشارةُ إلى أن تلك الظَّاهِرةَ في العالمِ تَرجِعُ إلى الخَلقِ على الصُّورةِ بمعنَى المَيلِ إلى الخَلقِ للإيجادِ والحِفظِ والرِّعايةِ، لا بالمعنَى المادِّيِّ[1].

وتلك حَقيقةٌ تَنطبِقُ بطَبيعةِ الحالِ على جَميعِ المَقاماتِ الرُّوحيَّةِ كما ظهَرَت بوُضوحٍ في النُّبوَّةِ التي بلَغَت غايَتَها في خاتَمِها محمدٍ ﷺ، ولكنَّنا لاحَظنا أنَّها لن تَنتهِيَ بالمعنَى المُطلَقِ، وإلَّا لما كان لها أثَرٌ بعد ذلك، بل بدَأَت الوراثةُ عن طَريقِ العَملِ والسَّيرِ على دَربِها؛ ولذلك لم يَكُنْ من العَجيبِ ولا الغَريبِ تَمامًا أن تُمثِّلَ الولايةُ بما فيها من تَفاوُتٍ في الدَّرجاتِ صُورةَ دائرةٍ لا بُدَّ لها من الخِتامِ، فتلك سُنَّةُ اللهِ في كَونِه.

وهذا ما يُقرِّرُه ابنُ عربي في إجابتِه لأحَدِ أَسئلةِ التِّرمذيِّ التي ظَلَّت بلا جَوابٍ، فأَجابَ عنها جَوابَ الصُّوفيِّ المُقتَدرِ، وإذا أَضَفنا إلى هذا، وإلى ما سيَلي من شَواهِدَ، ولو كانت في مُعظَمِها إشاريَّةً رَمزيَّةً لاستَطَعنا أن نَأخُذَ بعَينِ

الحَذرِ قَولَ الشيبي بأنَّ فِكرةَ خَتمِ الولايةِ هي فِكرةُ مَهديَّةِ الصُّوفيَّةِ على النَّسقِ الشِّيعيِّ، لا أنَّها تَرتبِطُ بالنُّبوَّةِ(١).

والخَتمُ عند ابنِ عربي من الرِّجالِ المَعدودينَ في تَنظيمِ الولايةِ الصُّوفيِّ الذين لا بُدَّ منهم، كُلَّما ماتَ أَحَدُهم خَلَفه الآخَرُ، ولكنَّه يَمتازُ عنهم بكَونِه واحِدًا في جَميعِ الأزمِنةِ في المَرحَلةِ الكَونيَّةِ التي صاحَبَها الإنسانُ إلى أن يَرِثَ اللهُ الأرضَ ومن عليها، وهو في هذا مُوافِقٌ للتِّرمذيِّ(٢)، ولكنَّنا عند ابنِ عربي أمامَ خَتمَينِ: خَتمٌ عامٌّ للولايةِ المُطلَقةِ، وخَتمٌ خاصٌّ للولايةِ المُحمَّديةِ على ضَوءِ ما سبَقَ شَرحُه من تَنوُّعِ الوراثةِ عن الأنبياءِ، ومَذاقاتِهم الرُّوحيَّةِ المُختلِفةِ:

أ- ختمُ الولايةِ العامُّ:

وهو عنده عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وصُورَتُه لا تَكادُ تَختلِفُ عن الاتِّجاهِ السُّنيِّ العامِّ، فيما يَتعَلَّقُ بمُميِّزاتِه، فقد اختُصَّ بمُميِّزاتٍ رَفَعت من شَأنِه، فقد اتَّصَف بالأمانةِ، ولم تَكُنْ شَأنَ كَثيرٍ من اليَهودِ، ولم تَأخُذْهم معهم رَأفةٌ فنزَلَ عليهم بسِياطِ الكَلِماتِ الإلهيَّةِ المُحرِقةِ، وكان من زُهَّادِ الرُّسلِ الكِبارِ، كَثيرَ السِّياحةِ مُشاهِدًا للحَقِّ، وداعيًا له، كما كان أكثَرَ الرُّسلِ بُعدًا عن البَشريَّةِ، فقد وُلِدَ عن أُمٍّ بَشريَّةٍ ورُوحٍ عُلويَّةٍ عن طَريقِ النَّفخِ؛ ولذلك كان بيَدَيه ما يُسمِّيه الشَّيخُ «مَفاتيحَ الأَنفاسِ»، فكان يُحيِي المَوتَى والجَماداتِ عن طَريقِ النَّفخِ(٣)، وكان في النِّهايةِ أن رَفَعه اللهُ إليه إلى أن يَنزِلَ آخَرَ الزَّمانِ، فيَكسِرَ الصَّليبَ ويَقتُلَ الخِنزيرَ ويَضَعَ الجِزيةَ... إلخ.

---

(١) «الصلة»: ٤٦٨، وانظر: «الفتوحات»: ١/ ٥.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٩، وانظر بركة: ٣٧٧ في نظرية ختم الآية.

(٣) انظر فكرة الحلول والاتحاد من بحثنا هذا: ٣/ ٢٣٦-٢٦٦.

وهذا على خِلافِ الشيبي الذي يرَى فيه تَأثيرًا يَهوديًّا «بالقبالةِ»، وعلى خِلافِ الحارِثيِّ الإسماعيليِّ الذي يُتابِعُ الاتِّجاهَ المَسيحيَّ القائلَ بمَقتلِه[١].

وتُثيرُ قَضيَّةُ نُزولِه بعد محمدٍ ﷺ آخِرِ النَّبيين تَأمُّلاتٍ دَقيقةً عند ابنِ عربي، فلا بُدَّ له من الحُكمِ بشَريعةِ الخاتَمِ، وبذلك يُصبِحُ وارِثًا له، ووَليًّا من أَولياءِ أُمَّتِه إلى جانِبِ نُبوَّتِه، ويَرَى ابنُ عربي أن هناك احتِمالَينِ لحُصولِه على شَرعِ محمدٍ:

الأوَّلُ: أن يَأتِيَه المَلَكُ بشَرعِ محمدٍ ﷺ، ومن ثَم يَكونُ خاتِمًا لدَورةِ المَلَكِ، كما كان خَتمًا لدَورةِ الولايةِ العامَّةِ.

والثَّاني: أن يَطَّلِعَ على رُوحِ محمدٍ ﷺ كَشفًا فيَأخُذَ عنه، وبهذا يَكونُ صاحِبًا وتابِعًا من هذا الوَجهِ[٢]، ومن ثَم أيضًا يَكونُ له حَشرانِ: حَشرٌ مع الأَولياءِ من أَتباعِ النَّبيِّ الأَخيرِ، وحَشرٌ مع الرُّسلِ، وكان له بالإضافةِ إلى ذلك خَتمُ الولايةِ العامَّةِ أو المُطلَقةِ بما فيها ولايةُ أُمَّةِ محمدٍ ﷺ، يَقولُ ابنُ عربي: «إنَّه من شَرفِ محمدٍ ﷺ أن خَتَمَ اللهُ ولايةَ أُمَّتِه والولايةَ المُطلَقةَ بنَبيٍّ ورَسولٍ مُكرَّمٍ، خَتَم به مَقامَ الولايةِ»[٣].

وبسَببٍ من هذه النُّبوَّةِ والولايةِ المُتميِّزةِ، إذ ولايةُ النَّبيِّ أَرقَى من ولايةِ الوَليِّ كما سبَقَ تَقريرُه، يُصرِّحُ ابنُ عربي بتَفضيلِه على جَميعِ الأَولياءِ بما فيهم الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ويَرَى أنَّه الذي أشارَ إليه التِّرمذيُّ في «خَتمِ الأولياءِ»، وهو ما

(١) «الأنوار اللطيفة»: ١٣٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٤٩- ٥٠.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٥٠، وانظر: ١/ ١٥٠، ١٨٥، ٢/ ٩، ١٢٥، ٤٩-٥٠، ٣/ ٣٩٩، ٥٠٧، ٥١٤، ٤/ ١١٦، ١٩٥وقارن السفر الثاني تحقيق يحيى: ٣٥٧، ٣٦٣، وانظر حديث ليوشكن... «بخاري: أنبياء ٤٩، بيوع ١٠٢ مظالم ٣١٠ مسلم: إيمان: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ترمذي: فتن: ٥٣٤، ابن ماجه: فتن: ٣٣، أبو داود: ملاحم ١٤ بلفظ عيسى وأنه نازل، = =ابن حنبل٢ ٢٩٠٠٠ / ٧٥ / ٦.

يُكرِّرُه[١] السَّعديُّ صاحِبُ «اللآلئِ»، يَقولُ ابنُ عربي: «فكان من شَرفِ النَّبيِّ ﷺ أن خَتمَ الأَولياءَ في أُمَّتِه نَبيٌّ رَسولٌ مُكرَّمٌ، وهو عيسى عليه السلام، وهو أَفضَلُ هذه الأُمَّةِ المُحمَّديةِ، وقد نَبَّه عليه التِّرمذيُّ الحَكيمُ في كِتابِ «خَتمِ الأَولياءِ» له، وشَهِد له بالفَضيلةِ على أبي بكرٍ الصِّديقِ وغَيرِه، فإنَّه وإن كان وَليًّا في هذه الأُمَّةِ والمِلَّةِ المُحمَّديةِ، فهو نَبيٌّ ورَسولٌ في نَفسِ الأَمرِ، له يَومَ القِيامةِ حَشرانِ: يُحشَرُ في جَماعةِ الأَنبياءِ والرُّسلِ بلِواءِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وأَصحابُه تابِعونَ له، فيَكونُ مَتبوعًا كسائرِ الرُّسلِ؛ ويُحشَرُ أيضًا معنا وَليًّا في جَماعةِ أَولياءِ هذه الأُمَّةِ تحت لِواءِ محمدٍ ﷺ تابِعًا له، مُقدَّمًا على جَميعِ الأولياءِ من عَهدِ آدَمَ إلى آخِرِ وَليٍّ يَكونُ في العالَمِ... وإن كان كُلُّ مَن في المَوقِفِ من آدَمَ فمَن دونَه تحت لِوائِه ﷺ من حيث كَونُه حَقيقةً مُحمَّديةً، كذلك لِواؤُه العامُّ وكَلامُنا في اللِّواءِ الخاصِّ بأُمَّتِه ﷺ»[٢].

ولكنَّ القَولَ بأنَّ عيسى هو ما قصَدَه التِّرمذيُّ وفَضَّله على أبي بكرٍ وغَيرِه يَستحِقُّ تَساؤُلًا هامًّا: هل من الخَطأِ ما قَرَّره الباحِثونَ من بعدِه من استِبعادِ كَونِ عيسى عليه السلام هو الختمَ؛ لكَلامِه عن عُقدَتينِ للولايةِ والنُّبوةِ، وهو المُقابِلُ الرَّمزيُّ لدَائرتَي ابنِ عربي، وأَوصافُه تَنطبِقُ على مَن يَنتمِي إلى دائرةِ الولايةِ، وهي النَّتيجةُ التي وصَلَ إليها الدُّكتورُ بَركةُ في بَحثِه «الحَكيمُ التِّرمذيُّ ونَظريَّتُه

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الصواب: «يقرره».

(٢) السفر الثالث من «الفتوحات»: ١٧٥-١٧٦ وقارن ١/ ١٨٤-١٨٥، ٢/ ٩، ١٢٥، لالى: ورقة ١٠ أ، وانظر في حديث لواء محمد ﷺ صحيح مسلم: فضائل: ٣، سنن أبي داود: ٣، سنن الترمذي: مناقب: ١، سنن بن ماجه: زهد: ٣٧، سنن الدرامى: ٨، مسند ابن حنبل: ٢/ ٥٤٠، ٣/ ٢.

في الولايةِ»[١]، أم تُرَى هو فَهمٌ خاصٌّ من ابنِ عربي والسَّعديِّ، أو كان للرَّجلِ نُصوصٌ تُفيدُ حَديثَه عن نَوعينِ من الخَتمِ؟ إن القَضيَّةَ على الرَّغمِ من هذه البُحوثِ في حاجَةٍ إلى بَحثٍ[٢].

كذلك يَنبغِي أن نُشيرَ إلى الفَرقِ بين ابنِ عربي والشِّيعةِ، ومنهم بَعضُ تَلامِذتِه كالآمليِّ: في كَونِ عيسى عليه السلام هو «خَتمَ الأَولياءِ، فخاتَمُ الولايةِ المُحمَّديةِ العامَّةِ، وهي تُساوِي المُطلَقةَ عند ابنِ عربي، هو عليُّ بنُ أبي طالبٍ كرَّمَ اللهُ وَجهَه[٣]، وخاتَمُ الولايةِ الخاصَّةِ هو المَهديُّ.

يَقولُ ابنُ عربي، غامِزًا الشِّيعةَ: «فإنَّ الإمامَ المَهديَّ المَنسوبَ إلى بَيتِ النَّبيِّ لمَّا كان إمامًا مَتبوعًا، وآمِرًا مَسموعًا، ربَّما اشتَبَهت على الدَّخيلِ صِفاتُهما، واختَلَطَت عليه آياتُهما، وأنَّه عيسى عليه السلام: فلا يَبقَى في آياتِه اشتِراكٌ، فإنَّه نَبيٌّ بلا رَيبٍ، ولمَّا كان الخَتمُ والمَهديُّ كُلُّ واحِدٍ منهما وَليٌّ، ربَّما وقَعَ اللَّبسُ، وحصَلَ التَّعبُ لدَواعِي النَّفسِ، فلهذه الأُمورِ الكِبارِ ما نَبَّه عليه لأَهلِ البَصائرِ والأبصارِ، وأمَّا العَوامُّ فليس لنا معهم كَلامٌ»[٤].

وأَخيرًا لا بُدَّ لنا من أن نُنبِّهَ إلى أن هذا لا يَتنافَى مع استِخدامِ ابنِ عربي لعيسى عليه السلام استِخدامًا رَمزيًّا بمعنَى كَونِه -عيسى- الإلهامَ الذي يَقتُلُ «دَجَّالَ

(١) انظر الفصل الأخير.

(٢) انظر «ختم الولاية»: ٣٣٤، ٣٦٧-٣٦٨ وانظر تليفيحى على الرغم مما ذكرنا في السفر الثالث من «الفتوحات»: ٩-١.

(٣) «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» لحيدر آمولي: الأصل الثالث، القاعدة الثانية البحث الأول، المقدمات على شرح «النصوص» له: القسم الثاني، القاعدة الثانية والثالثة.

(٤) «عنقاء مغرب»: ٧٢.

النَّفسِ»، فليس فيه ما يَعتدِي على شَخصيَّتِه التَّاريخيَّةِ[١].

ب- خَتمُ الولايةِ الخاصُّ:

وهنا نَجِدُ أَنفُسَنا، على عَكسِ ما سبَقَ، أمامَ دائرةٍ من الدَّوائرِ الخاصَّةِ داخِلَ دائرةِ الولايةِ العامَّةِ، وفي دائرةِ الولايةِ المُحمَّديةِ من بين دَوائرَ مُتعدِّدةٍ بعَددِ الأَنبياءِ والرُّسلِ، وهي فِكرةٌ مَبنيَّةٌ على ما سبَقَ أن أَشَرنا إليه من كَونِ الأَولياءِ على قُلوبِ الأَنبياءِ وتَنوُّعِ النُّورِ المَوروثِ منهم، واتِّصالِه بالقُلوبِ حسب المُناسبةِ الرُّوحيَّةِ الخاصَّةِ، وإن امتازَ محمدٌ ﷺ وتابِعوه بما سبَقَ أن قَرَّرناه؛ ولهذا استحَقَّ أن يَكونَ لولايتِه خَتمٌ خاصٌّ من ناحِيةِ كَونِه وَليًّا، لا نَبيًّا ولا رَسولًا، بشَرطِ أن «يَحوزَ خلقَه»، أي: يَصيرَ نَموذجًا ورَمزًا لها عن طَريقِ التَّخلُّقِ، فهو رَمزٌ خاصٌّ له، ومَظهَرٌ من مَظاهِرِه الكامِلةِ»[٢]. ومعنَى خَتميَّتِه: أنَّه يَرجِعُ إليه كُلُّ وَليٍّ بعدَه بالاستِمدادِ، فنِسبةُ الأولياءِ من بعدِه إليه كنِسبةِ الأَنبياءِ الذين وُجِدوا بعد محمدٍ ﷺ، مِثلِ عيسى إليه[٣].

وفي بَعضِ النُّصوصِ يَضَعُ التَّحديدَ بصُورةٍ أُخرَى فخَتميَّتُه للولايةِ تَحصُلُ من الورثِ المُحمَّديِّ، لا من سائرِ الأنبياءِ، وعلى هذا لا يُمكِنُ أن يَكونَ بعده وَليٌّ يُوصَفُ بأنَّه على قَلبِ محمدٍ ﷺ، وإن وُجِد المُوسويُّ والعيسَويُّ.. إلخ[٤]، كما تَعنِي أيضًا: أنَّه لا يُوجَدُ في الأَولياءِ المُحمَّديينَ مَن هو أكبَرُ منه، ولكن كيف يُورَثُ من محمَّديٍّ ما ليس بمُحمَّديٍّ؟

(١) «السر المكتوم»: ورقة ١٣ب، ١٤أ لآلئ: ٣ب-٤أ.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥، ٢/ ٩.

(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٤٩.

قد يُجابُ على هذا بأنَّ المَصدرَ الأساسيَّ هو الحَقيقةُ المُحمَّديةُ، ومع ذلك قِيل: موسويٌّ وعيسويٌّ.. إلخ؛ لأنَّه صاحِبُ المَصدرِ الأصليِّ، ومَن ثم يَنبغِي أن نَشَمَّ رائحةً محمَّديَّةً في كُلِّ هذه الأَنواعِ، وذلك هو الحَلُّ الوَحيدُ للمُشكِلةِ على قَدرِ فَهمِنا، وإلَّا فالخَتمُ يَعنِي خَتمَه للأُمَّةِ الظَّاهِرةِ[١] في مُقابِلِ الباطِنةِ التي هي الأُمَمُ جَميعُها، وعلى أيَّةِ حالٍ فمِن البَيِّنِ خَطأُ ابنِ الأهدَلِ في اتِّهامِه له بالكَذِبِ في القَولِ بخَتمِ الأَولياءِ لوُجودِ الأَولياءِ من بعدِه، فالقَضيَّةُ تَتلخَّصُ في قَولِه: «وإن ظهَرَ بعدُ وَليٌّ فليس له المَقامُ العَليُّ»[٢].

وفي نَصٍّ غامِضٍ يُقدِّمُ لنا ابنُ عربي أدِلَّةً نَقليَّةً لا يَذكُرُها في «عنقاء مغرب»، وهي عنده مُفرَّقةٌ في عِدَّةِ صُورٍ، وقد حاوَلنا العُثورَ عليها فوَجَدناها مُحاوَلةً غَيرَ مَأمونةِ العَواقِبِ، إذ كان استِدلالُ الرَّجلِ في مُعظَمِ أَحيانِه استِدلالًا رَمزيًّا، فما بالُك إذا أَضَفنا هنا شِدَّةَ الغُموضِ، ومِثلُ هذا لا فائدةَ منه للباحِثِ[٣].

ولكن خَيرُ تَبريرٍ يُقدِّمُه لنا ابنُ عربي هو سِماتُه ومَقامُه الذي يُمثِّلُه بين أَهلِ اللهِ، وأوَّلُ هذه الصِّفاتِ هو الاجتِهادُ بالمَعنَى الصُّوفيِّ، أي الوُصولُ إلى مَرحَلةِ العِلمِ على بَصيرةٍ[٤].

وثانيها: تَحقُّقُه بالأسماءِ إلى أن يُصبِحَ أَهلًا للصُّورةِ الكامِلةِ، وهي نَفسُ صِفاتِ القُطبِ، ولكن يَبدُو أن الخَتمَ يَبلغُ فيها دَرجةً كَبيرةً لتَفاوُتِ دَرجاتِ الكَمالِ، يَقولُ: «ولمَّا كان الحَقُّ تعالى الإمامَ الأعلَى، والمُتَّبَعَ الأَولى، قال

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٤٩-٥٠، ٣/ ٥١٤.

(٢) «عنقاء مغرب» وابن الأهدل في المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «الفتوحات»: ٣/ ٤٠.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، ولا يَنالُ هذا المَقامَ الأَجسمَ بعد النَّبيِّ المُصطَفى الأَعظمِ إلَّا خَتمُ الأَولياءِ الأَطولُ الأَكرمُ»(١).

وثالِثُها: أنَّه يَبلُغُ أَقصَى المَقاماتِ المَسموحِ بها للأَولياءِ، يَقولُ: «فاعلَمْ -أَيَّدَكَ اللهُ بكَلِمةٍ، ووَهَبك معالمَ حكمِه، وأوضَحَ لك سِرَّ قُدسِه- أنَّ الخَتمَ الذي يَحمِلُ لِواءَ الولاية، ويَكونُ المُنتهَى للمَقامِ وللغاية، أنَّه قد كان خَتمًا لا يُعرَف، وكان له الأَمرُ لا يُرَدُّ ولا يُصرَف...»(٢).

ولابنِ عربي استِخداماتٌ رَمزيَّةٌ لِفكرةِ الخَتمِ، يَقولُ في النَّظرِ إلى الخَتمِ كمَقامٍ شائعٍ ومُحدَّدٍ: «وأمَّا الخَتمُ في حَقِّ الإنسانِ فهو عِبارةٌ عن المَقامِ الذي يَنتهِي بك إليه، ويُوقَفُ عليه، وكُلُّ سالكٍ حيث وَصَل، ومَقامُه حيث نَزَل... ولكنَّ خَتمَ المَقاماتِ التَّوحيد، وأَسرارَ الوُجودِ في فَريد»(٣).

ومن الواضِحِ أنَّه يَتحدَّثُ عن مَقامِ القُربةِ الذي بين الصِّدِّيقيَّةِ والنُّبوَّةِ، كما سبَقَ أن أَشَرنا، ولكنَّ ذلك لا يَعنِي أنَّه يُهمِلُ معنَى الآخِريَّةِ، كما يَتحدَّثُ عنه يَقولُ: «فليس الخَتمُ بالزَّمانِ، وإنَّما هو باستِيفاءٍ، وإن كان لا بُدَّ أن يُقارِنَ حَركةَ فَلَكٍ هو زَمانُه ووَقتُه وأَوانُه، فيُنسَبُ إلى الزَّمانِ من هذا الجانِبِ»(٤).

وإلى جانِبِ هذا التَّحديدِ يُقدِّمُ لنا ابنُ عربي تَصويرًا رَمزيًّا في كُشوفِه، وهو من أَوضَحِ مَجالِي الرَّمزِ عنده، ففي مَقامِ تَجَلّ «أخذ المُدركاتِ من مُدركاتِها الكَونيَّةِ» الذي تَحضُرُ فيه الحَقيقةُ المُحمَّديَّةُ «نُشاهِدُ الاسمَ الذي بيَدِه الخَتمُ

(١) «عنقاء مغرب»: ٦٣، الفتح: ١.

(٢) «عنقاء مغرب»: ٧١.

(٣) «عنقاء مغرب»: ٧٥ وقارن نفس الفكرة عند الترمذي بركة ٣٧٣.

(٤) «عنقاء مغرب»: ٧٢.

الإلهيُّ، وكَيفيَّةَ فِعلِه في الوُجودِ، وفيه يَختِمُ النُّبوَّةَ والرِّسالةَ والولايةَ، وبه يُختَمُ على القُلوبِ المُعتنَى بها»[١].

ولهذا الخاتَمِ رَمزٌ يَكونُ بيَدِ الخَتمِ يَومَ القِيامةِ، يَقولُ: «وإنَّما سَمَّيناه خاتَمًا، وجَعَلناه على الأَولياءِ حاكِمًا؛ لأنَّه يَأتِي يَومَ القِيامةِ وفي يَدِه اليُمنَى مَحَلُّ المَلَكِ الأَسمَى، «فهي رَمزٌ للقُوَّةِ»: خاتَمٌ مِثاليٌّ جُثمانيٌّ، وفي يَدِه اليُسرَى مَحَلُّ الإمامِ الأَسرَى: خاتَمٌ نزاليٌّ، رُوحانيٌّ، وقد انتشَرَ باليَسارِ واليَمينِ في زُمرةِ أَهلِ اليَقينِ»[٢].

وأمَّا رَمزُ لَبِنةِ الفِضَّةِ الذي أَشَرنا إليه من قبلُ فيَرجِعُ إلى تَصوُّرِ الولايةِ بَيتًا مُحاكِيًا لبَيتِ النُّبوَّةِ المَرموزِ له بالذَّهبِ، يَقولُ بعد تَقريرِ حَقيقةِ إمكانِ وُجودِ الإنسانِ في مَكانَينِ: «ولقد رَأَيتُ رُؤيا لنَفسي من هذا النَّوعِ، وأَخَذتُها بُشرَى من اللهِ، فإنَّها مُطابِقةٌ لحَديثٍ نَبويٍّ عن رَسولِ اللهِ ﷺ، ضَرَب لنا مَثَلَه في الأَنبياءِ فقال ﷺ: «مَثَلي ومَثَلُ الأَنبياءِ كرَجلٍ بَنَى حائِطًا فأَكمَلَه إلَّا لَبِنةً واحِدةً، فكُنتُ أنا تلك اللَّبِنةَ، فلا رَسولَ ولا نَبيَّ بعدي».

فشَبَّهَ الحائطَ والأَنبياءَ باللَّبِنِ الذي قامَ به الحائطُ، وهو تَشبيهٌ في غايةِ الحُسنِ، فإنَّ مُسمَّى الحائطِ هنا المُشارَ إليه لم يَصِحَّ ظُهورُه إلَّا باللَّبِنِ، «إشارةً إلى أنَّهم رُموزٌ كما يَتكرَّرُ الواحِدُ في الكَثرةِ»، فكان ﷺ خاتَمَ النَّبيينَ، فكُنتُ بـ «مَكَّةَ» سَنةَ تِسعٍ وتِسعينَ وخَمسِ مِئةٍ، أَرَى فيما يرَى النَّائمُ الكَعبةَ مَبنيَّةً بلَبِنٍ فِضَّةٍ وذَهَبٍ؛ لَبِنةِ فِضَّةٍ ولَبِنةِ ذَهبٍ، قد كَمُلت بالبِناءِ وما بَقِي فيها شَيءٌ، وأنا أَنظُرُ إليها وإلى حُسنِها، فالتَفَتُّ إلى الوَجهِ الذي بين الرُّكنِ اليَمانيِّ والشَّاميِّ،

(١) «التجليات»: ٥٢٣.

(٢) «عنقاء مغرب»: ١٩، وعن الإمامية انظر من بحثنا هذا: ص٢٧٤-٢٨٩.

فهو إلى الرُّكنِ الشَّاميِّ أَقرَبُ، فوَجَدتُ مَوضِعَ لَبنتينِ، لَبنةٍ فِضَّةٍ ولَبنةٍ ذَهبٍ، يَنقُصُ من الحائطِ في الصَّفينِ، في الصَّفِّ الأعلَى يَنقُصُ لَبِنةٌ ذَهبٌ، وفي الصَّفِّ الذي يَلِيه لَبنةٌ فِضَّةٌ، فرَأَيتُ نَفسي قد انطَبَعت في مَوضِعِ تلك اللَّبِنتَينِ، فكُنتُ أنا عَينَ تَينِك اللَّبِنتَينِ، لا أَشُكُّ في ذلك، وأنَّهما عَينُ ذاتِي»[١].

ومن الواضِحِ أن ابنَ عربي يَرمُزُ بلَبِنةِ الذَّهبِ إلى الكَمالِ، أمَّا لَبِنةُ الفِضَّةِ فهي رَمزُ الولايةِ، وهذا ما يَبدُو واضِحًا في عَلاقتِه بالمَسيحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، والصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وخاتَمِ النَّبيينَ:

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقد نَشَأت المُشكِلةُ حين اعتُبِر وَليًّا وارِثًا تابِعًا في الأُمَّةِ المُحمَّديةِ الخاصَّةِ أو الظَّاهِرةِ، إلى جانِبِ نُبوَّتِه ورِسالتِه، فقد أَصبَحَ ممَّن يَختِمُهم خَتمُ هذا النَّوعِ من الولايةِ، ولكنَّ ابنَ عربي بسَبَبِ نُبوَّتِه ورِسالتِه التي هي مَزيدُ خُصوصٍ في الولايةِ، يَجعَلُه أَفضَلَ من الصِّدِّيقِ ومن سائرِ أَولياءِ الأُمَّةِ المُحمَّديةِ كما أَشَرنا من قبلُ، وفي النَّصِّ التَّالي يُصرِّحُ بأنَّ الخَتمَ الخاصَّ دونَه في المَنزِلةِ، يَقولُ: «وللولايةِ المُحمَّديةِ المَخصوصةِ بهذا الشَّرعِ المُنزَّلِ على محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتمٌ خاصٌّ هو في الرُّتبةِ دون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لكَونِه رَسولًا»[٢]

وأمَّا فيما يَتعَلَّقُ بعَلاقتِه بخاتَمِ النَّبيينَ، فكان من الطَّبيعيِّ أن يَكونَ عند ابنِ عربي أدنَى منه في المَنزِلةِ لعِدَّةِ أَسبابٍ:

١-فَضلُ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، المَفضولُ وأَمثالُه بمحمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٢-قَولُ ابنِ عربي بأنَّه بَدءُ الدَّائرةِ الرُّوحيَّةِ وخاتَمُها، فالكُلُّ رُموزٌ له.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٣١٨-٣١٩ ويلاحظ استخدامه لرمزية الشعرة والياقوتة الحمراء والصفراء: عنقاء: ٤٨١.

(٢) السفر الثالث من «الفتوحات»: ١٧٧وانظر: ١/ ١٨٥، ٣/ ٣٩٩، ٤/ ١٩٥ وقارن الرياضة وأدب بالنفس: ٢٠-٢٦.

٣-كَونُ الخَتمِ الخاصِّ مع العامِّ والقُطبِ أحَدَ مَظاهِرِ أو رُموزِ ذلك «القُطبِ العامِّ»، أو «قُطبِ الأَقطابِ»، أو الحَقيقةِ المُحمَّديةِ[١]، ومع هذا كُلِّه تَصريحُه بأنَّه حَسنةٌ من حَسَناتِ النَّبيِّ وشَرفٌ له[٢].

هل نَستطِيعُ أن نَقولَ بعد استِعراضِ هذه الحَقائقِ لدَى ابنِ عربي، وهي نَظَرياتٌ أَساسيَّةٌ عنده تَتكامَلُ مع غَيرِها أنَّه مُخادِعٌ، كما زعَمَ ابنُ الأهدَلِ[٣]؟ إنَّنا لا نَستطِيعُ ذلك إذا تَحلَّينا بالإنصافِ، وخاصَّةً إذا كان أَقوَى ما احتَجَّ به الخُصومُ نُصوصٌ تَتسِمُ بالسِّمةِ العِرفانيَّةِ الرَّمزيَّةِ التي تَحتاجُ إلى إلمامٍ كامِلٍ بمَذهَبِه مع الدِّقةِ في الفَهمِ، ومن هذا ما جاءَ على لِسانِ ابنِ عربي في الفَصِّ الشِّيشي من «فُصوصِ الحِكَمِ»: من أن نِسبتَه خاتَمَ الرُّسلِ لخاتَمِ الأَولياءِ نِسبةُ الأَنبياءِ مع خاتَمِهم، ولم يُدرِكوا أن الخاتَمَ حينئذٍ يَصِلُ إلى مَقامِ باطِنِ الحَقيقةِ المُحمَّديةِ؛ لأنَّه هو الآخَرُ رَمزٌ له بين الآخَرينَ، ومن ثَم يَتحقَّقُ «أن محمدًا ﷺ مُقدَّمَ جَماعةِ الأَنبياءِ والأَولياءِ حَقيقةٌ على حَدِّ تَعبيرِ «القاشانيِّ».

وما أَجمَلَ تَعبيرَ «بالي أفندي» في قَولِه: «فتابِعيَّةُ خَتمِ الرُّسلِ بخَتمِ الأَولياءِ تابِعيَّةُ صاحِبِ القُوَى قُواه»[٤]! ولكنَّ «القاشانيَّ» كان أَفضَلَ تَفسيرًا لاعتِمادِه الحَقيقةَ المُحمَّديةَ بالصُّورةِ التي عَرَضناها عند ابنِ عربي، وهو نَفسُ تَفسيرِ عفيفي[٥]، وأمَّا ما أُشيرَ إليه ممَّا جاءَ في البابِ الثَّالثِ والأربَعينَ من «الفُتوحاتِ

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٥١- ١٥٢.

(٢) «عنقاء مغرب»: ٦٣ وانظر: ١٨-١٩ «الفصوص» ١/ ٦٢-٦٤ ومن بحثنا هذا ص٢٧٤-٢٨٩

(٣) «كشف الغطا»: ١٨٧.

(٤) انظر شرح القاشاني على «الفصوص»: ٣٤-٣٦ وشرح بالي أفندي: ٥٤.

(٥) «الفصوص» ٢/ ٢٤-٢٥.

المَكِّيةِ» فليس فيه ما يُفيدُ سوى أنَّه وارِثٌ له، إذ يَقولُ:

أنــا خَتمُ الولايـةِ دونَ شَــكٍّ لـورثِ الهاشِمـيِّ مـع المَسيحِ[١]

وأمَّا قَضيَّةُ العَلاقةِ بالصِّدِّيقِ فهي أَهونُ شَأنًا، وإن كانت تَستحِقُّ التَّأمُّلَ؛ لأنَّ ظَواهِرَ نُصوصِ ابنِ عربي تَكادُ تَتناقَضُ، فبينما رَأَيناه من قبلُ يَنظُرُ في أبي بكرٍ «أَرفعِ الأولياءِ»[٢] نَراه في «عنقاء مغرب» يَجعَلُ الخَتمَ فوق المَهديِّ، أو شَمسِ المَغربِ، أمَّا الصِّدِّيقُ ومَن دونَه فتحت لواءِ الخَتمِ، ولكنَّ الحَلَّ سوف نَجِدُه في نَفسِ النُّصوصِ، إذ إنَّا سوف نرَى ابنَ عربي يُركِّزُ حَديثَه على الأمرِ المَعنوِيِّ، أي: على المَقامِ والتَّفضيلِ على الصِّدِّيقِ بمَعنَى مَقامِ الصِّدِّيقيَّةِ لا يَعنِي التَّفضيلَ مُطلقًا عليه، إذ ما يُدرِينا أن الصِّديقَ نالَ المَقامَ الآخَرَ الأرفَعَ، وهو مَقامُ القُربةِ، مَقامُ الخَتمِ، كما رَأَينا عند ابنِ عربي والتِّرمذيِّ، وهو ما صرَّحَ به ابنُ عربي عند الحَديثِ عن مَقامِ القُربةِ.

ولكن يَبقَى تَساؤُلٌ هامٌّ، فإنَّه ما إذا اشترَكَ في المَقامِ لم يَبقَ للخاتَمِ مِيزةٌ، وعلى فَرضِ الاشتِراكِ مع التَّمايزِ في مَقامٍ واحِدٍ يَبقَى للخَتمِ مِيزةٌ؛ ولذلك نُرَجِّحُ أن النُّصوصَ الوارِدةَ في تَفضيلِ الخَتمِ على الصِّدِّيقِ إنَّما تَرجِعُ إلى الخَتمِ العامِّ، وهو عيسى عليه السلام، ففَضلُه مَعقولٌ حينئذٍ، يَقولُ ابنُ عربي: «فشَمسُ المَغرِبِ دونَ رُتبةِ الصِّديقِ، فعليك بالكَتمِ، كما أن الصِّديقَ ومَن دونه تحت لواءِ الخَتمِ، وذلك أن أنوارَ الغُيوبِ السَّاطِعةَ في القُلوبِ التي كَنَّينا عنها قد يَنالُها مَن ليس بصِدِّيقٍ أكبَرَ، ولا له ذلك المَقامُ الأخطَرُ الأزخرُ، بل قد يَنالُها المَمكورُ به المُستَدرَجُ المَغبونُ، وسِرُّ هذا في قَولِه: ﴿سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٤٤.

(٢) انظر حديثنا السالف عن مقام القربة: ٣٧٩-٣٨٢.

يَعۡلَمُونَ ﴿١٨٢﴾[(١)]، والصِّدِّيقيةُ لا يَنالُها إلاَّ أَهلُ الولايةِ ومَن كان له عند اللهِ أَزلاً سابِقُ عِنايةٍ، وهي السَّبيلُ في نَجاةِ مَن اتَّصَف بها وتَمذهَبَ بمَذهَبِها، فلهذا جَعَلنا الشَّمسَ دونَها وإليها رُكونَها، كما أن الخَتمَ فوق رُتبةِ الصِّديق؛ إذ كان المُمهِّدُ للطَّريقِ الذي مَشَى عليه عَتيقٌ، فالخَتمُ نَبويُّ المَحتَد عُلويُّ المَشهَد؛ فلهذا جَعَلناه فوق الصِّديقِ كما جعَلَه الحَقُّ، فالآخِذُ نُورَه من مِشكاةِ النُّبوَّةِ أكبَرُ من أَخذِه من مِشكاةِ الصِّديقيةِ فبين التَّابعِ والصَّاحبِ ما بين الشَّاهدِ والغائبِ»[(٢)].

وقد استَخدَمنا صِيغةَ التَّرجيحِ لأَمرَينِ: قاعِدةِ ابنِ عربي فيما سبَقَ في التَّفاضُلِ، القائلةِ باختِلافِ الوُجوهِ، والثَّاني: أنَّه لا يَمنَعُ فَضلَ بَعضِ الآخِرينَ للأَوَّلينَ، أو ما يَرمُزُ إليه بالقَرنِ الرَّابعِ بعد القُرونِ الثَّلاثةِ الأولى[(٣)].

ومن بين الأحاديثِ التي تُعضِّدُ مَوقِفَه ما رَواه التِّرمذيُّ عن قَولِ رَسولِ اللهِ ﷺ: «ليُدرِكَنَّ الدَّجَّالُ قَومًا مِثلَكم أو خَيرًا منكم، ولن يُخزِيَ اللهُ أُمَّةً أنا أَوَّلُها وعيسى ابنُ مريمَ آخِرُها»[(٤)].

وفي النِّهايةِ لا بُدَّ لنا من أن نُشيرَ إلى قَضيَّةِ تَعيينِ الخَتمِ التي أثارَت كَثيرًا من التَّساؤُلاتِ منذُ أَثارَها التِّرمذيُّ الحَكيمُ بغُموضٍ:

وتَنقسِمُ نُصوصُ ابنِ عربي، الذي كان دَأبُه فيها الرَّمزَ، إلى ثَلاثةِ أَقسامٍ: القِسمُ الأَوَّلُ يَتحدَّثُ عن الخَتمِ كرَجلٍ مُغايرٍ له تَمامًا، كقَولِه في الجُزءِ الأَوَّلِ من «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ»: «وللولايةِ المَخصوصةِ بهذا الشَّرعِ المُنزَّلِ على محمدٍ

(١) الأعراف: ١٨٢، القلم: ٤٤.

(٢) «عنقاء مغرب»: ١٨-١٩، وانظر: ٤٨، ٧٥.

(٣) المرجع السابق: ١٨، ٧٦-٧٧، الحكيم الترمذى لبركة: ٣٨٧.

(٤) وانظر استعراض بركة لأحاديث الترمذى الحكيم: ٣٦٥-٣٩٠ من الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية.

ﷺ خَتمٌ خاصٌّ هو في الرُّتبةِ دون عيسى عليه السلام لكَونِه رَسولًا، وقد وُلِدَ في زَمانِنا ورَأَيتُه أيضًا واجتَمَعتُ به، ورَأيتُ العَلامةَ الخَتميَّةَ التي فيه»[١].

ويَقولُ في الجُزءِ الثَّاني: «وأمَّا خَتمُ الولايةِ فهي لرَجلٍ من العَربِ من أَكرَمِها أَصلًا ويَدًا، وهو في زَمانِنا اليَومَ مَوجودٌ، عَرَفتُ به في سنةِ خَمسٍ وتِسعينَ وخَمسِ مِئةٍ، ورَأَيتُ العَلامةَ التي له قد أَخفاها الحَقُّ عن عُيونِ عِبادِه وكَشَفها بمَدينةِ «فاسَ»، حتَّى رَأَيتُ خاتَمَ الولايةِ منه.. وقد ابتَلاه اللهُ بأَهلِ الإنكارِ عليه فيما يَتحقَّقوا به من الحَقِّ في سِرِّه من العِلمِ به.. وقد جَمَعتُ بين صاحِبيَّ عبدِ اللهِ وإسماعيلَ بنِ سُودكينَ وبين هذا الخَتمِ، ودَعَا لهما وانتَفَعا به»[٢].

والقسم الثاني يَتأَلَّفُ من خَمسةِ نُصوصٍ تَتدرَّجُ في وُضوحِ الإشارةِ، وتَكادُ تَبلُغُ حَدَّ التَّصريحِ بأَنَّه هو يَقولُ رامِزًا لاسمِه: «واستحَقَّ محمدٌ ﷺ أن يَكونَ لولايتِه الخاصَّةِ خَتمٌ يُواطِئُ اسمَه ﷺ ويَحوزُ خلقَه، وما هو بالمَهديِّ المُسمَّى المَعروفِ بالمُنتظَرِ، فإنَّ ذلك من سُلالتِه وعِترتِه، والخَتمُ ليس من سُلالتِه الحِسِّيةِ، ولكنَّه من سُلالةِ أَعراقِه وأَخلاقِه ﷺ»[٣]. وفي الثَّاني بين التِزامِه لهَجيرِه، أي: الذِّكرِ الخاصِّ بالخَتمِ، حتَّى عُرِف به بين مُواطِنيه[٤]، وفي الثَّالِثِ يَستخدِمُ رَمزَ الشَّعرةِ المَعنويَّةِ التي نَجِدُها في نَصٍّ آخَرَ، فهي مَوجودةٌ فيه كما هي في الخَتمِ، يَقولُ: «وعَلِمتُ حَديثَ هذا الخاتَمِ المُحمَّديِّ بـ «فاسَ» سنةَ أربعٍ وتِسعينَ وخَمسِ مِئةٍ (قارن ما سبَقَ)، عَرَّفني به الحَقُّ وأَعطانِي عَلاماتِه ولا أُسمِّيه، ومَنزِلتُه من رَسولِ الله ﷺ شَعرةٌ واحِدةٌ من جَسدِه ﷺ، وبهذا يَشعُرُ به

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٨٥.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٤٩.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٥.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ١٩٣-١٩٤.

إجمالًا، ولا يَعلَمُ به تَفصيلًا، إلَّا مَن أَعلَمَه اللهُ به، أو صَدَقه إن عَرَّفه بنَفسِه في دَعواه ذلك، فلذلك عرف بأنَّه شَعرةٌ من الشُّعورِ»[1].

ولكنَّه يَقولُ في خُطبةِ «الفُتوحاتِ»، في مَشهدٍ كَشفيٍّ: «فرَآني الرَّسولُ ﷺ وراءَ الخَتمِ -عيسى عليه السلام- لاشتِراكٍ بيني وبينه في الحُكمِ، فقال له السَّيدُ: هذا عَديلُك وابنُك وخَليلُك... فإنَّ فيك -ابن عربي- شَعرةً مِنِّي، لا صَبرَ لها عنِّي، هي السُّلطانةُ في ذاتيَّتِك، فلا تَرجِع إلَّا بكُلِّيتِك»[2].

ثم ما حَدَّثنا به ابنُ عربي عن تَحقُّقِه بلَبِنتَي الذَّهبِ والفِضَّةِ، وتَعليقِه على ذلك بقَولِه: «وقُلتُ مُتأوِّلًا: إنِّي في الأَتباعِ في صِنفِي كرَسولِ اللهِ ﷺ في الأَنبياءِ عليهم السلام، وعسى أن أَكونَ ممَّن ختَمَ اللهُ الولايةَ بي، وما ذلك على اللهِ بعَزيزٍ»[3].

ثم نَصِلُ في النِّهايةِ إلى القِسمِ الأخيرِ الذي يُصرِّحُ فيه ابنُ عربي بأنَّه خَتمُ الولايا، وهو ما أَعنَت نَفسَه باستِخدامِ الرَّمزِ من أَجلِه فيما سبَقَ، يَقولُ:

أنا خَتمُ الولايةِ دونَ شَكٍّ ... لِورثِ الهاشِميِّ والمَسيحِ

كما أَنِّي أبو بكرٍ عَتيقٌ ... أُجاهِدُ كُلَّ ذي جِسمٍ ورُوحِ[4]

ويَقولُ:

مَنَّ الإلَهُ علينا في خِلافَتِنا ... بخاتَمِ الحُكمِ لم يَخصُصْ به بَشَرا

ولا نُريدُ فَخرًا فيَلحَقُنا ... نَقصٌ لذلك أو يُلحِقَ بنا غيرا[5]

---

(١) «الفتوحات»: ٣/ ١٩٤.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٣، ٢/ ٤٩.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٣١٨-٣١٩.

(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٤٤.

(٥) «الفتوحات»: ٣/ ٥٦.

ولذلك يَكونُ ابنُ عربي مُخالِفًا للشِّيعةِ كما سبَقَ القَولُ، كما يَخطُو خُطوةً بعد التِّرمذيِّ يُزيلُ بها غُموضَه، الأَمرُ الذي لا يَجعَلُه مُحتاجًا إلى اعتِرافِ النَّابلسيِّ أو غَيرِه، أو اجتِهاداتِ الدُّكتور قاسم الذي يرَى أنَّه عيسى عليه السلام، ولا نَدرِي كيف فاتَتْه هذه التَّفرِقةُ الأساسيَّةُ بين الخَتمَين[1].

١٢) أَصلُ نَظريَّةِ الولايةِ عند ابنِ عربي:

سبَقَ في الفَصلِ الأوَّلِ أن قَدَّمنا كيف كانت هوايةُ مُعظَمِ الباحِثينَ في التَّصوُّفِ على وَجهِ العُمومِ، وفي ابنِ عربي على وَجهِ الخُصوصِ: الإرجاعَ إلى التَّشيُّعِ عامَّةً والإسماعيليَّةِ خاصَّةً إلى الحَدِّ الذي سَمَّى عنده الدُّكتور عبدُ الرَّحمن بدوي هذه الظَّاهِرةَ بهَوسِ الإسماعيليَّةِ. وهنا نَذكُرُ رَجلَينِ رَكَّزا على اتِّهامِ ابنِ عربي فيما يَختصُّ بدائرةِ الولايةِ وخَصائصِها، وهي من النَّظرياتِ الرَّمزيَّةِ الأساسيَّةِ عنده، وربَّما كانت من أَهَمِّها لاتِّصالِها بالإنسانِ الكامِلِ ووَظائفِه المَعرِفيَّةِ والوُجوديَّةِ، ونَعنِي بهما المُستشرِقَ الفَرنسيَّ «كُوربان»، وخاصَّةً في دِراستِه المَشهورةِ عن ابنِ عربي «الخَيالُ الخلَّاقُ في تَصوُّفِ ابنِ عربي»، وفي كِتابِه «تاريخُ الفَلسَفةِ الإسلاميَّةِ» والدُّكتور «الشيبي» الذي كتَبَ في تَفاصيلِ الصِّلاتِ بين التَّشيُّعِ والتَّصوُّفِ في كِتابِه «الصِّلةُ بين التَّشيُّعِ والتَّصوُّفِ»، وخَصَّ ابنَ عربي ونَظريَّتَه في الولايةِ بأكبَرِ نَصيبٍ، في ذلك الكِتابِ العَجيبِ الذي عقَدَ الصِّلاتِ لأدنَى شُبهةٍ وأَيسَرِ مُناسَبةٍ.

ويَستَطيعُ الباحِثُ أن يُلخِّصَ هذه الاتِّهاماتِ في ثَلاثةِ خُطوطٍ أَساسيَّةٍ:

أوَّلُها: وهو الأَبرَزُ، تَنظيمُ الولايةِ الصُّوفيُّ الذي يُشبِهُ تَنظيمَ الدَّعوَى الشِّيعيَّةِ.

(١) «بين التشيع والتصوف»: ٤٧٤، «حوليات دار العلوم»: ٦٢.

وثانيها: المُقارَنةُ بين خَصائصِ الولايةِ الأساسيَّةِ والإمامةِ الشِّيعيَّةِ، وهي كما عَرَضها الشيبي: العِلمُ، والعِصمةُ، والكَرامةُ، والتَّأويلُ، والمَهديَّةُ، والشَّفاعةُ، والتَّقيَّةُ.

وثالِثُها: دَعوَى سَبقِ نَظريَّةِ الإمامةِ وولايتِها لمَثيلتِها في التَّصوُّفِ وعند ابنِ عربي[1].

ولكنَّنا نَستطيعُ بَيانَ خَطأِ هذه الاتِّهاماتِ بشَيءٍ من اليُسرِ بعد أن مَهَّدنا لهذا بالتَّحليلاتِ السَّالِفةِ والتي بَيَّنا فيها الفُروقَ بين ابنِ عربي والتَّشيُّعِ في عِدَّةِ قَضايا أَساسيَّةٍ.

أمَّا فيما يَتعَلَّقُ بالاتِّهامِ الأوَّلِ، فإنَّه على الرَّغمِ من أنَّنا أَعدَدنا دِراسةً خاصَّةً عنه لتشعبه، إلَّا أنَّنا نَستطِيعُ أن نُقدِّمَ بَعضَ المُلاحَظاتِ الأساسيَّةِ من خِلالِ المُقارَنةِ السَّريعةِ التَّاليةِ:

يُصنِّفُ ابنُ عربي أَهلَ اللهِ، أو الأَولياءَ إلى صِنفَينِ: قِسمٍ عامٍّ يَعتمِدُ على أَخلاقٍ وأَوصافٍ جاءَ بها الإسلامُ، وقِسمٍ خاصٍّ يَعتمِدُ على العَددِ، ومن ثَم يُصنِّفُ الأَولياءَ إلى مَعدودينَ وغَيرِ مَعدودينَ، ويَتميَّزُ القِسمُ الأَوَّلُ بصِلتِه بالنُّصوصِ والرُّوحِ الإسلاميَّةِ العامَّةِ، وإن بَلَغت إلى العُمقِ حَدًّا كَبيرًا، وبأنَّنا نَعدَمُ المَثيلَ لهذا القِسمِ، سواءٌ من حيث التَّقسيمُ أو هذا العُمقُ العَجيبُ، ويَتميَّزُ الثَّاني بأنَّه يَتعدَّى القِسمَ الأوَّلَ فتُمكِنُ مُقارَنتُه بمَثيلِه في النِّظامِ الشِّيعيِّ، وإن تَعدَّاه بتَفصيلاتٍ وأنواعٍ لا نَجِدُ لها نَظيرًا عند هؤلاء، هذا إلى جانِبِ الصِّلةِ الواضِحةِ بالرُّوحِ الإسلاميَّةِ التي تَعتمِدُ على الرُّوحانيَّةِ، لا الجانِبِ السِّياسيِّ

---

(١) انظر: «الصلة بين التشيع والتصوف»: ٣٣٩-٣٥٦، ٣٧١-٣٧٩، ٣٨٠-٣٨٦، ٤٥٧-٤٦٠، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: ٦١-٧٥.

الذي هو السِّمةُ الأساسيَّةُ للتَّنظيمِ الشِّيعيِّ السِّريِّ، كما يُمكِنُ تبيُّنُ فُروقٍ واضِحةٍ حتَّى في النَّاحيةِ التي تُمكِنُ فيها المُقارَنةُ في الوَظائفِ.

ويَنبغِي ألَّا نُهمِلَ وُجودَ بَعضِ النُّصوصِ التي تُؤيِّدُ ولو بدَرجةٍ غَيرِ مُتَّفَقٍ عليها بَعضَ حَلَقاتِ هذا التَّكوينِ الصُّوفيِّ، فإنَّها وإن لم تَكُنْ تَتصِفُ بالحَسمِ، إلَّا أنَّها تُؤدِّي بنا على الأقَلِّ إمَّا إلى التَّوقُّفِ، أو تَرجيحِ جانِبِ أَصالتِها، وإن لم نَعلَمْ ما يَتحدَّثُ عنه أَهلُها من كَشفِ حَقِّ مَوقِفِ النَّقلِ أو البُرهانِ.

ومن الأوَّلين يَذكُرُ لنا ابنُ عربي: رِجالَ الأَعرافِ الذين يَرمُزُ إليهم قَولُه تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾[1]. والعارِفَ الجِبرائيليَّ الذي يُشارِكُ جِبريلَ في صِفةِ الأمانةِ وغَيرِها[2]، ورِجالَ الظَّاهِرِ والباطِنِ والحدِّ والمطلعِ الذين سبَقَ التَّحدُّثُ عنهم[3]، والرُّكبانَ الذين يَتخِذونَ «لا حولَ ولا قُوَّةَ إلَّا باللهِ» شَعارَهم، وسُمُّوا بذلك لتَحلِّيهم بالفَصاحةِ والحَماسةِ والكَرمِ[4]، والعَبادِلةَ الذين يَرجِعُ إليهم في فَلسَفتِه الرَّمزيَّةِ في العُبوديَّةِ، وأَهلَ الأنفاسِ[5]، وأَهلَ الفُتوةِ والمَلامتيةَ[6]، والعيسويين[7]، وأَهلَ الوَرعِ[8]، وأَهلَ اللَّيلِ، وهم الذين يَنتفِلونَ بقَولِه تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٨٧، ٤/ ١٠، الأعراف: ٤٦.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٣-١٤، ١٥، ١٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٨٧-١٨٨.

(٤) وانظر المرجع السابق عن أصولهم ١/ ١٩٩، ٢٠١-٢٠٣، ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨، ٢٢٦، ٢/ ٥١.

(٥) المرجع السابق ١/ ١٥٢، ١٨٥، ٢١٣، ٢١٧، ٣/ ٤٩٣-٤٩٤، ٤٩٥، ٥٠.

(٦) المرجع السابق ١/ ١٨٠-١٨٢، ٢٣٤-٢٣٥، ٢٤١ إلى آخر الباب، ٢/ ٢٣١-٢٣٤، ٣/ ٣٤-٣٧.

(٧) المرجع السابق ١/ ٢٢٢-٢٢٨.

(٨) المرجع السابق ١/ ٢٤٤-٢٤٧، ٢/ ١٧٥-١٧٦.

مَحۡمُودٗا ﴿٧٩﴾[(١)]، والنِّياتيينَ لتَحرِّيهم في تَصفيةِ النِّيَّةِ، والبَهاليلَ... الخ[(٢)].

وأمَّا المَعدودونَ فهم:

(١) القُطبُ:

ويُقابِلُ الإمامَ، إذ يَقِفُ الاثنانِ على قِمَّةِ التَّنظيمين، ولهما من الوَظائفِ المَعرِفيةِ والكَونيَّةِ ما يُمكِنُ معه تَبيُّنُ وَجهِ الشَّبهِ الواضِحِ بينهما، من حيث الاستِمدادُ والتَّدبيرُ، ولكنَّنا نَستطِيعُ أن نَتبيَّنَ هذه الفُروقَ التي بيَّناها في مَواضِعِها على وَجهِ التَّفصيلِ، وُقوعُ الشِّيعةِ في الحُلولِ والاتِّحادِ، بالنِّسبةِ للأئمَّةِ وهذا ما بَيَّناه عن مَوقِفِ ابنِ عربي من الحُلولِ والاتِّحادِ ووُقوعُهم في القَولِ ببَقاءِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ فيهم، وهذا ما بَيَّناه بوُضوحٍ منذُ قَليلٍ، هذا بالإضافةِ إلى اتِّجاهِ ابنِ عربي الرَّمزيِّ في تَصويرِ الإنسانِ الكامِلِ بتَفسيرِ الخَلقِ على الصُّورةِ بالأَسماءِ مع عَدمِ نِسيانِ الجُهدِ المَبذولِ لتَحقيقِها؛ لأنَّها مُجرَّدُ إمكانيَّةٍ، وهذا خِلافُ الوراثةِ الرُّوحيَّةِ الواقِعةِ في النَّسبِ؛ ووُقوعُهم في تَأليهِ العَقلِ الأوَّلِ أو للكَلِمةِ وتَوجيهِ العِبادةِ إليها، وقد وَضَّحنا هذا عند الحَديثِ عن فَيضِ العالمِ وثُنائيَّةِ الحَقِّ والخَلقِ، هذا بالإضافةِ إلى الفُروقِ التي قَدَّمناها بين الخَليفةِ عند ابنِ عربي والشِّيعةِ.

وأخيرًا نَجِدُ فَلسَفةَ القُطبيَّةِ عند ابنِ عربي فَلسَفةً أَصيلةً تَنبُعُ من فِكرةٍ بَدهيَّةٍ في الفِكرِ الإسلاميِّ، وهي التَّرقِّي في الدَّرجاتِ، وهذا ما تَبَيَّناه عند الرَّبطِ بين النُّبوَّةِ و﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾، وتَمايُزِ النَّاسِ حتَّى تَبلُغَ القِمَّةَ في ﴿خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٣٧-٢٤٠، والليل عنده رمز للعبودية الكاملة فهو من صفات العدم والعدم للأعيان الثابتة، الإسراء: ٧٩.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٤٧-٢٥٠، وانظر: ٢٠٩-٢١٣، وقارن طبقات الأولياء وطبقاتهم عند الحكيم الترمذي ٠٠٠/ ٢٥١-٢٧١.

لِلنَّاسِ﴾، ومن ثَم كان صاحِبُها خَيرَ الخَلقِ.

وهناك ظاهِرةٌ لا يُمكِنُ إِهمالُها حتَّى في «الظَّواهِرِ المادِّيَّةِ»، وهي ظاهِرةُ الاستِقطابِ التي تَحكُمُ كُلَّ شَيءٍ ابتِداءً من الذَّرَّةِ التي تَدورُ فيها «الإلكتروناتُ» حولَ «النَّواةِ»، والأَفلاكِ التي تَدورُ حَولَ مَركزٍ مُعيَّنٍ، إلى الحَياةِ الرُّوحيَّةِ التي تَدورُ هي الأُخرَى حولَ مَركزٍ هو «القُطبُ» الذي يَبلُغُ قِمَّةَ الكَمالِ الإنسانيِّ المَطلوبِ، وهذا ما وَضَّحناه بالتَّفصيلِ عند الحَديثِ عن فَلسَفةِ الدَّائرةِ ومَركَزِها عن ابنِ عربي، وفي التَّيارِ العالميِّ الرَّمزيِّ، يَقولُ ابنُ عربي: «هكذا الأَمرُ في كُلِّ جِنسٍ، فلا بُدَّ من إمامٍ في كُلِّ نَوعٍ: من رَسولٍ، ونَبيٍّ، ووَليٍّ، ومُؤمِنٍ، وإنسانٍ، وحَيوانٍ، ونَباتٍ، ومَعدنٍ، ومَلَكٍ، وقد نَبَّهنا على هذا في الاختِياراتِ...»[1].

ويَنبغِي أن نُلاحِظَ أنَّه لا يُمثِّلُ القِمَّةَ في العِلمِ باللهِ الذي لا يَنتهِي، كالإمامِ الشِّيعيِّ، فقد يَكونُ في الأفرادِ مَن يَكونُ أَكبرَ منه في العِلمِ باللهِ[2].

ومن الواضِحِ أنَّنا إذا استَعرَضنا النَّصَّ التَّاليَ وَجَدنا أن الفَرقَ بين ابنِ عربي والشِّيعةِ إنَّما هو في مَأساةِ المُغالاةِ، وخاصَّةً إذا لاحَظنا أنَّه لا يعدم النُّصوصَ الرَّامِزةَ غَيرَ المُغاليةِ في كَثيرٍ من الأحيانِ، وذلك حين يَقولُ بعد أن يَتحدَّثَ عن الشَّيطانِ المَعنويِّ الذي يَنشَأُ من إلقاءِ الجِنِّ والإنسانِ حتَّى يَفوقَ صاحِبَه إبليسَ: «فإنَّ الشَّياطينَ أَلقَت إليهم أَصلًا صَحيحًا لا يَشُكُّونَ فيه، ثم طَرَأت عليهم التَّلبيساتُ من عَدَمِ الفَهمِ حتَّى ضَلُّوا، فيُنسَبُ ذلك إلى الشَّيطانِ بحُكمِ

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٧.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٣٧، ١/ ٥٧٤، وانظر: ١/ ١٥١-١٥٦، ٥٧١- ٥٧٤، ٢/ ٤-٧، ٢٦، ٣/ ١٣٥-١٤٠، ٥١٩-٥٢٠، «الصلة بين التشيع والتصوف»: ٤٥٧-٤٥٨، ٤٦٣-٤٦٦، «نهج البلاغة»: ١/ ٢٥، «ضحى الإسلام»: ٣/ ١٤٥، «مقدمة ابن خلدون»: ٣٢٣.

الأَصلِ، ولو عَلِموا أن الشَّيطانَ في تلك المَسائلِ تِلميذٌ لم يُتعلَّمْ منه. وأَكثرُ ما ظَهَرَ ذلك في الشِّيعةِ، ولا سيما في الإماميَّةِ منهم، فدَخَلت عليهم شَياطينُ الجِنِّ أوَّلًا بحُبِّ أَهلِ البَيتِ واستِفراغِ الحُبِّ فيهم، ورَأَوا أن ذلك من أَسمَى القُرباتِ إلى اللهِ، وكذلك هو لو وَقَفوا ولا يَزيدُونَ عليه، إلَّا أنَّهم تَعدَّوا من حُبِّ أَهلِ البَيتِ إلى طَريقَينِ: منهم مَن تَعدَّى إلى بُغضِ الصَّحابةِ وسَبِّهم، حيث لم يُقدِّموهم، وتَخيَّلُوا أن أَهلَ البيَتِ أَولَى بهذه المَناصِبِ الدُّنيويَّةِ، فكان ما عُرِف واستَفاضَ، وطائفةٌ زادَت إلى سَبِّ الصَّحابةِ القَدحَ في رَسولِ اللهِ ﷺ، وفي جِبريلَ عليه السلام، وفي اللهِ جل جلاله؛ حيث لم يَنُصَّ على رُتبتِهم وتَقديمِهم في الخِلافةِ للنَّاسِ، حتَّى أَنشَدَ بَعضُهم:

ما كان مَن بَعَثَ الأَمينَ أَمينا

وهذا كُلُّه واقِعٌ من أَصلٍ صَحيحٍ، وهو حُبُّ أَهلِ البَيتِ: أَنتجَ نَظرُهم فاسِدًا، فَضَلُّوا وأَضَلُّوا، فانظُرْ ما أَدَّى إليه الغُلُوُّ في الدِّينِ؛ أَخرَجَهم عن الحَدِّ، فانعَكَسَ أَمرُهم إلى الضِّدِّ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾[١].

وهناك مُلاحَظةٌ أَخيرةٌ لا بُدَّ من إضافَتِها، وهي: أنَّه في مُقابِلِ جَعلِ ابنِ عربي القُطبَ مُجرَّدَ نائبٍ عن الحَقيقةِ المُحمَّديةِ أو رَمزٍ لها، كقُطبٍ عامٍّ، نَجِدُ أن القُطبَ العامَّ عند الشِّيعةِ هو عليٌّ، فإنَّ وليَّ اللهِ في أَرضِه عليٌّ، أي: إن الحَقيقةَ المُحمَّديةَ مُجرَّدُ خُدعةٍ قال بها التَّشيُّعُ، ممَّا يَجعَلُنا نُراجِعُ قَولَ «نيكلسون» وأَمثالِه حين رَفَضَ كَونَ المُطاعِ عند الغَزالي هو القُطبَ، وأَرجَعَه

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٨٢، وانظر الاتجاه الشيعي في هذا البحث: ١/ ١٩٣-٢٠٢،وينظر:ص٨٩-١٠٤، المائدة: ٧٧.

إلى فِكرةِ النُّورِ المُحمَّديِّ المَأخوذةِ عن الشِّيعةِ[١].

(٢) الإمامانِ:

والإمامةُ هي الرُّتبةُ الثَّانيةُ من الطَّبقاتِ السِّتِّ المُجمَعِ عليها بين أَهلِ الطَّريقِ: الأَقطابِ، والأَئمَّةِ، والأَوتادِ، والأَبدالِ، والنُّقباءِ، والنُّجباءِ[٢].

وتَبدُو فيها وَظيفةُ القُطبِ وكأنَّها انشَقَّت شِقَّينِ في إمامِ اليَمينِ وإمامِ اليَسارِ، وهو ما يَتلاءَمُ مع البُعدَينِ الرَّمزِيَّينِ: عالمِ الغَيبِ والشَّهادةِ، وعالمِ الأَرواحِ والأَجسامِ[٣]. وإذا حاوَلنا مُقارَنتَهما بمَن يلي الإمامَ في التَّنظيمِ الشِّيعيِّ لم نَجِدْ ما يُشبِهُهما، فالذي يَلي الإمامَ هو البابُ، وهو شَبيهُ الإمامِ، أو الأَساسُ أو الوَصيُّ شَبيهُ العَقلِ الثَّالثِ في إقامةِ التَّوازُنِ بين الظَّاهِرِ والباطِنِ، وهو ضَرورِيٌّ لهذه المُوازنةِ في استِكمالِ فَيضِ النُّبوَّةِ، إذ بيَدِه الدَّعوةُ الباطِنةُ، ومن ثَم التَّفسيرُ الرَّمزيُّ والتَّأويلُ، أو العَودُ بالظَّاهِرِ إلى أُمِّه، أي: إلى أَصلِه، وهو في هذا رَمزٌ للعَقلِ الثَّاني. ومهما يَكُنْ فليس السِّمةُ العِرفانيَّةُ المُرتبِطةُ بنَظريَّةِ العُقولِ والسِّمةُ السِّياسيَّةُ هي ما يُميِّزُ الإمامِيِّين عند ابنِ عربي[٤]. ولذلك نُلاحِظُ صَيرورةَ أبي بكرٍ ثم عمرَ الإمامَينِ إلى دَرجةِ القُطبيَّةِ، الواحِدُ بعد الآخَرِ، وهو اتِّجاهٌ مُضادٌّ للاتِّجاهِ الشِّيعيِّ كما أَشَرنا من قبلُ[٥].

---

(١) «الأنوار اللطيفة» للحارثي اليمني: ١٠٦-١٠٧، ١١٦-١١٧، ١٢٠-١٢١، ١٢٥-١٢٨، ١٦٠-١٦١، «في التصوف» لنيكلسون: ١٥٢، وانظر: «ابن عربي».

(٢) كتاب «القربة»: ٣-٤، «الفتوحات»: ١/ ٢٥١، ٢٢٣، «كتاب المسائل»: ٢٨، عتقا مغرب: ٥٠/ ٥١.

(٣) «القطب والإمامين»: ورقة ٢٨٣ ب، ٢٨٢ ب-٢٨٩ ب، ٢٩٠ ب-٢٩١ أ، كتاب «العظمة»: ورقة ١٥١، «الفتوحات»: ٢/ ٥٧١.

(٤) «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٥١-١٥٢، «الأفحام»: ٢٧، «الأنوار اللطيفة»: ١٧٥-١٧٦، «فضائح الباطنية»: ٤٢-٤٤، ٤٧.

(٥) «الفتوحات»: ٢/ ٧، ٥٧١، ٥٧٤، ٢/ ٥١٩-٥٢١.

(٣) الأَوتادُ:

وهم الطَّبقةُ الثَّالثةُ، يَلُونَ الإمامَ وعَددُهم أربعةٌ[١]. وهنا نرَى الأَبعادَ الرَّمزيَّةَ الخارِجةَ من نُقطةِ الدَّائرةِ -رَمزِ القُطبِ أو مَركزِ العِرفانِ والفَيضِ والوُجودِ وحِفظِه- تُصبِحُ أَربعةً، تَرمُزُ للاتِّجاهاتِ الجُغرافيَّةِ الأربَعةِ، التي يَحفَظُ اللهُ أَنحاءَها من أَجلِ الأوتادِ، ولارتِباطِهم برَمزيَّةِ الأربَعةِ يَربطُ ابنُ عربي بين رُوحانياتِهم ورُوحانياتِ أَركانِ الكَعبةِ، رَمزِ النُّقطةِ السَّالِفةِ الذِّكرِ.

ولابنِ عربي الحَقُّ في استِخدامِ الدَّلالاتِ الرَّمزيَّةِ لانتِشارِ الحِكمةِ في الكَونِ، ولا يَعنِي ذلك أنَّه خاضِعٌ للانحِرافاتِ الغُنُوصِيَّةِ الأُخرَى ما دامَ يَتجنَّبُها كما أَثبَتنا في هذه الرِّسالةِ[٢]. وإذا ما حاوَلنا تَأمُّلَ المُقابِلِ الشِّيعيِّ في التَّرتيبِ وَجَدناه «داعِيَ الدُّعاةِ»، وهو الرَّئيسُ المُباشِرُ للدُّعاةِ، وهو مَسئولٌ مُباشَرةً أَمامَ الإمامِ عن أَحوالِ الدَّاعِينَ من ثَقافةٍ، وسُلوكٍ، وطُرقِ الدَّعوَى، وتَوزيعِهم على البِلادِ، وحُسنِ اختيارِهم، وهي سِمةٌ سِياسيَّةٌ بَحتةٌ، وليس هناك سوى مُشابَهةٍ ضَئيلةٍ في الرَّمزِ لهم بالجِبالِ أَخذًا إشارِيًّا من قَولِه تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾.

وإذا قُلنا: إن المُقابِلَ هم الأربَعةُ الذين سُمُّوا بالنُّقَباءِ أَوَّلًا، ثم الأَركانِ، لوَجَدناهم مُوالِينَ لعليٍّ وثابِتِينَ[٣].

(٤) الأَبدالُ:

وعَددُهم سَبعةٌ، وإن كان ابنُ عربي يَحكي لنا الاختِلافَ في عَدِدهم،

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ١٦٠، ١٨٠، ٢/ ٤١، وقارن تفسير التومتري: ٧٠.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٦٠، ٢/ ٧، ٥٧٣، ٣/ ٥٢٠، كتاب «العظمة»: ورقة ١٥١.

(٣) «الإفحام لأفئدة الباطنية»: ٢٧، «فضائح الباطنية»: ٤١، «الحقائق الخفية»: ٤٠، ٤١، «الصلة»: ٢٤، ٢٥.

وتَميُّزِهم عن غَيرِهم، فالبَعضُ يرَى أن الأبدالَ سَبعةٌ، وهم: القُطبُ، والإمامانِ، والأَوتادُ الأربَعةُ، ومنهم مَن يرَى أنَّهم أربَعونَ، ولكنَّه يُفسِّرُه بأنَّه قَولُ مَن قال: إن الرجبيين أَربَعونَ، كما أن البَعضَ يُسمِّي النُّقباءَ الاثنَي عشرَ أبدالًا[١]، ولكن من الواضِحِ أنَّه يُميِّزُهم عن كُلِّ هؤلاء[٢].

وتَسمِيتُهم بالأَبدالِ مَلحوظٌ فيها عند ابنِ عربي عِدَّةُ مَعانٍ: الأَوَّلُ أن الوَليَّ إذا ماتَ يَحلُّ بَدلًا منه واحِدٌ من الأربعينَ، وتَكمُلُ الأربعون بواحِدٍ من الثَّلاثِ مِئةٍ، وتَكمُلُ الثَّلاثُ مِئةٍ بواحِدٍ من صالحي المُؤمِنينَ، والثَّاني يَتمثَّلُ في ظاهِرةٍ لاحَظَها بنَفسِه: وهي قُدرَتُهم على تَركِ البَدلِ مع العِلمِ بذلك، لأنَّها قد تَحدُثُ لصُلَحاءِ الأُمَّةِ والأَفرادِ، والثَّالِثُ قُدرةٌ خاصَّةٌ على تَبديلِ الصِّفاتِ المَذمومةِ، ويُلاحَظُ أنَّها مَرتبةٌ لا تَقتصِرُ على الرِّجالِ، بل يَشركُهم فيها كما شارَكت امرَأةُ فِرعونَ في المَنزِلةِ، وبهم يَحفَظُ اللهُ الأَقاليمَ السَّبعةَ»[٣].

ومن الطَّبيعيِّ ألَّا نقارنَ بالأئمَّةِ السَّبعةِ عند السَّبعيَّةِ من الشِّيعةِ، فالأَخيرونَ أئمَّةٌ، أمَّا المُقابِلُ في التَّنظيمِ الشِّيعيِّ فهو «داعِي البَلاغِ»: «ومَهمَّتُه تَبليغُ الأوامِرِ السِّريَّةِ التي يُرسِلُها داعِي الدُّعاةِ إلى البِلادِ مَوضوعِ الدَّعوةِ، وهو المَسئولُ عن تَوزيعِ كُلِّ الأَسرارِ التي تَصِلُه»[٤]. وهي سِمةٌ سِياسيَّةٌ، وإذا ما حاوَلنا أن نَتجاوَزَ ذلك إلى التَّشابُهِ في التَّسبيعِ وفَلسَفتِه وَجَدناه لا يَكفِي في الحُكمِ بالأَخذِ، فهي عندَهم: «أَدوارُ إمامةٍ، والدَّورُ يَتِمُّ بسَبعةٍ أو سُباعياتٍ بعد النَّاطِقِ أو الرَّسولِ، هذا بالإضافةِ إلى أنَّنا أمامَ حَلَقاتٍ مُتتابِعةٍ» من المُنتظَرِ «إلى أن يَأتيَ الرَّسولُ

(١) «الفتوحات»: ١٦٠-١/ ٧.

(٢) «الفتوحات»: ١٦٠، وانظر رمزية السبعة عند الحديث عن رمزية الأعداد.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ١٥١، ١٦٠، ٢/ ٧، ١٨١، ٥٢١.

(٤) «الأفحام»: ٢٧.

السَّابعُ أو القائمُ الأكبَرُ السَّابعُ، وهو محمدُ بنُ إسماعيلَ.

أمَّا المُضارِعاتُ الكَونيَّةُ الرَّامِزةُ من فَلَكٍ وغَيرِه فليست حِكرًا على أحَدٍ، لأنَّها قَدرٌ مُشتَرَكٌ في التَّيارِ العِرفانيِّ العالميِّ الرَّمزيِّ كُلِّه، قد يُساءُ استِخدامُه وقد لا يُساءُ[١].

(٥) النُّقباءُ:

وهم اثنا عَشرَ رَجلًا، يَربطُ ابنُ عربي بين عَددِهم وبين عَددِ بُروجِ الفَلَكِ فلرُوحانيَّتِهم عَلاقةٌ خاصَّةٌ بها، ولذلك يَعلَمونَ بَعضَ أَسرارِها، ومن أهَمِّ مُميِّزاتِهم تَحصيلُهم لعُلومِ الشَّرائعِ المُنزَلةِ بصُورةٍ كامِلةٍ، واستِخراجِ خبايا النُّفوسِ، ولهذه القُدرةِ الخارِقةِ يَبدُو إبليسُ أمامَهم عارِيًا لا خَبيئةَ لدَيه، كما أنَّهم عُلَماء بالآثارِ الرَّامِزةِ للسُّعداءِ والأَشقياءِ، ويُستأنسُ في ذلك بقُدرةِ أَصحابِ الأثَرِ المِصريِّينَ الخارِقةِ[٢].

والمُقابِلُ الشِّيعيُّ هو «الحُجبُ الاثنا عَشر» المُستدَلُّ عليها بالاثني عشرَ بُرجًا على عَددِ الأقسامِ التي قَسَّموا الأرضَ إليها من أَجلِ الدَّعوةِ الشِّيعيَّةِ، وهي اثنتا عَشرةَ جَزيرةً، كما نَجِدُ أمامنا آدَمَ صاحِبَ الدَّورِ الأوَّلِ وحُجَّتَه وزَوجتَه، له نُقباءُ اثنا عشرَ، هم المَلائِكةُ الذين سَجَدوا له، فهم غَيرُ الحُجَّةِ التي هي زَوجتُه، وذلك كُلُّه لا نَجِدُ له أثَرًا عند ابنِ عربي، ومع هذا الاضطِرابِ والأُسطوريَّةِ فهو تَنظيمٌ دُعائيٌّ بَحتٌ كما هي سِمةُ التَّنظيمِ الشِّيعيِّ كُلِّه، أمَّا السِّمةُ العِرفانيَّةُ فهي مُفتعَلةٌ ومُختلقةٌ، جاءتْهم من الأَفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ وأَئمَّةِ أَهلِ البَيتِ[٣].

---

(١) «الأفحام»: ٢٦، «فضائح الباطنية»: ١٦، ٤٢، ٦٦-٦٧، «الأنوار اللطيفة»: ١٠٨-١٠٩، ١٦٠-١٦١، «الصلة»: ٤٥٨-٤٦٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٨، وانظر من هذا البحث: ١/ ١٢٥-١٢٧،٣٢٣-٣٣٣،٣/ ٢٨٣-٣٤٦.

(٣) «الأفحام»: ١٢، ١٤، تاريخ كوربان: ١٥١، «الأنوار اللطيفة»: ١٠٠-١٠١، ١٥٣-١٥٧،

(٦) النُّجباءُ:

وهم ثَمانيةٌ في كُلِّ زَمانٍ، ومن أهَمِّ مُميِّزاتِهم عند الشَّيخِ: ضَرورةُ ظُهورِ آثارِ القَولِ ورُموزِه عليه، وعِلمُهم وتَحقُّقُهم بالصِّفاتِ الثَّمانيةِ المَشهورةِ. ومن عُلومِهم تَسييرُ الكَواكِبِ من جِهةِ الكَشفِ والاطِّلاعِ لا الرَّصدِ، وعِلمُ الأفلاكِ الثَّابِتةِ[1]، ومن الواضِحِ عَدمُ المُشابَهةِ مع السَّبعيَّةِ.

(٧) الحَوارِيُّونَ:

وهو واحِدٌ في كُلِّ زَمانٍ، يَجمَعُ في نُصرةِ الدِّينِ بين العِلمِ والسَّيفِ، وهو مَقامُ التَّحدِّي بخارِقِ العادَةِ ما دامَ تَأييدًا لنُبوَّةِ النَّبيِّ. ويَذكُرُ الشَّيخُ أنَّه رَأى حَواريَّ زَمانِه سنةَ ٥٨٦هـ، وهو ما قاله أيضًا بالنِّسبةِ لكُلِّ هذه الأَصنافِ وغَيرِها، أي إنَّه كان يَتحدَّثُ عن مُشاهدةٍ وتَجرِبةٍ. ولسنا نَدرِي لم حاوَلَ الدُّكتور الشيبي إعادةَ تَذكيرِنا بالمَهدي الذي يَجمَعُ بين السَّيفِ والقُرآنِ، مع أنَّه ليس من المُستغرَبِ تاريخيًّا أن يَكونَ ذلك لغَيرِه، بالإضافةِ إلى أن المَهديَّةَ ليست من خَصائصِ الشِّيعةِ كما سبَقَت الإشارةُ[2].

ذلك ما استَطَعنا تَتبُّعَه من الطَّبقاتِ ومُقابَلتِهم الشِّيعيَّةِ، وفيما يلي نَذكُرُ طَبقاتٍ أُخرَى التي لا نَجِدُ لها مُقابِلًا في التَّشيُّعِ مع سِمَتِهم الإسلاميَّةِ الرُّوحيَّةِ الواضِحةِ، وهم:

الرجبيون[3]، ثَلاثةٌ لهم سِمةُ رُوحانيَّةِ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكُلِّ واحِدٍ منهم ثَلاثُ

فضائح الباطنية: ٦٧، الصلة ٤٦٢.

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٨، الصلة ٤٦٣.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٨، الصلة: ٤٦٦.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٨-٩.

مِئةِ خَلقٍ إلهيٍّ[1]، وأربعون يَنتَمون إلى رُوحانيَّةِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ[2]، وسَبعةٌ يَنتَمون إلى رُوحانيَّةِ الخَليلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخَمسةٌ يَتعَلَّقون برُوحانيَّةِ جِبريلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وثَلاثةٌ على قَلبِ مِيكائيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وواحِدٌ على قَلبِ إسرافيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ[3].

ثم عالمُ الأَنفاسِ وهم أَصنافٌ كَثيرةٌ من القِسمِ المَعدودِ أيضًا نُشيرُ منهم إلى: رِجالِ الغَيبِ وعَددُهم عَشرةٌ، والظَّاهِرينَ بأَمرِ اللهِ عن أَمرِ اللهِ وعَددُهم ثَمانيةَ عَشرَ نَفسًا، ورِجالُ القُوَّةِ الإلهيَّةِ وعَددُهم ثَمانيةٌ وخَمسةٌ على نَمَطِهم مع شَيءٍ من اللِّينِ، ورِجالُ الحَنانِ والعَطفِ الإلهيِّ وعَددُهم خَمسةَ عَشرَ نَفسًا، ورِجالُ الهَيبةِ والجَلالِ وعَددُهم أربَعةُ أَنفُسٍ، ورِجالُ الفَتحِ وعَددُهم أربَعةٌ وعِشرونَ نَفسًا، ورِجالُ العُلا وعَددُهم سَبعةُ أَنفُسٍ، ورِجالُ النَّفَسِ النَّازِلِ وعَددُهم واحِدٌ وعِشرونَ نَفسًا، ورِجالُ الإمدادِ الإلهيِّ والكَونيِّ وعَددُهم ثَلاثةُ أَنفُسٍ، وثَلاثةُ أَنفُسٍ «إلهيُّون ورَحمانيونَ»، ورَجلٌ واحِدٌ -أو امرَأةٌ- يَتصِفُ بالشَّجاعةِ والشَّهامةِ والإقدامِ، ولذلك له مَزيدُ اختِصاصٍ بآيَةِ: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾، ورَجلٌ واحِدٌ مُمتزِجٌ، أي تَتوازَى فيه حَقائقُ العالمِ العُلويِّ والأَسفلِ، ورَجلٌ واحِدٌ يُسمِّيه رَمزيًّا «سَقيطَ الرَّفرَفِ ابنَ ساقِطِ العَرشِ»، ورَجلٌ واحِدٌ -أو امرَأةٌ- له رَقائقُ مُمتَدَّةٌ إلى جَميعِ العالمِ.

ويُنبِّهُنا إلى التَّفرِقةِ بينه وبين القُطبِ ورِجالِ الغِنَى باللهِ وعَددُهم اثنانِ يَحفَظُ اللهُ بهم مَقامَ الغِنَى باللهِ، أي: كرَمزٍ له، وشَخصٌ واحِدٌ يَتقلَّبُ في الأَنفاسِ، ورِجالُ عَينِ التَّحكيمِ والزَّوائدِ، أي: الكَراماتِ وزِياداتِ الإيمانِ بالغَيبِ واليَقينِ.

---

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٩.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١.

(٣) المرجع السابق ٢/ ١.

والبُدلاءُ وهم اثنا عَشرَ نَفسًا، وهم غَيرُ الأبدالِ السَّبعةِ، وسُمُّوا بذلك لِنيابةِ الواحِدِ عن الجَميعِ، ورِجالُ الاشتِياقِ وعَددُهم خَمسةُ أَنفُسٍ؛ ولهذا الاشتِياقِ كانُوا أَصحابَ القَلقِ، ورِجالُ الأيَّامِ السِّتةِ المُوازِينَ رَمزيًّا للأيَّامِ التي خلَقَ اللهُ فيها العالمَ... إلخ.

ويُلاحَظُ أنَّه في مُقابلِ هذا التَّنظيمِ العَدديِّ ذي السِّمةِ الرُّوحيَّةِ، والذي يَمتازُ بتَفصيلٍ لا نَجِدُه عند غَيرِ ابنِ عربي، ممَّا يَجعَلُه مُرسِيًا للمُصطَلحِ الدَّقيقِ لهذه القَضيَّةِ الخَطيرةِ -نَجِدُ المُقابِلَ الشِّيعيَّ، وهو بَقيَّةُ تَنظيمِهم، ذا وَظائفَ سِياسيَّةٍ بَحتةٍ، مِثلِ: الدَّاعي المُطلَقِ الذي يلي داعِيَ البَلاغِ، والدَّاعِي المَأذونِ والحَصورِ والجَناحَينِ الأيمنِ والأَيسرِ، والمَكاسرِ والمَكالِبِ، والمُستجيبِ[1].

وفي النِّهايةِ يَنبغِي ألَّا نَنسَى وُرودَ بَعضِ الأحاديثِ التي كانت مَحَلَّ اعتِبارٍ مُتفاوِتٍ بين المُحدِّثينَ، وهي وإن لم تَتناوَل التَّنظيمَ الصُّوفيَّ كُلَّه إلَّا أنَّها تَكفِي في اعتِبارِ التَّنظيمِ ككُلٍّ ما دامَت تُقِرُّ بَعضَ الوَظائفِ التي يَشغَلُها المُتَّصِفُ بها وامتِدادَها أيضًا في الزَّمانِ، ومن ذلك ما لاحَظَه ابنُ تَيميَّةَ -وهو العَدُوُّ اللَّدودُ لابنِ عربي والصُّوفيَّةِ- ما ورَدَ في مُسنَدِ ابنِ حَنبلٍ مَرفوعًا عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ فيهم -يَعنِي أَهلَ الشَّامِ- الأَبدالَ أربَعونَ رَجُلًا، كُلَّما ماتَ منهم رَجلٌ أَبدَلَ اللهُ تعالى مَكانَه رَجلًا»[2].

وقد أَورَدَ مِثلَ ذلك صاحِبُ «تَنزيهِ الشَّريعةِ»، ولم يَستَطِعِ الحُكمَ عليها بالوَضعِ[3].

(١) «الفتوحات»: ٢/ ١٠-١١ وانظر: ١/ ١٥٤، ١٦٠، ٢/ ١١-١٥، «قرامطة العراق»: ١٧٥- «الإفحام»: ١٧-٢٨، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٢٩.

(٢) مسند ابن حنبل: ١/ ١١٢، وانظر: ٥/ ٣٢٢، ٦/ ٣١٦، مصر ١٣١٣ هـ.

(٣) «تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة»: زهد: ج ٧٤-٧٩، الحكيم الترمذي =

ومن الغَريبِ أن نَجِدَ الشِّيبي يُعلِّقُ على ما رَوَاه أبو نُعيمٍ في «الحِليةِ» في صِفَتِهم من قَولِ النَّبيِّ ﷺ: «إن في كُلِّ طائفةٍ من أُمَّتِي قَومًا شُعثًا غُبرًا إيَّايَ يُريدُونَ، وإيَّايَ يَتبِعونَ، وكِتابَ اللهِ يُقيمُونَ، أولئك منِّي وأنا منهم وإن لم يَرَونِ». قائِلًا: فنَعودُ من جَديدٍ إلى وَصفِ الشِّيعةِ الأوائلِ ونَجِدُه هنا مُقرّرًا[١]، وكأنَّ الخَوفَ من التَّشيُّعِ كَثيرٌ بإفسادِ كُلِّ صِفةٍ جاءَ بها الإسلامُ، أو كأنَّ التَّشيُّعَ بأَخطائِه هو الإسلامُ، ولعلَّ هذا هو ما يَقصِدُ إليه.

وأمَّا التُّهمةُ الثَّانيةُ: فقد تَناوَلنا مُعظَمَ قَضاياها فيما سبَقَ؛ فقد تَبيَّنا أن العِلمَ بالباطِنِ ليس من خَصائصِ الشِّيعةِ، ورَأَينا ابنَ عربي يَمضِي في التَّلمذةِ مُباشَرةً إلى الحَقِّ، كما أَبطَلنا تُهمةَ العِصمةِ وخَطأَ القَولِ بالكَرامةِ كهَدفٍ أساسيٍّ، كما تَبَيَّنا أن التَّقيةَ ليست هي مُبرِّراتِ الرَّمزِ وَحدَها عند ابنِ عربي، ولا تَرجِعُ إلى نِظامٍ للدَّعوةِ السِّريةِ، ولا هي نِظامٌ كَونيٌّ يَبدأُ بآدَمَ صاحِبِ أوَّلِ دَورٍ للسَّترِ والرَّمزِ، وأمَّا الشَّفاعةُ فلا يَقِفُ ابنُ عربي فيها وَحدَه، بل مع أَهلِ السُّنَّةِ، وليس صَحيحًا أنَّها تَرجِعُ عنده إلى الوراثةِ النُّوريَّةِ، بل إلى الرَّحمةِ، فقد تَبيَّنا رَأيَه من قَبلُ في الوراثةِ والتَّفسيرُ والتَّأويلُ لم يَكُنْ فيه عنده اعتِداءٌ على البُعدِ الظَّاهِرِ، ولم يَقتصِرْ على الأئمَّةِ، بل يَستطيعُه كُلُّ مَن جاهَدَ نَفسَه وأَحكَمَ التَّخلُّقَ بأَخلاقِ الإسلامِ وصِفاتِ الإيمانِ[٢].

وأمَّا فيما يَتعلَّقُ بالتُّهمةِ الأَخيرةِ، وهي دَعوَى سَبقِ نَظريَّةِ الولايةِ الشِّيعيَّةِ،

=٢/ ٥٥، «ضحى الإسلام»: ٢٤٥، وانظر السيوطي في الخبر الدال على وجود القطب: ٧٢، ٧٣ «الجامع الصغير» حرف الهمزة: ال.

(١) «الصلة»: ٤٥٩، «الحيلة»: ٩/ ٣٣٨، ٣٤٩، ١٠-٣٧، ٩٩-١٠.

(٢) انظر «الصلة» ومراجعها: ٣٩٨-٤٠٢.

فليس عليها دَليلٌ حاسِمٌ، فممَّا سبَقَ منذُ أن بَدَأنا المُقارَنةَ الخاصَّةَ بالنُّبوةِ والولايةِ يَتبيَّنُ لنا أنَّه لم يَبقَ أَمامَنا للرَّدِّ سوى دَليلَينِ:

الأوَّلُ: الارتِباطُ بين الطَّريقِ الصُّوفيِّ وعليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو ما يُمكِنُ دَحضُه أيضًا بما سبَقَ أن ذَكَرناه من حُلولِ أبي بَكرٍ وعمرَ وغَيرِهما إلى اليَومِ أرقَى الدَّرجاتِ الرُّوحيَّةِ، وأن امتِيازَ أَهلِ البَيتِ إنَّما يَرجِعُ إلى الصِّفاتِ عُمومًا، وإذا كان هناك جانِبٌ اصطِفائيٌّ لا يَتعدَّى إلى ما وقَعَ فيه الإسماعيليَّةُ من حُلولٍ وبَقاءٍ للنُّبوَّةِ والرِّسالةِ، وطُغيانٍ على التَّكاليفِ والشَّرائعِ، وهو مُتناسِقٌ مع رُوحِ الآيةِ الكَريمةِ: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ﴾[1].

والثَّاني: سَبقُ الوَصفِ للولايةِ وفُقدانُ مُصطَلحِ التَّصوُّفِ في القَرنِ الأوَّلِ إلى بِدايةِ الثَّاني بهذا التَّعبيرِ، ولكنَّ هذا أيضًا يَتجاهَلُ أن القُرآنَ كان أَسبَقَ من التَّشيُّعِ إلى وَصفِ بَعضِ أَصنافِ البَشرِ بالولايةِ، وخاصَّةً حيث يَتعلَّقُ الأمرُ بصِفاتٍ مُعيَّنةٍ مَطلوبةٍ، وذلك في نَحوِ خَمسةٍ وستِّينَ مَوضوعًا، مِثلِ قَولِه تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢﴾. وقَولِه: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ١٩٦﴾[2].

وليس ما لاحَظَه الشِّيبي من كَثرةِ وَصفِ الأنبياءِ به مَدعاةً لدَعوَى الاتِّهامِ ببَقاءِ النُّبوَّةِ فقد فَرَّقنا بينها وبين الوراثةِ المَصحوبةِ بالاجتِهادِ، وفي هذا أيضًا تَجاهُلٌ للأحاديثِ السَّابقةِ والحَديثِ الوارِدِ في الحَقيقةِ المُحمَّديةِ، كما أن فُقدانَ مُصطَلحِ التَّصوُّفِ ليس دَليلًا على الإطلاقِ؛ لأنَّه مَبنِيٌّ على النَّظرةِ التَّطوريَّةِ إلى الظَّواهرِ الرُّوحيةِ والعِرفانيَّةِ في الإسلامِ، وهي نَظريَّةٌ مُدانةٌ تَمسَّكَ بها المُستَشرِقونَ؛ لأنَّ فيها جَحدًا لتَكامُلِ الإسلامِ في نَواحِيه

(١) آل عمران: ٣٣.

(٢) يونس: ٦٢، والأعراف: ١٩٦.

الثَّلاثةِ التي تُورَثُ عن صاحِبِ الشَّريعةِ: «القَولِ والفِعلِ، والحالِ»، والأَخيرُ هو الوَحيدُ المُعبِّرُ عن النَّتائجِ الشُّعوريَّةِ الرُّوحيَّةِ التي تَنتُجُ عن مُزاوَلةِ العِبادةِ بمَفهومِها المُتكامِلِ، وإلَّا فهي مُجرَّدُ طُقوسٍ وشَكلياتٍ بَحتةٍ. إن القُدوةَ الحَسنةَ لصاحِبِ الشَّريعةِ تُصبِحُ حينئذٍ أَمرًا شَكليًّا مُضحِكًا[1].

إن الهَدفَ في النِّهايةِ ليس أَمرَ نُبوَّةٍ وولايةٍ فحسبُ، بل كما قُلنا في أَكثرَ من مَوضِعٍ: هو جَحدُ أَصالةِ الأَحاسيسِ الرُّوحيَّةِ الإسلاميَّةِ، ومن ثَم جُحِدت الرُّوحيَّةُ الإسلاميَّةُ برُمَّتِها ونُسِبت إلى الخارِجِ، وخاصَّةً إلى الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ، وانساقَ في هذا التَّيارِ كَثيرٌ من الباحِثينَ المُسلِمينَ خَوفًا من انحِرافاتِ أَلوانِ الغُنُوصِ العالميِّ السَّالِفةِ، وهي نَظرةٌ خاطِئةٌ سنُخصِّصُ لبَيانِها الفِقرةَ التَّاليةَ.

١٥- التَّيارُ العِرفانيُّ الرَّمزيُّ العالميُّ الفَلسفيُّ ومَوقِفُ ابنِ عربي منه:

سبَقَ أن تَعرَّضنا للكَثيرِ من المَشاكِلِ الفَلسَفيَّةِ ومَوقِفِ ابنِ عربي منها، وخاصَّةً في الفَصلِ الأوَّلِ الذي تَعرَّضنا فيه لفِكرةٍ مُجمَلةٍ عن الاتِّجاهِ الرَّمزيِّ قبل ابنِ عربي، ويُمكِنُنا الآن أن نَستفيدَ بذلك في إيضاحِ مَوقِفِه من الاتِّجاهِ الغُنُوصيِّ ورَبطِه بالتَّيارِ العِرفانيِّ العالميِّ كحَلَقةٍ من حَلَقاتِه.

ويَتلخَّصُ مَوقِفُ الفِكرِ الإسلاميِّ من الفَلسَفةِ في اتِّجاهَينِ: اتِّجاهٌ للقَبولِ عند أَمثالِ الكِنديِّ والفارابي وابنِ سينا وابنِ رُشدٍ وغَيرِهم، وإن كانُوا لا يُمثِّلونَ سوى فِئةٍ قَليلةٍ مُحارَبةٍ من الاتِّجاهِ الثَّاني، وهو الاتِّجاهُ الرَّافِضُ الذي يَتمثَّلُ في الفُقَهاءِ والمُحدِّثينَ والمُتكلِّمينَ والصُّوفيَّةِ، ولكنَّ عُنفَ الصِّراعِ وتَشابُكَه لم

(١) «الصلة»: ٣٤٧-٣٥٥، وانظر موقف صاحب تنزيه الشريعة من أحاديث النور المحمدية السالفة المناقب والمثالب: ص٣٢١-٤٣٢.

يَجعَلْ هذا الاتِّجاهَ بمَنأًى عن التَّأثيرِ، ومن ثَم كانَت المُلاحَظاتُ التي عَرَضنا لها في الفَصلِ الأوَّلِ عن تَأثيرِ المُتكلِّمينَ ببَعضِ القَضايا الفَلسَفيَّةِ، وهو تَأثيرٌ يَتزايَدُ كُلَّما تَقدَّمَ الزَّمنُ، وسواءٌ كان السَّببُ هو فِكرةَ «تَبادُلِ الأَسلِحةِ» التي تَحدَّثَ عنها قاسِمٌ والنَّشارُ، أو الاحتِياجَ المَذهبِيَّ[1]، فإنَّ عِلمَ الكَلامِ لم يُقسَّمْ على أيَّةِ حالٍ إلى ما قُسِّمَ إليه التَّصوُّفُ، فقد قُسِّمَ كما سبَقَ أن أَشَرنا إلى قِسمٍ سُنِّيٍّ وقِسمٍ فَلسَفيٍّ مَلفوظٍ، واحتَلَّ ابنُ عربي قِمَّةَ القِسمِ الأخيرِ، وممَّا لا يَخفَى أن هذا القِسمَ الفَلسَفيَّ هو الاتِّجاهُ الغُنُوصِيُّ المَوروثُ عن «أَفلاطونَ وأَفلوطينَ» وغَيرِهما من الاتِّجاهاتِ الشَّرقيَّةِ العِرفانيَّةِ المُماثِلةِ، وإلَّا فلم يَخلُ الأَمرُ من تَأثيرٍ أرسطيٍّ لم يُقبَلْ إلَّا من خِلالِ «أَفلاطونَ» الذي قَبِلَه بَعضُ المُسلِمينَ لسِمَتِه العِرفانيَّةِ الواضِحةِ[2].

ولقد تَنوَّعَت مَواقِفُ الباحِثينَ الذين تَعرَّضوا لوَزنِ هذا المَوقِفِ العِرفانيِّ، فاتِّجاهٌ يَرَى رُجوعَه إمَّا إلى فَلسَفةِ اليُونانِ وامتِداداتِها، أو فَلسفةِ الإشراقِ المَشرقيَّةِ، والتي لم تَخلُ من عَناصرَ مُستمدَّةٍ من الأُولى، وخاصَّةً بعد ظُهورِها على المَسرَحِ الثَّقافيِّ والعِلميِّ في العالَمِ[3]، وقد انعَكَسَ هذا في حُكمٍ خَطيرٍ أَصدَرَه، وهو: أن مُحاوَلةَ التَّوفيقِ بين الاتِّجاهِ السُّنِّيِّ والاتِّجاهِ الصُّوفيِّ مُحاوَلةٌ تَلفيقيَّةٌ تُخادِعُ لتَغطيةِ التَّعارُضِ، وهو مَوقِفٌ يَجحَدُ وُجودَ الاتِّجاهِ العِرفانيِّ

---

(١) انظر مقدمتي: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وفيدون، «نقض المنطق»: ١٣٢، ١٣٥، الفرقان: ٩٧، جامي: ٧٨.

(٢) «تاريخ الفلسفة» للنشار: ١٣، فيدون: ٢٢-٢٤.

(٣) «في التصوف» لنيكلسون: ٢٤-٢٥، ٢٧، مقدمة التساعية الرابعة: ٢٦-٢٨، «مذاهب التفسير» لجولد تسيهر: ٢٠١ -٢٠٤.

الرُّوحيِّ الرَّمزيِّ في الإسلامِ[1]، وإن وُجِدَ بين هذا الاتِّجاهِ الاستِشراقيِّ -إلى جانِبِ بَعضِ الباحِثينَ المُسلِمينَ من أَمثالِ ابنِ الأهدَلِ وابنِ تَيميَّةَ- مَن اضطُرَّ إلى الاعتِرافِ بوُجودِ حَدٍّ أدنَى ضَئيلٍ من هذه السِّمةِ وسَمَّاه الاتِّجاهَ السُّنيَّ كما سبَقَ.

ويَجِبُ أن نُفرِّقَ هنا كذلك بين اتِّجاهَينِ يَقبَلُ أوَّلُهما وُجودَ السِّمةِ العِرفانيَّةِ في الإسلامِ، ولكنَّه يرَى انتِفاعَها التَّامَّ بأَلوانِ الغُنُوصِ كُلِّها بكُلِّ ما فيها من أَخطاءٍ، ويَرَى في ذلك الخَلطِ العَجيبِ ما يُسمِّيه بالفَلسَفةِ الرُّوحيَّةِ الحَقَّةِ، ويُمثِّلُ هذا خَيرَ تَمثيلٍ «كُوربان» الذي يَقولُ مُتجاهِلًا بِدايةَ ابنِ عربي غَيرَ الفَلسَفيَّةِ وأَخطاءَ التَّشيُّعِ والفَلسَفةِ: «... نحن لا نَستطِيعُ أن نَتعرَّضَ لما كان من أَمرِ الحِكمةِ في الإسلامِ دون أن نَبحَثَ في التَّصوُّفِ، أعنِي: الصُّوفيَّةَ في مَظاهِرِها المُختلِفةِ، سواءٌ من حيث التَّجرِبةُ الرُّوحيَّةُ، أو من حيث حِكمَتُها الإلهيَّةُ النَّظريَّةُ التي تَجِدُ جُذورَها في التَّعليمِ الفَلسَفيِّ الشِّيعيِّ».

وكما سنَرَى فإنَّ جُهدَ السُّهرَورديِّ ومَدرسةِ الإشراقيِّينَ التي تَلَته «على رَأسِهم ابنُ عربي» إنَّما كان لرَبطِ البَحثِ الفَلسَفيِّ بالإنجازِ الرُّوحانيِّ الشَّخصيِّ، وفي الإسلامِ خُصوصًا يَظَلُّ تاريخُ الفَلسَفةِ وتاريخُ الرُّوحانيَّةِ غَيرَ قابِلَينِ للانفِصالِ[2]، وعلى هذا الضَّوءِ اعتُبِرت رِحلةُ ابنِ عربي من الأندلُسِ إلى المَشرِقِ رَمزًا لبَعثِ فَلسَفةِ «أفلاطونَ»، أو فَلسَفةِ الإشراقِ، وممَّا يَدعَمُ صِحَّةَ هذا الرَّأيِ أن ابنَ عربي كان يُلقَّبُ بالأَفلاطونيِّ[3]، وذلك على الرَّغمِ

(١) جولد تسيهر: «الخروج السابق»، و«العقيدة والشريعة» له: ١٧٥.

(٢) «تاريخ الفلسفة»: ٣٢.

(٣) حوليات: ٦٢، وانظر تاريخ كوربان: ٧٨-٨٠ ومقدمة هذا البحث ١/ ١١، ١٢

من أن تَلقيبَ غَيرِه له ليس بدَليلٍ، وعلى الرَّغمِ من أن إشراقيَّةَ السُّهرَوَرديِّ مخلطةٌ بين إشراقِ فارِسَ واليُونانِ، نَرَاه يرَى في ابنِ عربي تابِعًا للسُّهرَوَرديِّ بالمعنَى الفَلسَفيِّ السَّابِقِ، الذى يَجمَعُ بين «أَفلاطونَ» و«زرادشت»، ثم هما معًا كمُتجاوِزَينِ للتَّعارُضِ بين الفَلسَفةِ والاتِّجاهِ الرُّوحيِّ؛ ليَظلَّ هذا التَّأثيرُ من بعدِهما إلى اليَومِ[١].

ثم نَرَاه يَنظُرُ وكأنَّ الصَّحابةَ الذين اعتُبِروا سَلفَ الصُّوفيَّةِ الأوَّلِ أقَلُّ بكَثيرٍ من الفَلاسِفةِ، فيَقولُ عن الوَصيَّةِ التي رَفَضها ابنُ عربي من قبلُ: «وليس الفَلاسِفةُ هم الذين افتَتَحُوا المَأساةَ، فقد ابتَدَأَت غَداةَ وَفاةِ النَّبيِّ، وتَسمَحُ لنا تلك المُدوَّنةُ الكَثيفةُ من تَعاليمِ أئمَّةِ الشِّيعةِ بتَقصِّي أثَرِ هذه المَأساةِ، وتَفَهُّمِ السَّببِ الذي من أَجلِه عَرَفت الفَلسَفةُ بَعثًا رائعًا في القَرنِ السَّادسَ عشرَ في وَسطٍ شِيعيٍّ، وفي إيرانَ الصَّفويَّةِ بالذَّاتِ»[٢].

ولهذا الخَلطِ يرَى «كوربان» أيضًا: أن التَّناقُضَ بين الشَّرعِ والفَلسَفةِ لا يُمكِنُ حَلُّه، وعلى هذا النَّوعِ من الفَلسَفةِ التي تَعتمِدُ على التَّفسيرِ الذي يَعكِسُ جَميعَ انحِرافاتِ الغُنُوصِ السَّابِقةِ يَتوقَّفُ مَصيرُ الفَلسَفةِ في الإسلامِ، وإن كان هذا صَحيحًا بالنِّسبةِ لهذا التَّعريفِ للفَلسَفةِ المُخلِطةِ يَقولُ: «قد يَكونُ بين الإسلامِ الشَّرعيِّ والفَلسَفةِ اختِلافٌ مُحكَمٌ لا يُمكِنُ حَلُّه، ولكنَّ العَلاقةَ الهامَّةَ هي بين الإسلامِ الباطِنيِّ والدِّيانةِ الظَّاهريَّةِ المُتجلِّيةِ بالنَّصِّ، وعلى القَبولِ بالتَّفسيرِ الباطِنيِّ للكِتابِ، أو رَفضِ هذا التَّفسيرِ، يَترتَّبُ مَصيرُ الفَلسَفةِ ودَورُها في الإسلامِ[٣].

---

(١) تاريخ كوربان: ٢٦٤، ٣٢٧، ٣٧.

(٢) المرجع السابق: ٤٤.

(٣) المرجع السابق: ٤٣، ٢٥١.

وأَخيرًا نَرَاه على الرَّغمِ من هذا المزجِ المُشوَّهِ بين الرُّوحيَّةِ والفَلسَفةِ، وأَخطاءِ التَّشيُّعِ التي عَرَضنا لها في كَثيرٍ من المَواضِعِ، يَعتَبرُ التَّشيُّعَ المَذهَبَ الفَلسَفيَّ العِرفانيَّ «الحَقَّ» و«الأَوَّلَ» في الإسلامِ[١].

والاتِّجاهُ الثَّاني يَطرَحُ أيضًا عن كاهِلِه الخَوفَ المُتشَنِّجَ من هذه الأَلوانِ، ويَرَى فيها تَيارًا عِرفانيًّا واحِدًا ناتِجًا عن النُّبوَّاتِ على مَدارِ التَّاريخِ، ومن ثَم كانت لدَيه نَتيجتانِ هامَّتانِ:

أُولاهُما: عَزوُ العَناصِرِ العِرفانيَّةِ الرَّمزيَّةِ المُتنوِّعةِ في مُختلَفِ المَذاهِبِ والفَلسَفاتِ إلى هذا المَصدرِ.

وثانيهما: الحُكمُ على الانحِرافاتِ التي تَعرَّضت لها هذه العَناصرُ على أيدي الدَّوائرِ الوَثنيةِ بكُلِّ تَنوُّعاتِها، وقد تَبعَ هذه النَّظرةَ الشَّيخُ «محمد أبو الفيض المنوفي» في دِراستِه للأَديانِ السَّابِقةِ على الإسلامِ، يَقولُ: «... سنُقسِّمُ كُلَّ عَهدٍ إلى ثَلاثةِ أَدوارٍ:

١- دَورُ العِبادةِ النَّقيَّةِ، حيث كان يُعبَدُ اللهُ وَحدَه دون شَريكٍ أو وَسيطٍ.

٢- ثم دَورُ الرُّموزِ والطُّقوسِ.

٣- ثم دَورُ الأصنامِ والشِّركِ الخَفيِّ أو الظَّاهِرِ.

فالدَّورُ الأَوَّلُ دَورُ ابتِداءٍ وقُوَّةٍ مُؤسِّسةٍ على طَريقِ الحَقِّ ونَقاءِ العِبادةِ من الشَّوائبِ والغاياتِ المُعرِضةِ لها.

والدَّورُ الثَّانِي هو وَضعُ الحَقائقِ خَلفَ السُّطورِ والحُجُبِ؛ لكي تَظَلَّ الشُّعوبُ دائمًا تحت تَأثيرِ السِّرِّيةِ الكَهنوتيَّةِ.

(١) المرجع السابق: ٦٨-٧٠، ١٤٠ «الخيال الخلاق»: ٥٥، ٦٤ وقارن على سبيل المثال فضائح الباطنية: ١٨-٢٠، ٣٣-٣٦، «كشف الغطا»: ١٩١- ١٩٥.

والدَّورُ الثَّالِثُ طَورُ الفُتورِ الدِّينيِّ، وظُهورِ الشِّركِ في ضُروبِه الخَفيَّةِ المُستتِرةِ، والظَّاهِرةِ الواضِحةِ[١].

وقد استَخدَمَ هذه النَّظرةَ المُستشرِقُ الفَرنسيُّ المُسلِمُ وأحَدُ تَلاميذِ ابنِ عربي من الشَّاذُليَّةِ «رينيه جينو» أو عبدُ الواحِد يحيى في «دِراساتٍ عَميقةٍ للمَأثوراتِ الهِنديةِ وغَيرِها»، وتَتميَّزُ دِراساتُه بالمُقارَناتِ الجامِعةِ لمُختلَفِ مَعانِي الرُّموزِ في المَأثوراتِ المُختلِفةِ، ومن ثَم وصَلَ إلى نَظريَّتِه العامَّةِ القائلةِ بأنَّ هناك مَأثورًا واحِدًا تحت أَثوابِ مُختلَفِ الرُّموزِ، وليَكتشِفَ على الدَّوامِ أنَّها إشارةٌ إلى أنَّها تَنتمِي مُباشَرةً إلى المَنقولِ الأولى والأكبَرِ[٢].

وعلى هذا الضَّوءِ يَنظُرُ إلى الفَلاسِفةِ العِرفانيِّينَ الأُوربِّيينَ الذين جاءُوا بعد ابنِ عربي كـ «اسبينوزا وليبنتز»، فهو يرَى أنَّهم اتَّصَلوا بالجَمعياتِ الغُنُوصِيَّةِ، وكانت تلك الجَمعيَّاتُ حَلَقةَ الوَصلِ بين أُوربَّا وصُوفيَّةِ المُسلِمينَ، يَقولُ عن العُلومِ ذاتِ السِّمةِ الرَّمزيَّةِ الباطِنةِ التي تَحدَّثنا عنها فيما سبَقَ: «وقد بَدَأَ هذا النَّوعُ يَتضِحُ لبَعضِ الأوربِّيينَ أَنفُسِهم، وذلك خِلالَ دِراساتِهم لأشعارِ «دانتي» الإيطاليِّ، ولكنَّهم لم يُدرِكوا ماهيَّةَ طَبيعتِها الحَقيقيَّةِ، ومنذ سِنينَ عَديدةٍ كتَبَ المُستشرِقُ الأسبانيُّ «دون ميجل آسين بلاثيوس» كتابًا عن المُؤثِّراتِ الإسلاميَّةِ في مُؤلَّفاتِ «دانتي»، جاءَ فيه أن جُزءًا كَبيرًا من الرُّموزِ والإشاراتِ التي استَعمَلها «دانتي» كان يَستعمِلُها قبلَه بَعضُ المُحقِّقينَ والكُتَّابِ المُسلِمينَ، وخاصَّةً سيِّدي محيي الدِّين بنَ عربي، ولكن لسُوءِ الحَظِّ نرَى أن مُلاحَظاتِه لم تَتعَدَّ الخَيالاتِ الشِّعريَّةَ، ثم يَذكُرُ لنا مُحاولاتِ «لويجي فال» في بَيانِ الصِّلةِ بين جَمعيَّةِ «أُمناءِ

---

(١) «الدين والفلسفة والعلم»: ٤٠، ٩٩ ومواضع أخرى.

(٢) مقدمة «الرمزية والصليب»، ومقدمة هذا البحث: ٦١-٦٦.

الحُبِّ» و«إخوانِ الوَردةِ والصَّليبِ»، وغَيرِها من الاتِّجاهاتِ الماسُونيَّةِ[١].

وليس هناك ما يَدعُو إلى تُهمةِ الرَّجلِ بالماسُونيَّةِ، وهي تُهمةٌ يَسيرةُ التَّوجيهِ على لِسانِ الباحِثِ غَيرِ المُتمكِّنِ، يَقولُ: «... ولكنَّ الانحِرافَ الجَوهريَّ هو أن الماسُونيَّةَ، وهي نَزعةٌ رُوحانيَّةٌ، أخَذَت تَندمِجُ في المُجتمَعِ، وأصبَحَت تَتأثَّرُ به وتُساهِمُ في سَيرِه، مُؤيِّدةً أو مُعارِضةً لنَزعاتٍ قد لا تَتصِلُ بالنَّاحيةِ الرُّوحيَّةِ...»[٢].

ويَقولُ في نَقدِ الفَلسَفةِ بمعناها الدَّارِجِ: «وبما أن الحِكمةَ هي بذاتِها المَعرِفةُ الحَقيقيَّةُ الباطِنةُ، فإنَّه يُمكِنُ القَولُ بأنَّ المَعرِفةَ الفَلسَفيَّةَ السَّطحيَّةَ الخارِجيَّةَ ليس لها من قِيمةٍ في نَفسِها أو من نَفسِها، ما هي إلَّا دَرجةٌ أوَّليَّةٌ في الطَّريقِ المُؤدِّيةِ للمَعرِفةِ السَّاميةِ الحَقَّةِ التي هي الحِكمةُ، ويَقولُ: «إن السَّبيلَ السَّويَّ إنَّما هو التَّصوُّفُ الإسلاميُّ، إنَّه الوَسيلةُ الإيجابيَّةُ للوُصولِ إلى الحِكمةِ إلى عالمِ الغَيبِ.. إلى الرُّوحِ.. إلى المَلائكةِ.. إلى اللهِ»[٣].

ويَقولُ عن النَّاحيةِ الرُّوحيَّةِ من الإسلامِ: «... الصُّوفيَّةُ ليست شَيئًا أُضيفَ إلى الدِّينِ الإسلاميِّ، إنَّها ليست شَيئًا أتَى من الخارِجِ فأُلصِقَ بالإسلامِ، إنَّما هي بالعَكسِ تُكوِّنُ جُزءًا جَوهريًّا من الدِّينِ، إذ إن الدِّينَ بدونِها يَكونُ ناقِصًا، بل يَكونُ ناقِصًا من جِهتِه السَّابِقةِ، أعنِي: جِهةَ المَركزِ الأساسيِّ؛ لذلك كانت فُروضًا رَخيصةً تلك التي تَذهَبُ بالصُّوفيَّةِ إلى أَصلٍ أَجنبيٍّ: يُونانيٍّ أو هِنديٍّ أو فارِسيٍّ، وهي مُعارَضةٌ بالمُصطَلحاتِ الصُّوفيَّةِ نَفسِها، تلك المُصطَلحاتُ التي

(١)عن «الفيلسوف المسلم» رنيه جينو للدكتور عبد الحليم محمود: ٥٨-٦٠.

(٢) المرجع السابق: ٨٩، والنص كله مهم.

(٣) المرجع السابق: ٩٢، ٩٧.

تَرتبطُ باللُّغةِ العَربيَّةِ ارتِباطًا وَثيقًا، وإذا كان هناك من تَشابُهٍ بين الصُّوفيَّةِ وبين ما يُماثِلُها في البِيئاتِ الأُخرَى، فتَفسيرُ هذا طَبيعيٌّ لا يَحتاجُ إلى فَرضِ الاستِفادةِ، ذلك أنَّه ما دامَت الحَقيقةُ واحِدةً فإنَّ كُلَّ العَقائدِ السُّنيَّةِ تَتحِدُ في جَوهرِها، وإن اختَلَفت فيما تَلبَسُه من صُوَرٍ[1].

لقد أَصبَحَ ممَّا لا شَكَّ فيه، وبعد دِراسةٍ مُتأنِّيةٍ، أن ابنَ عربي يَقِفُ هذا المَوقِفَ النَّقديَّ من الاتِّجاهِ الغُنُوصِيِّ الفَلسَفيِّ في الإسلامِ، بل وكان لَدَيه من نَفاذِ البَصيرةِ ما مَكَّنَه من الحُكمِ على جُذورِه التَّاريخيَّةِ عند «أفلاطون» وغَيرِه، أي كاتِّجاهٍ رَمزيٍّ عامٍّ، وقد مَكَّنَه ذلك من تَجنُّبِ أَخطاءِ بَعضِ المُتصوِّفةِ الذين انخَدَعوا بهذا التَّيارِ بعد أن تَقبَّلُوا منه الكَثيرَ، وقد بَدَا ذلك في قَضايا مُعيَّنةٍ ذَكَرناها في مُناسباتِها الخاصَّةِ[2].

وفي البِدايةِ نَرَى أن ابنَ عربي يَضَعُ قاعِدتَه العامَّةَ التي تَجعَلُ كُلَّ ما قالت به الفَلاسِفةُ مَحَلَّ التُّهمةِ؛ لأنَّ منها ما قد يَتفِقُ مع ما جاءَت به النُّبوَّةُ، كما يُقرِّرُ ما نُقرِّرُه نحن المُحدَثونَ من هَوَسِ الاتِّهامِ بالقِراءةِ والأَخذِ، ولو لأدنَى مُلابَسةٍ بين الفِرقِ والمَذاهِبِ المُختلِفةِ، يَقولُ: «ولا يَحجُبنَّك أيُّها النَّاظِرُ في هذا الصِّنفِ من العِلمِ الذي هو العِلمُ النَّبويُّ المَوروثُ منهم صَلواتُ اللهِ وسَلامُه عليهم، إذا وَقَفتَ على مَسألةٍ من مَسائِلِهم قد ذَكَرها فَيلسوفٌ، أو مُتكلِّمٌ، أو صاحِبُ نَظرٍ في أيِّ عِلمٍ كان، فتَقولُ في هذا القائِلِ الذي هو الصُّوفيُّ المُحقِّقُ: إنَّه فَيلسوفٌ؛ لكَونِ الفَيلسوفِ ذَكَر تلك المَسألةَ، وقال بها واعتَقَدَها، وأنَّه نقَلَها

---

(١) المرجع السابق: ١٠٤، دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف لماسينيون، وانظر «الكتاب التذكاري»: ٢٠٤، ٢٠٨ وانظر دراسات حديثة.

(٢) انظر على سبيل المثال إدانته للبعث الروحاني فقط من باب الرمزية والإنسان: ٨٢٨.

منهم، أو أنَّه لا دِينَ له، فإنَّ الفَيلسوفَ قد قال بها ولا دِينَ له، فلا تَفعَلْ يا أخي، فهذا القَولُ قَولُ مَن لا تَحصيلَ له؛ إذ الفَيلسوفُ ليس كُلُّ عِلمِه باطِلًا، فعسى تَكونُ تلك المَسألةُ فيما عنده من الحَقِّ، لا سيما إن وَجَدنا الرَّسولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قد قال بها، ولا سيما فيما وَضَعوه من الحِكَمِ والتَّبرُّؤِ من الشَّهواتِ ومَكائدِ النُّفوسِ، وما تَنطوِي عليه من سُوءِ الضَّمائرِ، فإن كُنَّا لا نَعرِفُ الحَقائقَ فيَنبغِي لنا أن نُثبِتَ قَولَ الفَيلسوفِ في هذه المَسألةِ المُعيَّنةِ، وأنَّها حَقٌّ، فإنَّ الرَّسولَ ﷺ قد قال بها، أو الصَّاحِبَ أو مالِكًا أو الشَّافعيَّ أو سُفيانَ الثَّوريَّ.

وأمَّا قَولُك، إن قُلتَ: سَمِعَها من فَيلسوفٍ أو طالَعَها في كُتُبِهم، فإنَّك ربَّما تَقَعُ في الكَذِبِ والجَهلِ؛ أمَّا الكَذِبُ فقَولُك: سَمِعَها أو طالَعَها وأنت لم تُشاهِدْ ذلك منه، وأمَّا الجَهلُ فكَونُك لا تُفرِّقُ بين الحَقِّ في تلك المَسالةِ والباطِلِ، وأمَّا قَولُك: إن الفَيلسوفَ لا دِينَ له، فلا يَدُلُّ كَونُه لا دِينَ له على أن كُلَّ ما عندَه باطِلٌ، وهذا مُدرَكٌ بأوَّلِ العَقلِ عند كُلِّ عاقِلٍ[1].

ولكن على الرَّغمِ من أن هذه الحَقيقةَ مُدرَكةٌ بأوَّلِ العَقلِ على حَدِّ تَعبيرِ ابنِ عربي، فقد أَساءَ فَهمَها ابنُ الأهدَلِ وغَيرُه، بناءً على أَخطاءٍ تَوهَّموها بسَبَبِ عَدمِ قِرائتِهم وفَهمِهم لابنِ عربي بصُورةٍ مُتكامِلةٍ، يَقولُ ابنُ الأهدَلِ بعد إيرادِه النَّصَّ السَّابِقَ:

«... هذا لَفظُه، وهو مُباهَتةٌ عَظيمةٌ، وغُرورٌ واضِحٌ عند مَن تَعمَّقَ عُلومَ الشَّريعةِ، فإنَّ أُصولَ الفَلاسِفةِ التي ضَلُّوا بها لا يُتصَوَّرُ أن تُوافِقَ قَولَ الرَّسولِ ﷺ، ولا قَولَ أَحدٍ من الأئمَّةِ المَذكورينَ، ولا هذا العِلمَ الذي أَشارَ إليه من عُلومِ الأنبياءِ، كما أَوهَمَه بتَزويرِه، على أنَّه قد عُرِف بالاستِقراءِ كَذِبُه على اللهِ وعلى

---

(١) «الفتوحات»، السفر الأول: ١٤٥-١٤٦.

رَسولِه، وعلى السَّلفِ الصَّالِحينَ، وزادَ على قَولِه بقِدَمِ العالَمِ وأَزليَّتِه، والقَولِ بالاتِّحادِ، فقال بوَحدةِ الوُجودِ، أي: اتِّحادِ الخالِقِ والمَخلوقِ، وأنَّ العالَمَ المَخلوقَ عندَنا هو اللهُ عنده، وأنَّ كُلَّ شَيءٍ هو اللهُ، وذلك حَقيقةُ التَّوحيدِ عنده، وأنَّ كُلَّ مَوجودٍ فهو حَقٌّ، وأنَّ الشَّرَّ عَدمٌ مَحضٌ لا وُجودَ له، فلا وُجودَ للكُفرِ والباطِلِ والكَذِبِ، وإنَّما المَوجودُ الحُروفُ التي نَطَقَ بها الكافِرُ والكاذِبُ، أمَّا المَعانِي التي هي تحت الألفاظِ فعَدَمٌ مَحضٌ -هذا كَلامُه- والقَولُ بقِدمِ العالمِ من أُصولِ الفَلاسِفةِ، وكذا إنكارُ عِلمِ اللهِ تعالى بالجُزئياتِ، وإنكارُ بَعثِ الأجسادِ بعَينِها، وإنكارُ العَذابِ الحِسيِّ في الآخِرةِ، وإنكارُ الخُلودِ المُطلقِ في النَّارِ المَعنويَّةِ على رَأيِهم أيضًا. وهذه المَقالاتُ كُلُّها مَعروفةٌ للفَلاسِفةِ الإسلامِيِّينَ، كابنِ سِينا والفارابي وغَيرِهما، وكَفَّرهم بها جَميعُ عُلَماءِ الإسلامِ، وهذا الرَّجلُ قد قال بها جَميعًا، وهذا مَذهَبٌ هو إلى أَصلِه مَسبوقٌ، ثم تَوسَّعَ فيها حسبما قَدرَ عليه من الشَّقاءِ والمُروقِ، قاتَلَه اللهُ! وبالجُملةِ فقد خالَفَ الإسلامَ ونابَذَ الإيمانَ بأُمورٍ ظاهِرةٍ يَعرِفُها العامِّيُّ الفَقيهُ، وبأُمورٍ غاشِمةٍ لا يُدرِكُها إلَّا العُلَماءُ الفُحولُ الرَّاسِخونَ في المَعقولِ والمَنقولِ، فإنَّه لم يَدَعْ بابًا من أَبوابِ الفَلسَفةِ، كالرِّياضيِّ والطَّبيعيِّ والإلهيِّ، إلَّا وقد دَخَله وأَدخَلَه في كُتُبِه، وسَمَّى نَفسَه بالمُحقِّقِ، وكذلك أَهلُ طَريقتِه، وأَنِفُوا أن يُسمَّى أَحَدُهم بالعارِفِ كما قال ابنُ الفارِضِ:

وعن لَقَبِي بالعارِفِ ارجِعْ[1] فإنْ تَرَ التْـ ... ـتَنابُزَ بالألقابِ في الذِّكرِ تُمقِتِ[2]

وإذا ضَرَبنا صَفحًا عن تَفاهةِ الاتِّهامِ الأَخيرِ، فلا تَكادُ صَفحةٌ من صَفحاتِ ابنِ عربي تَخلُو من ذِكرِ لَفظِ العارِفِ؛ فإنَّ بَحثَنا هذا قد أَثبَتَ مُخالَفةَ ابنِ عربي

---

(١) في الأصل: «ارفع»، والمثبت من «منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض»: ١/ ٤٢٦.

(٢) «كشف الغطا»: ١٨٤، وانظر ديوان ابن الفارض: التائية الكبرى: ٣٧.

في النِّقاطِ الأَساسيَّةِ التَّاليةِ، على الرَّغمِ من نُهوجِه مَنهجًا رَمزيًّا قد يَتشابَهُ في الظَّاهِرِ مع الفَلاسِفةِ الغُنُوصِيِّينَ:

١- نَفيُ ابنِ عربي قِدمَ العالمِ بالمعنَى المُتوهَّمِ في الفَلسَفةِ، وقَولُه به باعتِبارِ العِلمِ الإلهيِّ، وهو رَأيُ أهلِ السُّنةِ(١).

٢- نَفيُ الاتِّحادِ والحُلولِ(٢).

٣- مع قَولِه بالوُجودِ الواحِدِ، فهو يرَى فيه أمرًا مَعنويًّا، فهو شَرطٌ لظُهورِ المُمكِناتِ من حيِّزِ العَدمِ، ويَقولُ بثُنائيَّةِ الحَقِّ والعَبدِ، أو عَينِ العَبدِ وعَينِ الحَقِّ(٣).

٤- لا يُؤدِّي قَولُه بأنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ مَحضٌ، مع مُوافقَةِ بَعضِ العُلَماءِ له، إلى نَفيِ مَعانِي الكُفرِ والباطِلِ... إلخ، بل كُتبُه مَملوءَةٌ بوُجودِها، وإن نَفَاها فباعتِبارِ عَدَمِ إمكانِ أصحابِها التَّعطيلَ المُطلَقَ(٤).

٥- نَقدُه للرَّأيِ القائلِ بنَفيِ عِلمِ اللهِ بالجُزئيَّاتِ، وقَولُه بعِلمِ اللهِ بكُلِّ صَغيرةٍ وكَبيرةٍ(٥).

٦- نَقدُه لهم في القَولِ بعَدَمِ حَشرِ الأجسادِ، وقَولُه بالحَشرِ الجُسمانيِّ والرُّوحانيِّ(٦).

٧- قَولُه بالعَذابِ الحِسيِّ والمَعنويِّ، ونَقدُ مَن يرَى غَيرَ ذلك، اعتِمادًا على ما جاءَ في حَقِّهما(٧).

---

(١) انظر فكرة القدم والحدوث من باب الرمزية والعالم: ص٣٥٣-٣٦٢.

(٢) انظر موقفه من الاتحاد والحلول من باب الرمزية والحق: ص٢٣٦-٢٦٦.

(٣) انظر فصل الوجود الواحد من الباب السابق: ص١٣٧-٢٧٠.

(٤) انظر وحدة الأديان من الباب السابق: ص١١٧-١٣٤،٥٢٤-٥٣٢.

(٥) انظر باب الرمزية والعالم: فكرة الأعيان الثابتة: ص٣٩٠-٤٠٤.

(٦) انظر فكرة المصير من باب الرمزية والإنسان: ص٥٩٩-٦٣٤.

(٧) المرجع السابق.

٨- قَولُه بخُلودِ البَعضِ في النَّارِ الحِسيَّةِ، وإن قال بعُمومِ الرَّحمةِ فبمعنًى خاصٍّ وبفئاتٍ خاصَّةٍ[١].

٩- تَجنُّبُ خَطأِ القَولِ بأنَّ الرِّسالةَ للعَوامِّ وأنَّ التَّكاليفَ الشَّرعيَّةَ تَنتهِي عند الوُصولِ، ومن ثَم يُخالِفُهم في المُبالَغةِ في تَجريدِ التَّوحيدِ[٢].

١٠- تَجنُّبُ الخَطأِ الذي وقَعَ فيه الفَلاسِفةُ إلى إِمكانِ بَقاءِ النُّبوَّةِ[٣].

١١- مع قَولِه بنَظريَّةِ الفَيضِ الكَونيِّ، فقد خالَفَ الرَّجلُ في مَواضِيعَ كَثيرةٍ، وكانت سِمَتُها العامَّةُ عنده أُفقيَّةً لا رَأسيَّةً[٤].

١٢- مُخالَفتُهم في كَثيرٍ من الحَقائقِ حولَ نَظريَّةِ المِثلِ[٥].

١٣-قَولُه بنَظريَّةِ الجَميعِ بين التَّنزيهِ والتَّشبيهِ تَجعَلُه مُختلِفًا عن نَزعةِ التَّنزيهِ المُطلَقِ الذي يَقطَعُ الصِّلةَ بين العَبدِ والرَّبِّ عند الفَلاسِفةِ[٦].

١٤-تَخطئتُه لهم في تَنزيهِ الحَقِّ عن أن يَكونَ شَريعةً لكُلِّ والِدٍ بسَبَبٍ من نَظريَّتِه في الوُجودِ الواحِدِ، وعَدَمِ القُدرةِ على التَّعطيلِ المُطلَقِ[٧].

١٥- مُخالَفتُه في إنكارِ الرُّؤيةِ[٨].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر الفقرة السابقة.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر النظرية في باب الرمزية والعالم: ص٢٧٩-٣٧٧.

(٥) المرجع السابق: ٦٨٤-٧٠٧.

(٦) انظر الفكرة في باب الرمزية والحق:ص٨٥-١٠٩.

(٧) المرجع السابق: ٥٠٥-٥١٧ -٦٥٨- ٦٦١.

(٨) المرجع السابق: الفصل الخاص بالشهود: ٤٦٩-٥١٧.

١٦- مُخالَفتُه لهم في نَظريَّةِ الحَتميَّةِ، أو التَّلازُمِ الضَّرورِيِّ بين الأسبابِ والمُسبِّباتِ[١].

١٧- مع قَولِه بأنَّ مَصدرَ الرُّوحِ واحِدٌ، إلَّا أنَّه يُخالِفُهم بالقَولِ بفَرديَّتِها والنَّتائجِ اللَّازِمةِ عن ذلك[٢].

١٨- تَجنُّبُه لِفكرةِ تَأليهِ الكَلِمةِ، ويُلاحَظُ أن هناك فُروقًا بينه وبين الاتِّجاهِ الغُنُوصِيِّ في وَظيفتِها المَعرِفيَّةِ والكَونيَّةِ[٣].

١٩- على الرَّغمِ من قَولِه بالعَقلِ الأوَّلِ والنَّفسِ الكُلِّيةِ، فإنَّ التَّسلسُلَ العَقليَّ لا يُوجَدُ عنده كما عند الفَلاسِفةِ، كذلك يَعتبِرُ ابنُ عربي العُلومَ الصُّوفيَّةَ والنَّبويَّةَ من عُلومِ الوَجهِ الخاصِّ الخارِجِ عن سِلسِلةِ الفَيضِ المَعروفةِ.

ومن هنا نَستطِيعُ أن نَتبيَّنَ تَعسُّفَ مُحقِّقِ «الفُتوحاتِ المَكِّيةِ» الدُّكتور عثمان يحيى في جَرِّ الفَيضِ الصُّوفيِّ عندما يَتحدَّثُ عنه ابنُ عربي إلى العَقلِ الفَعَّالِ[٤].

٢٠- شُعورُ الفَلاسِفةِ بكِفايةِ العَقلِ البَشريِّ شُعورٌ مَغرورٌ، فكَثرةُ اختِلافاتِهم لا تَجلِبُ السَّكينةَ، وتَشريعُهم ناقِصٌ: فليس لَديهم عِلمٌ بالبَعثِ وما في الآخرةِ من نَعيمٍ وعَذابٍ حِسِّيَّينِ، وإن أَمكَنَ الوُصولُ إلى الحَقِّ، أي وُجودِه، وبَعضِ ما يُوحَى في السَّماواتِ من الأمرِ، ومن ثَم كان الدِّينُ النَّبويُّ رافِعًا للحُكميِّ[٥].

---

(١) انظر الفكرة في باب الرمزية والعالم ص٣٦٩-٣٧٨.

(٢) انظر الفكرة في باب الرمزية والإنسان: ص٦٠٩-٦١٠.

(٣) انظر الفكرة في باب الرمزية والعالم وما سبق الحديث عنه في المعرفة: ص٢٩٥-٣٠٤.

(٤) «الفتوحات»، السفر الأول: ٢٥٥-٢٥٦ فقرة ٦٢٧، مقالة في معاني العقل ضمن مجموعة من مؤلفات الفارابي: ٤٩، عيون الحكمة لابن سينا: ٢١- ٢٢.

(٥) «الفتوحات»: ١/ ٣٢٤، ٣٢٥-٣٢٦ وانظر: ٦٤٤-٦٤٨، ٦٦٣ وما بعدها «التجليات»: ٣٣٥ «الفناء في المشاهدة»: ٦-٧ نقض لابن تيمية: ٢٨، ٤٣، ٤٩، «تحذير العباد»: ٢١٢-٢١٣.

٢١- حين يُقارِنُ ابنُ عربي بين النُّقطةِ التي بَدَأ منها المُتكلِّمونَ، وهي الاعتِرافُ بالنَّصِّ، يُفضِّلُهم على الفَلاسِفةِ الذين يَبدؤونَ بالعَقلِ، ثم يُحاوِلونَ مُتكرِّمينَ على سَبيلِ الاستِئناسِ الاستِشهادَ ببَعضِ ما جاءَت به الشَّريعةُ، ولكنَّه يُفضِّلُ الفَلاسِفةَ عليهم حين يَنظُرُ إلى قَولِهم بالفَيضِ، على الرَّغمِ من مُخالَفتِه لهم في بَعضِ وُجوهِه المَعرِفيَّةِ والكَونيَّةِ، والتَّصفيةِ التي يُخالِفُهم في عَدمِ تَقيُّدِها بالشَّرعِ. فالسَّعيُ بلا شَرعٍ لا يُنتِجُ، وإن أنتَجَ فنَتائجُه مَحدودةٌ، ولذلك خالَفَهم في سِمَةِ تَصوُّفِهم العَقليِّ إن صَحَّ التَّعبيرُ؛ لأنَّ التَّصوُّفَ في الحَقيقةِ يَعتمِدُ على اتِّباعِ نَصٍّ صَحيحٍ، ولكنَّهم آمَنُوا ببَعضٍ وكَفَرُوا ببَعضٍ كأهلِ الكِتابِ.

ولذلك نَستطِيعُ أن نَقولَ معه ومع تِلميذِه المُحدثِ «عبد الواحد يحيى» بعَدَمِ إمكانِ وُصولِ الفَلاسِفةِ وأهلِ الكِتابِ من مَسيحيِّينَ ويَهودٍ إلى الحَقيقةِ. وكان من الخَطأِ الحَديثُ عن تَصوُّفٍ فَلسَفيٍّ، أو مَسيحيٍّ، أو يَهودِيٍّ، أو هِنديٍّ... الخ.

كذلك يَعترِفُ بمِيزتِهم في تَجنُّبِ الحَديثِ عن الذَّاتِ، وهو الخَطأُ الذي وقَعَ فيه المُتكلِّمونَ، وإن خالَفَهم أيضًا في بَعضِ وُجوهِ القَولِ بمَجهوليَّةِ الذَّاتِ مَجهوليَّةً مُطلَقةً؛ لذلك كُلِّه كانت الحِكمةُ عند الفَلاسِفةِ حِكمةً شَكليَّةً، فالحِكمةُ الحَقيقيَّةُ هي ما جاءَت به النُّبوَّةُ: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[1]، وفي هذا ما يُفسِّرُ لنا إطلاقَه أحيانًا على الصُّوفيِّ وَصفَ «الحَكيمِ»، على الرَّغمِ ممَّا حَفِلت به نُصوصُه من ذَمِّ الحِكمةِ والحُكماءِ، فهي تَعنِي عنده عُلومَ النُّبوَّةِ، وليست الحِكمةَ النَّظريَّةَ والعِلميَّةَ التي تَحدَّثَ عنها الفارابي وابنُ سِينا وأَمثالُهما، وهذا كُلُّه بيِّنٌ جَليٌّ من أَقوالِ ابنِ عربي التَّاليةِ:

---

(١) البقرة: ١٢٩، ومن بحثنا: ص٣٤-٤٣، ٧٤-٨٩، ١٩٨-٣٠٨، ١/ ٣٧٢-٣٧٧، ٣/ ١٥-١٨.

يَقولُ: «... إن الحُكَماءَ على الحَقيقةِ هم أَهلُ اللهِ: الرُّسلُ، والأنبياءُ، والأولياءُ، إلَّا أن الحُكَماءَ باللَّقبِ أَقرَبُ إلى العِلمِ من غَيرِهم، حيث لم يَعقِلوا اللهَ إلهًا، وأهلُ الكَلامِ من النُّظارِ ليس كذلك»[١].

ويَقولُ: «وأمَّا الحُكَماءُ -أعنِي: الفَلاسِفةَ- فإنَّ الحِكمةَ عندَهم عارِيةٌ، فإنَّهم لا يَعلَمونَ التَّفصيلَ في الإجمالِ»[٢].

ويَقولُ بعد استِعراضِ بَعضِ حَلقاتِ الفَيضِ الكَونيِّ: «وفيما ذَكَرناه خِلافٌ كَثيرٌ بين أصحابِ النَّظرِ من غَيرِ طَريقٍ من الحُكَماءِ، فإنَّ المُتكلِّمَ لا حَظَّ له في هذا العِلمِ من كَونِه مُتكلِّمًا بخِلافِ الحَكيمِ»[٣].

ويَقولُ عن أهلِ النَّظرِ والاستِدلالِ، وهو وَصفٌ يَصِفُ به المُتكلِّمينَ والفَلاسِفةَ: «... فإن كان لهم ذَوقٌ في الأَحوالِ كأَفلاطونَ الإلهيِّ من الحُكَماءِ، فذلك نادِرٌ في القَومِ، وتَجِدُ نَفسَه يَخرُجُ مَخرجَ نَفسِ أهلِ الكَشفِ والوُجودِ، وما كَرِهه مَن كَرِهه من أهلِ الإسلامِ إلَّا لنِسبتِه إلى الفَلسَفةِ؛ لجَهلِهم بمَدلولِ هذه اللَّفظةِ. والحُكَماءُ هم على الحَقيقةِ العُلَماءُ باللهِ، وبكُلِّ شَيءٍ، ومَنزِلةِ ذلك الشَّيءِ المَعلومِ، واللهُ هو الحَكيمُ العَليمُ، ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾»[٤].

والحِكمةُ هي عِلمُ النُّبوَّةِ كما قال في داودَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنَّه ممَّن آتاه المُلكَ والحِكمةَ فقال: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾[٥].

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٤٠، «مواقع النجوم»: ٦٢، ٦٣.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٦.

(٣) «الفتوحات»: ٣/ ٤٥٦.

(٤) فالاعتبار الذوقي لا العقلي المبني على مجرد الدلالة أصل في أهل الأذواق، «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٣، ٢٢٩، البقرة: ٢٦٩.

(٥) البقرة: ٢٥١.

والفَيلسوفُ مَعناه «مُحِبُّ الحِكمةِ»؛ لأنَّ «سُوفيا» باللِّسانِ اليُونانيِّ هي الحِكمةُ، و«فيلو» هي المَحبَّةُ[١]، فالفَلسَفةُ مَعناها حُبُّ الحِكمةِ، وكُلُّ عاقِلٍ يُحِبُّ الحِكمةَ غَيرَ أن أهلَ الفِكرِ خَطؤُهم في الإلهيَّاتِ أَكثرُ من إصابَتِهم، سواءٌ كان فَيلسوفًا أو مُعتزِليًّا، أو أشعريًّا، أو ما كان من أصنافِ أَهلِ النَّظرِ، فما ذُمَّت الفَلاسِفةُ لمُجرَّدِ هذا الاسمِ، وإنَّما ذُمُّوا لما أَخطئُوا فيه من العِلمِ الإلهيِّ ممَّا يُعارِضُ ما جاءَت به الرُّسلُ عليهم السلام بحُكمٍ في نَظرِهم بما أَعطَاهم الفِكرُ الفاسِدُ في أَصلِ النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، ولماذا تستندُ فتُشوِّشُ عليهم الأمرَ، فلو طَلَبوا الحِكمةَ حين أَحبُّوها من اللهِ لا من طَريقِ الفِكرِ أَصابُوا في كُلِّ شَيءٍ.

وأمَّا ما عَدا أهلَ الفَلسَفةِ من أَهلِ النَّظرِ من المُسلِمينَ كالمُعتزِلةِ والأشاعِرةِ، فإنَّ الإسلامَ سبَقَ لهم، وحَكَم عليهم، ثم شَرَعُوا في أن يَذُبُّوا عنه بحسبِ ما فَهِموا منه، فهم مُصيبونَ بالأصالةِ، مُخطِئونَ في بَعضِ الفُروعِ بما يَتأوَّلونَ ممَّا يُعطِيهم الفِكرُ والدَّليلُ العَقليُّ»[٢].

ويَقولُ بعد تَلخيصِ مَوقِفِ الفَلاسِفةِ من مُحاوَلةِ وَضعِ الشَّرائعِ، واستِنتاجِهم وُجودَ الحَقِّ، ومَعرِفتِهم الفَيضيَّةِ بشَيءٍ من أُمورِ السَّماواتِ، وإيمانِ البَعضِ بالرَّسولِ الذي عَيَّن لهم الأَفعالَ المُقرِّبةَ إلى اللهِ، وأَعلمَهم بما خلَقَ اللهُ من المُمكِناتِ فيما غابَ عنهم، وما يَكونُ منه سُبحانَه في المُستَقبلِ، وجاءَهم بالبَعثِ والنُّشورِ والحَشرِ والجَنَّةِ والنَّارِ، يَقولُ: «ولا أَعنِي بالعُقَلاءِ المُتكلِّمينَ

(١) انظر مقدمة «المنقذ من الضلال» حيث يتعرض لأقوال مختلفة.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٢٣ وانظر المزيد عن معني الحكمة والفلسفة، «الفتوحات»: ٢/ ٢٦٦، ٢٦٩-٢٧٠-٣/ ٥٢٩-٥٣٠، «الفرقان» لابن تيمية: ٩٧، وابن سينا في «الإشارات»: ٣٣، ٣٧، ١٢٥ وصاحب «الأنوار اللطيفة» الإسماعيلي: ١٥٢-١٥٣.

اليَومَ في الحِكمةِ، وإنَّما أَعنِي بالعُقَلاءِ مَن كان على طَريقتِهم من الشُّغلِ بنَفسِه، والرِّياضاتِ، والمُجاهَداتِ، والخَلَواتِ، والتَّهيُّؤ لوارِداتِ ما يَأتِيهم في قُلوبِهم عند صَفائِها من العالمِ العُلويِّ المُوحِي في السَّماواتِ العُلا، فهؤلاء أَعنِي بالعُقَلاءِ، فإنَّ أَصحابَ اللَّقلَقةِ والكَلامِ والجَدلِ استَعمَلُوا أَفكارَهم في مَوادِّ الأَلفاظِ التي صَدَرت عن الأوائلِ... وقد أَدرَكنا ممَّن كان على حالِهم قَليلًا، وكانُوا أَعرَفَ بمِقدارِ الرُّسلِ، ومن أَعظمِهم تَبعًا لسُنَنِ الرَّسولِ ﷺ، وأَشَدِّهم مُحافَظةً على سُننِه، عارِفينَ بما يَنبغِي لجَلالِ الحَقِّ من التَّعظيمِ، عالِمينَ بما خَصَّ اللهُ عِبادَه من النَّبِيِّينَ وأَتباعِهم من الأَولياءِ، من العِلمِ باللهِ من جِهةِ الفَيضِ الإلهيِّ الاختِصاصيِّ الخارِجِ عن التَّعلُّمِ المُعتادِ من الدَّرسِ والاجتِهادِ، ما لا يَقدِرُ العَقلُ، من حيثُ فِكرُه، أن يَصِلَ إليه. ولقد سَمِعتُ واحِدًا من أَكابرِهم، وقد رأَى ممَّا فَتحَ اللهُ به عليَّ من العِلمِ به سُبحانَه، من غَيرِ نَظرٍ ولا قِراءةٍ، بل من خَلوةٍ خَلَوتُ بها مع اللهِ، ولم أَكُنْ من أَهلِ الطَّلَبِ، فقال: الحَمدُ للهِ الذي أنا في زَمانٍ رَأَيتُ فيه مَن آتاه اللهُ رَحمةً من عندِه، وعَلَّمه من لَدُنه عِلمًا، فاللهُ يَختَصُّ برَحمتِه مَن يَشاءُ، واللهُ ذو الفَضلِ العَظيمِ»[١].

ومن الواضِحِ أنَّها شَهادةٌ طَيِّبةٌ في حَقِّ ابنِ رُشدٍ، ووَعيٌ منه بإقرارِ ابنِ رُشدٍ للحَقيقةِ، مع عَدمِ التَّعارُضِ بين الحَقيقةِ والشَّريعةِ[٢].

ولكن ليس معنى هذا أن ابنَ رُشدٍ الفَيلسوفَ صارَ صُوفيًّا، فما زالَت الفَوارِقُ السَّابِقةُ مَوجودةً، وهذا ما رآه ابنُ عربي مَرموزًا إليه في أَحَدِ مَشاهِدِه،

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) وهذا ما يصوب من ملاحظة كوربان عن اختلاف الرشدية الفيضية عن اللاتينية: ٣٦٢-٣٦٣.

يَقولُ: «ولقد دَخَلتُ يَومًا بقُرطبةَ على قاضِيها أبي الوَليدِ ابنِ رُشدٍ، وكان يَرغَبُ في لِقائي لما سَمِعَ وبلَغَه ما فَتَح اللهُ به عليَّ في خَلوتِي، فكان يُظهِرُ التَّعجُّبَ ممَّا سَمِعَ، فبَعَثني والدي في حاجةٍ قَصدًا منه حتَّى يَجتمِعَ بي، فإنَّه كان من أَصدقائِه، وأنا صَبِيٌّ ما بقَلَ وَجهِي ولا طَرَّ شارِبي، فعندَما دَخَلتُ عليه قامَ من مَكانِه إليَّ، مَحبَّةً وإعظامًا، فعانَقنِي وقال لي: نعم؟ قُلتُ له: نعم. فزادَ فَرَحُه بي لفَهمِي عنه، ثم استَشعَرتُ بما أَفرَحه من ذلك «المُوافَقةُ الكُلِّيةُ بين نَتائجِ التَّصوُّفِ والفَلسَفةِ العِرفانيَّةِ» فقُلتُ: لا؟ فانقَبَض وتَغيَّرَ لَونُه، وشَكَّ فيما عندَه، وقال لي: كيف وَجَدتُم الأمرَ في الكَشفِ والفَيضِ الإلهيِّ، هل هو ما أَعطَاه النَّظَرُ؟ قُلتُ له: «نعم، لا»، وبين «نعم» و«لا» تَطيرُ الأرواحُ من مَوادِّها، والأَعناقُ من أَجسادِها! فاصفَرَّ لَونُه، وأَخذَه الأَفكلُ[1]، وقَعَد يُحَوقِلُ، وعَرَف ما أَشَرتُ إليه، وهو عَينُ هذه المَسألةِ التي ذَكَرها هذا القُطبُ الإمامُ، أعنِي «مُداوِيَ الكُلومِ»[2].

وطَلَبَ بعد ذلك من أبي الاجتِماعَ بنا ليَعرِضَ ما عندَه علينا: هل يُوافِقُ أو يُخالِفُ؟ فإنَّه من أَربابِ الفِكرِ والنَّظرِ العَقليِّ. فشَكَر اللهَ تعالى الذي كان في زَمانٍ رأَى فيه مَن دخَلَ خَلوتَه جاهِلًا وخَرَج مِثلَ هذا الخُروجِ من غَيرِ دَرسٍ، ولا بَحثٍ، ولا مُطالَعةٍ، ولا قِراءةٍ، وقال: هذه حالةٌ أَثبَتناها، وما رَأَينا لها أَربابًا، فالحَمدُ للهِ الذي أنا في زَمانٍ فيه واحِدٌ من أَربابِها الفاتِحينَ مَغاليقَ أَبوابِها، والحَمدُ للهِ الذي خَصَّني برُؤيتِه.

ثم أَرَدتُ الاجتِماعَ به مَرَّةً ثانِيةً، فأُقيمَ لي – رَحِمَهُ اللهُ في الواقِعةِ في صُورةٍ

(١) الأفكل: رِعدةٌ تعلو الإنسان، ولا فِعلَ له. ويجمع: أفاكِل. العين: ٥/ ٣٧٤.

(٢) انظر رمز المسألة في السفر الثاني من «الفتوحات»: ٣٧١ تحقيق يحيى.

ضُرِبَ بيني وبينه فيها حِجابٌ رَقيقٌ، أَنظُرُ إليه ولا يُبصِرُني ولا يَعرِفُ مَكانِي، ولقد شُغِلَ بنَفسِه عنِّي، فقُلتُ: إنَّه غَيرُ مُرادٍ لما نحن عليه»[١].

ولهذا كُلِّه يُدرِكُ ابنُ عربي خُطورةَ المَنهَجِ الرَّمزيِّ الغُنُوصِيِّ الفَلسَفيِّ الذي قد يُؤدِّي إلى الكُفرِ والإلحادِ، فيَقولُ عن الفَلاسِفةِ: «... إنَّهم جَعَلُوا الشَّرعَ بمَعزِلٍ، وإن كان قد جاءَ الشَّرعُ بما هم عليه، فما أَخَذُوا ما أَخَذُوا منه من كَونِ الشَّارِعِ جاءَ به، وإنَّما قالُوا للمُوافَقةِ احتِجاجًا، وطائفتُنا لا تَرمِي بشَيءٍ من الشَّريعةِ...»[٢]، ولذلك يرَى أنَّهم كأَهلِ الكِتابِ آمَنُوا ببَعضٍ وكَفَرُوا ببَعضٍ[٣].

ويَقولُ:

عِلمُ الإشارةِ تَقريبٌ وإبعادُ ... وسَيرُها فيك تَأويبٌ وإسنادُ

فابحَثْ عليه فإنَّ اللهَ صَيَّرَه ... لمَن يَقومُ به إفكٌ وإلحادُ[٤]

وأَخيرًا نَستطِيعُ أن نُقرِّرَ ما أَشَرنا إليه فيما سبَقَ، ونحن مُطمئنِّينَ من أن قِراءةَ ابنِ عربي لهم لم تَكُنْ سابِقةً على كَشفِه، ولم تَكُنْ مَجهودًا فَلسَفيًّا، وإن اعترَفَ أنَّه يَتفِقُ معهم أَحيانًا في المُصطَلحاتِ، فذلك لا يَعنِي أنَّه فَيلسوفٌ، أو أن آراءَه هي آراؤُهم، فقد كانت له شَخصيَّتُه المُستقِلَّةُ، فما زال هناك على الأَقَلِّ الفَرقُ في الحالِ والذَّوقِ. كما نَستطِيعُ أن نُقرِّرَ أن نَظرةَ ابنِ عربي نَظرةٌ شُموليَّةٌ تَرتقِي فوق المَذاهِبِ والآراءِ، مُتقيِّدةٌ على الدَّوامِ بما هو حَقٌّ؛ لأنَّه يَرتكِنُ في

---

(١) السفر الأول من «الفتوحات»: ٤/ ٣٧٢-٣٧٤، «التراث اليوناني»: ١٥٣، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» لكوربان: ٣٧٠، مقدمة التاسعية الرابعة لأفلوطين: ٥٣، ٥٤، «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» لمدكور: ٣٥، ٥٩، ٧٣، «الفتوحات»: ٤/ ٩٤.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٩٤ وانظر السفر الأول: ١٩٦.

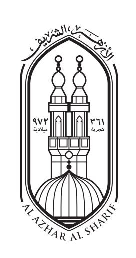
(٣) المرجع السابق.

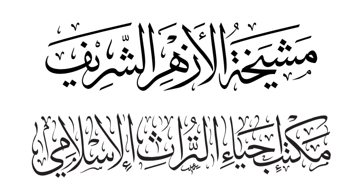
(٤) «الفتوحات»: ١/ ٢٧٨.

رِحلتِه إلى نَصٍّ صَحيحٍ، لا إلى «ثيوسوفيةٍ» مُزيَّفةٍ، على حَدِّ تَعبيرِ الشَّيخِ عبد الواحِد يحيى، وبذلك لا يُصبِحُ خَوفُ الغُنُوصِ سِلاحًا مُسلَّطًا فوق الرِّقابِ؛ لأنَّنا نَأخُذُ منه دَلالَتَه العِرفانيَّةَ، كما يَدُلُّ على ذلك اسمُه.

وهذا ما سنَتناوَلُ تَطبيقاتِه الفِكريَّةَ في الأَبوابِ التَّاليةِ في الجُزءِ الثَّالثِ، ولا سيما حين نَتحدَّثُ عن الرَّمزيَّةِ والحَقِّ.

* * *







عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ

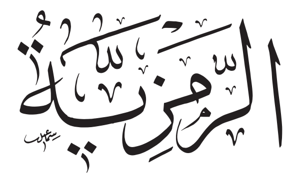
تأليف

محمد مصطفى

(ت. ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)

مِن عُلماءِ الأزهر الشَّريف

المجلد الثالث



عند مُحيي الدِّين ابن عربيٍّ





فهرست الهيئة المصرية العامة
لدار الكتب والوثائق القومية:
مصطفى، محمد
الرمزية عند محيي الدين ابن عربي
المجلد الثالث/ ط- ٢ القاهرة

الطبعة الثانية
١٤٤١هـ-٢٠٢٠م

الناشر:
الأزهر الشريف

مراجعة وتدقيق:
الباحثين بمكتب إحياء التُّراث الإسلاميِّ

(يُباعُ هذا الكتابُ بسِعر التَّكلفةِ وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ التراث الإسلامي)
(الآراءُ الواردةُ في الكِتابِ لا تُعبِّرُ بالضَّرورةِ عن رأي الأزهرِ الشَّريفِ)

فهرس الموضوعات

❊ ❊ ❊

الباب الثاني
الرَّمزِيَّةُ والحَقُّ

تمهيد

كان تناول ابن عربي الرَّمزِيّ للقضايا المتعلقة بالحقِّ واضحًا كل الوضوح، فالحقُّ هو المرموز إليه بالإنسان وبالعالم وبكلِّ شيءٍ، وذلك في مثل قوله: «فأنا لغز ربي ورمزه»(١)، وقوله:

ألا إن الرُّموز دليل صدق	على المعنى المغيب في الفؤاد
وأن العالمين له رموز	وألغاز لَيُدعى بالعباد
ولولا اللغز لكان القول كفرًا	وأدى العالمين إلى العناد
فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا	بإهراق الدماء وبالفساد
فكيف بنا لو ان الأمر يبدو	بلا سِترٍ يكون له استنادي
لقام بنا الشقاء هنا يقينا	وعند البعث في يوم التناد
ولكن الغفور أقام سترا	ليسعدنا على رغم الأعادي(٢).

وكان لتلك الحقيقة انعكاسات: الأوَّل في النَّظَر إلى العالم والإنسان كرمزين لهذا المرموز إليه الأعلى، وقد خَصَّصنا لعلاجه البابين التاليين، والثَّاني في القضايا المتعلقة بالحقِّ، وهو ما خَصَّصنا

---

(١) السفر الثالث من «الفتوحات»: ١٢٠.

(٢) المرجع السابق: ٩٦، وانظر رمز ﴿وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ٢/ ١١، سورة الرعد: ١٧.

له هذا الباب، وقد ظهرت أهم تلك المسائل فيما عدده من علوم «رجال الرُّموز وأقطابهم»، ومن ذلك، ما أشار إليه في المقطوعة الشعرية السَّالِفة: من التَّجَلِّي في الصور والقوابل الَّتي هي المظاهر أو الرُّموز، والوَحْدَة، وهو ما يقول فيه أيضًا:

«فخفاؤه من أجلنا وظهوره ... من أجله والرمز في الأفياء
كخفائنا من أجله وظهورنا ... من أجلنا فسناه عين ضيائي
ثم التفت بالعكس رمزًا ثانيًا ... جلت عوارفه عن الإحصاء
فكأننا سيّان في أعياننا ... كصفا الزجاجة في صفا الصهباء
فالعلم يشهد مخلصين تألفا ... والعين تعطي واحدًا للرائي»[١].

ومن علوم ومنازل «منزل الرُّموز»[٢] أيضًا: منزل الوَحدانِيَّة، وعلم التمثل والحجاب، ومنزل الاستواء الفهواني، والألوهية السارية، والغيرة، وسر الحال أو الديمومة أو الحاضر السرمدي الَّذي هو عين وجود كل موجود، والنسب الإلهية.

وقد استخدم ابن عربي لبيان هذه القضايا وأمثالها كثيرًا من الرُّموز الأساسية الَّتي أشرنا إليها في الباب الأوَّل، والتي يشترك في بعضها مع بعض الفِرق العِرفانِيَّة الأخرى، وسوف نبين أنَّه تجنب انحرافاتها، مثل رموز: الصدف واللؤلؤة، والدائرة ونقطتها، والنور والزجاج، والشمس

(١) السفر الأول من «الفتوحات»: ٦٧.

(٢) السفر الثالث من «الفتوحات»: ١١٨ - ١٢٠، ٢٠١.

والقمر، والمرآة والماء وأصول النبات... وغير ذلك مما سنشير إليه خلال المعالجة، فإن حديثنا الآن ليس عن الإحصاء، بل مجرد إعداد ذهن القارئ لمعالجة هذه الاستخدامات والقضايا الرَّمزِيَّة الَّتي صُبغت بهذه الصِّبغة الإشاريَّة، وهي القضايا الثلاث الأساسية المتعلقة بالحقِّ، وأعني بها: المعرفة، والشُّهود، والوُجود، وهي ما خَصَّصنا له الفصول الثلاثة التالية الَّتي تكوِّن هذا الباب.

* * *

الفصل الأوَّل

المعرفة

لقد عدنا إلى قضية المعرفة عند ابن عربي مع أنَّنا خَصَّصنا لها جزءًا كبيرًا من الباب السابق؛ لأننا قد عالجناها من وجهة نظرٍ عامة تتعلق بالمنهج، أي: من جهة تقويم وسائل المعرفة والوسيلة الَّتي ارتضتها الصوفية للمعرفة الرَّمزِيَّة، والمصدر الَّذي تستقى منه، وصلته بقضية الولاية والنبوة والرسالة، وقد اقتضتنا طبيعة هذا الحديث أن نضرب صفْحًا عن تفاصيل الآراء المتعلقة بمعرفة الإنسان للحقِّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكانت ذات سمة عِرفانِيَّة جِدّ معقدة متشابكة وخِصبة، بل ومتناقضة الظاهر، وهي ما نعود إليه الآن، ومن أهم تلك القضايا: معرفة الذَّات، والعالم، والنفس كدليلين، ووَحْدَة العارف والمعروف، مع بيان حقيقة تناقضه، والمقارنة بينه وبين الاتجاهات الكلامية والفلسفية وألوان الغُنوص عند الإسماعِيلِيَّة والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة... إلخ.

(١) معرفة الذَّات:

كما نفَذ ابن عربي بنظرته الثاقبة الشاملة إلى حقيقة الاستدلال العقلي، وأنه مخرج لا بد منه في الابتداء إلى أنْ تأتي المشاهدة الَّتي تجلو الفطرة، توقف طويلًا في نصوص لا تكاد تحصى كثرة عند محاولة نفوذ العقل إلى منطقة الذَّات الإلهية، تعرض فيها لآراء المتكلِّمين، كما قدمت لنا نصوصه

رَأيَين متضادين في الظاهر، ولكننا في النهاية استطعنا حل هذا الإشكال، كما استطعنا بيان موقفه من تهمة حَد الحقّ حدًّا ذاتيًّا بنظرته الرَّمزِيَّة للعالم، وقضية موافقته للإسماعيلية والأفلاطُونِيَّة في القول بعدم معرفة الحقّ إلَّا عن طريق السَلْب.

(١) **رأي المتكلِّمين:** يلخص لنا الإمام الشَّعْراني آراء المتكلِّمين بطريقة جامعة، فيقول في المبحث الرابع من «اليواقيت والجواهر»، الَّذي عقده خاصة (في وجوب اعتقاد أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الخَلْق، وأنها ليست معلومة في الدنيا لأحد):... قال كثير من المتكلِّمين: إنها معلومة للناس في الدنيا؛ لأن الخَلْق مكلّفون بالعلم بوَحدانيته، وذلك متوقف على العلم بحقيقته، قاله الجلال المحلّي وغيره. وأجيب بمنع التوقف على العلم به في الحقيقة، وإنَّما يتوقف على العلم بوجه؛ وهو أنَّه تعالى يُعلَم بصفاته، كما أجاب به موسى عليه السلام فرعون حين قال لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢٣﴾[1]...

ثم اختلفوا: هل يمكن علمها في الآخرة؛ فقال بعضهم: نعم لحصول الرؤية فيها، وقال بعضهم: لا، والرؤية لا تفيد الحقيقة، ولم يرجح ابن السبكي ولا الجلال المحلي شيئًا في هذه المسألة والتي قبلها، وقال شيخ الإسلام سراج الدين البَلقيني: الصَّحيح أنَّه لا سبيل للعقول إلى علمها.

قال الشيخ كمال الدين بن أبي شريف: ثم لا يخفى أن قولهم: ليست

(١) سورة الشعراء: ٢٣.

معلومة الآن. يعني الدنيا، إنما هو كلام في الوقوع، وقولهم: هل يمكن علمها في الآخرة؟ كلام في الجواز العقلي»[١].

(٢) نفي ابن عربي معرفة الذَّات: وهنا نرى ابن عربي ينحاز إلى الرَّأي القائل بنفي هذه المعرفة، ويحمل حملة شعواء على القائلين؛ سواء كانوا من المتكلِّمين أو الفلاسفة، وخص الغزّالي في ذلك بشيء من النقد، يقول: «وما رأينا أحدًا ممن يدعي فيه أنَّه من فحول العلماء، من أي صنف كان من النُّظَّار إلَّا وقد تكلم في ذات الله، غير أهل الله، من تحقق منهم بالله، فإنهم ما تعرضوا لشيء من ذلك»[٢]، ويقول: «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن الله أمرنا بتوحيده في ألوهيته، فلا إله إلَّا هو، كما نهانا عن التَّفَكُّر في ذاته، فعصاه أهل النَّظَر في ذلك، ممن يزعم أنَّه من أهل الله، كالقدماء وغيرهم من المتكلِّمين، وبعض الصوفية كأبي حامد وغيره في «مضنونه» وغير مضنونه، واحتجوا بأمور هي عليهم لا لهم، وبعد استيفاء النَّظَر أقروا بالعجز، فلو كان ثَم علم وإيمان حق وصدق لكان ذلك في أول قدم»[٣].

فالحقُّ عند ابن عربي مطلق لا يُحدّ، وأنَّى للعقل المقيّد أن يعرفه من حيث ذاته، وقد «جلت عن القَصرِ خلف حجبها وأستارها»، وهي نفس الفكرة الَّتي ستقوده فيما بعد إلى الجمع بين التقييد والإطلاق، وحضرة

(١) «اليواقيت والجواهر» ١/ ٤٦-٤٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٠٤.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٠٦، وانظر اشتداده على الغزالي ٣/ ٤٦٧، والغزالي في: «المضنون به الكبير»: ٥٥ - ٥٦، ٦٤، «الإحياء» ١/ ١٠٤.

الذَّات عند ابن عربي هي «الحضرة الَّتي يرى الحقّ فيها نفسه بما هو عليه وانفرد الحقّ به، فلو كان لنا فيه مدخل، لأحطنا علمًا بالله وبما عنده وهذا محال، وهي «حضرة الهو» الغائب أبدًا، أو غيب الغيب، فإذا عُرِفَت لم تكن غيبًا ولما صَحَّ إطلاق «هو» عليها، أو على حد تعبيره «لو أُدرِك الهو لما كان الهو»، فهو «الباطن بلا كيفية» و«البعيد منا كيفية وفهمًا»[1]، وهي حضرة الأحدية الَّتي تتنافى معرفتها مع كونها أحدية، ولذلك كانت الذَّات عنده لا توصف رأسًا «فإنها لذاتها لا تقبل الوصف»، وإنَّما يتعلق الوصف بالمرتبة، وأعني بها الألوهية[2].

والناظر في معرفة الذَّات إنما يجري وراء شهوة عقلية عابثة؛ لأن معرفة الحقّ لا تتأتى إلَّا بالسلب، وهو عمل العقل الوحيد، ولو فرض استخدام المتكلم للإثبات، فإن ابن عربي يرى الإثبات راجعًا إلى المتكلم؛ لأنه لا يثبت للحقِّ إلَّا ما عرفه من نفسه، يقول: «وكم من عاقل يدعي العقل الرصين من العلماء النُّظَّار، يقول: إنَّه حصل على معرفة الذَّات من حيث النظير الفكري، وهو غالط في ذلك، لأنه متردد بفكره بين السلب والإثبات... فالإثبات راجع إليه، فإنه ما أثبت للحقِّ الناظر، إلَّا ما هو عليه الناظر من كونه عالمًا قادرًا مريدًا، إلى جميع الأسماء، والسلب

(١) «الجلال والجمال»: ورقة ٦ أ، الياء: ١٦، «حزب الفتح»: ورقة ١١٦ ب، «الفتوحات»: ٢/ ١٥٩، ٣٥٢، «التجليات»: ٥١٩، «الرسالة الإلهية»: ٥٥٩، «كتاب المسائل»: ٢-٣.

(٢) «قاعدة في معرفة التوحيد»: ورقة ١٦٨ ب، «الفتوحات» ١/ ٤٣٩، ٢/ ٦٣، «رسالة إسماعيل بن سودكين»: ٥.

راجع إلى العَدَم والنفي، والنفي لا يكون صفة ذاتية؛ لأن الصِّفات الذَّاتية للموجودات إنما هي ثبوتية فما حصل لهذا المتفكر المتردد بين الإثبات والسلب من العلم بالله شيء»[١].

ويرى الشيخ الإشارة الرامزة في ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾، وقوله ﷺ: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته**»[٢]. وهو ما رمز إليه أيضًا حين خط خطًا مستقيمًا حوله خطوط متناثرة، وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾[٣]

وملخص تفسير ابن عربي الرَّمزِيّ: أن الصراط المستقيم هو «مقام الأعراف ومنزل الوسط» الَّذي يسير عليه بمجاهدته، وفي هذا السير جعل على يمينه ظلمة هي «غيب الغيب»، والأفكار لا شأن لها هنا، فإنه «تنبعث من هذه الظُّلْمة ريح شديدة تطفئ سُرُج الأفكار، فلا يدخل فيها فِكر أبدًا»[٤]. وهو نفس ما يرمز إليه بـ«الياقوت الأحمر» كحجاب يعبر عن حقيقة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾[٥]. ويرمز إليه أيضًا الألف الَّتي تتصل بها

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٤١، المسائل: ٢-٤.

(٢) ابن حنبل ٢/ ٣٥٣، ٣٦٣، أبو نعيم بسند ضعيف والطبراني والبيهقي وقال: إسناده فيه نظر. «المغني عن حمل الأسفار» ٤/ ٤١٠، الزبيدي ١٠: ١٦٢،١٦١.

(٣) سورة الأنعام، آية ١٥٣.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٥٢٧، «العبادلة»: ٥١، «مواقع النجوم»: ٦٦-٦٧، «الإسفار»: ٦١-٦٣، «نسخة الحقّ»: ورقة ١٩١ أب.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٥٩، ٢٢٦، ٤/ ٥٥٥، «عنقاء مغرب»: ٢٦-٣٦، «كتاب الكتب»: ٢٥.

الحروف، و«ألف الثناء» المنزهة الَّتي دونها زعازع «لا تبقي هذه الرياح على ظهره هذه فُلْكًا إلَّا تكسرت ألواحه، ويغرق أهله، ثم يرمى بالكل إلى السِّيف»[١].

جـ) إثبات معرفة الذَّات: ومع ذلك فلابن عربي نصوص كثيرة تقول بإمكان معرفة الذَّات، يقول:

«فضممت للإيمان علمًا بالذي كان الوُجود به بغير صفات»[٢].

وللإيمان عنده قوة نفوذ إلى تلك المنطقة، يقول: «والإيمان نور نعرف به كل شيء إلَّا لمانع، وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذَّات وما نسب إلى نفسه من النعوت»[٣]. ويقول كذلك بإمكان العلم بالصفة الثبوتية المفروض أنها للحقِّ يعلم بها: «ثم لتعلم أن من أدرك الحقّ علمًا، لم يفته من العلم الإلهي مسألة، إذا علمه بصفة إثبات نفسية، فإن علمه بصفة تنزيه، لم يكن له هذا المقام»[٤]، وهذا على الرغم من قوله: «... وجود مطلق، لا تعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية، كما لا يجوز عليه الكيفية، ولا يعلم لله صفة نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى»[٥] أضف إلى هذا آراءه في العلم كالرؤية والشُّهود، وجمعه بين التنزيه والتشبيه، والوُجود الواحد، مما يقوي بوجه عام هذا الاحتمال عنده.

(١) «كتاب العظمة»: ورقة ٥٢ أ.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ١٤٦.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٤.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٣٨٥.

(٥) ««إنشاء الدوائر»»: ٢٠، ٢٩، «الفتوحات» ١/ ١٦٣، ٣/ ٣٩٥، كتاب الوصايا: ١ - ٤.

د) حقيقة رأي ابن عربي: ولكن من الخطأ البين الَّذي يتسبب في عدم فهم ابن عربي بوجه عام، محاولة نفي أحد النقيضين بدون تثبت، فإن مثله لا يتناقض إلَّا عن عمد، وموقف الباحث يكون إما ببيان مورد كل منهما، أو بإبقائه على حاله، كحقيقة تقول بها تجربة الرجل كصوفي، فإن «مبنى الأمر الإلهي أبدًا على هو لا هو». وعلى هذا الضوء نستطيع أن نوضح رأي ابن عربي بتركيز فيما يلي:

مما لا شك فيه أن ابن عربي يصرح بمعرفة الذَّات عن طريق نور الإيمان لا العقل وحده، وهو معنى قدرة العقل على قبول ما يحيله بفكره، وبهذا وحده تمكن المعرفة[1].

ولكن ذلك لا يستلزم الإحاطة، فالمعلوم هو المرتبة الإلهية المتجلَى فيها لا الذَّات من حيث هي، يقول مفسرًا آية النور تفسيرًا رمزيًّا: «... ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الَّذي مثلّه بالمصباح في الزجاجة: مقام الصفا، «في المشكاة»: مقام الستر عن الأهواء، فلم تصبه مقالات القائلين فيه بأفكارهم، الموقد بالزيت المضيء بالمقاربة: وهو حكم الإمداد من الشجرة، وهو الممِد، ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: في مقام الاعتدال، لا تميل إلى شرق فيحاط بها علمًا، ولا إلى غرب فلا تُعلم رتبتها، ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾: وجود على وجود[2]، وبما يشير إليه نور الإيمان من معنى الرؤية: «التَّجَلِّي الإلهي ينقال (وهو رتبة مجموع الأسماء) والذَّات لا ينقال، ولكن يشهد،

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٤، «الإسفار»: ٦١-٦٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٤، وانظر سورة النور، آية: ٣٥.

وإذا شوهد لا ينضبط[١]. ويلخص لنا ابن عربي ذلك في قوله في التَّجَلِّيات، في تجلّي نور الغيب الَّذي يقابل فيه الصوفي الكبير سهل بن عبد الله: «كنا في نور الغيب، فرأينا سهل بن عبد الله التستري فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران، نور عقل ونور إيمان، قلت له: فما مدرك نور العقل وما مدرك نور الإيمان؟ فقال: مدرك نور العقل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ومدرك نور الإيمان الذَّات بلا حد»[٢].

ويلقي الضوء على هذا أن نضع في الاعتبار قول ابن عربي بتجلي المعدوم، أي: أنَّه يمكن عنده أن يكون لأنوار التنزيه تجلٍّ[٣]. ولكن هذا لا يمنع من أن المعقول بالعقل وحده، إنما هو المرتبة الإلهية لا الذَّات؛ لأن الألوهية مرتبة تضايف بين الإله والمألوه، فيمكن تعقلها، أمَّا الذَّات فهي «لا سوى لها ولا غير»[٤]، وهو ما يرمز إليه بالألف الأولى من «الله»[٥].

ومما لا شك فيه كذلك أنَّه يصرح بصفة الإثبات النفسية، ويترتب على ذلك ما ترتب من تحقق الصوفي، كما سبق الإشارة إليه، وهو الجلال والحضرة الَّتي يرى فيها نفسه، ولكننا مع ذلك ينبغي أن نفرق معه بين نوعين من الجلال: الجلال المطلق، وهو ما لا يمكن معرفته ولا مشاهدته،

(١) «كتاب المسائل»: ٧.
(٢) «التجليات»: ٥٤٥-٥٤٦، واللقاء الرَّمزِيّ في عالم البرزخ، «القشيرية»: ٨٣.
(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٧٤.
(٤) «الفتوحات»: ٢/ ٢٥٧.
(٥) «كتاب الجلالة»: ورقة ٢٩ ب.

وجلال الجمال الَّذي يمكن من ذلك، يقول: «اعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال، وعلى الجمال، فأمَّا الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحقّ به، وهو الحضرة الَّتي يرى الحقّ فيها نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علمًا بالله وبما عنده، وهو محال»[١].

وفي النُّصُوص التالية يُرى ابن عربي يفرق بين جانبين من الذَّات: جانب يمكن أن يعلم بنور الإيمان، وجانب لا يمكن معرفته على الإطلاق، وذلك هو تفرقته بين «الهو» و«هو الهو»، أو «الغيب» و«غيب الغيب». يقول رامزًا إلى ذلك بالألف: «رب أفض عليَّ من بحار ألف الذَّات الأقدس ما يقطع عني كل علاقة تعجم إدراكي، وتغلق دوني باب مطلبي، وأسبغ علي من هَيُولى نقطتها الكُلِّيَّة البارزة من ملكوت ذاتك»[٢]، وهو وإن كان يقول بأن «الهُوِيَّة عين الذَّات»[٣]، فإنه يقول بأن «غيب الغيب هو: هو الهو»[٤]، وهو الماهية الَّتي أخطأ القوم في طلبها، يقول: «وإنَّما وقع الغلط من طلب الماهية، فأدى إلى الاختلاف فيه الَّذي ظهر في العالم»[٥].

(١) كتاب «الجلال والجمال»: ورقة ١٦أ.

(٢) أوراد... الجمعة: ٢٥٨.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٥٧١، وانظر «الإشارات»: ٣٦١.

(٤) «الإسفار»: ٢١.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ١٦٤.

وأخيرًا نرى ابن عربي يرمز إلى ذلك بمعنى «التبعيض في الباء»، فيقول: «لما كانت الذَّات، وإن كانت واحدة، لها وجهان معقولان: غيب وشهادة، وظاهر وباطن، وأول وآخر... صَحَّ أن تقول في الغيب أنَّه بعض الذَّات»[١].

تلك هي حقيقة رأي ابن عربي، ولكن بقي علينا أن نرد على بعض الاتهامات:

(١) فقد اتهمه البقاعي في «تنبيه الغبي» والمعلق عليه، وصاحب «نعمة الذريعة» بحد الحقّ حدًّا ذاتيًّا، فقد فجأهم ابن عربي بتصريحه بأن موسى عليه السلام أخذ العالم في حده الذَّاتي حين أجاب فرعون: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾، وأن حدَّ كل شيء هو حد الحقّ، فالحقُّ محدود بكل صُورَة، ولذلك لا يستطاع حده، لاستحالة العثور على ذلك تفصيلًا[٢] ولكن ذلك يتنافى مع ما قررناه آنفا وخاصة في قوله بالوُجود المطلق الَّذي لا تعلم ماهيته ولا تجوز عليه الكيفية، وقوله: «... أنَّه سبحانه لا يقال أن له ماهية، وإن سئل عنه بما فالجواب بصفة تنزيه أو صفة الفعل لا غير ذلك»[٣]. ويؤيد ذلك نفيه حد الحقّ حدًّا ذاتيًّا، وأما الحد الرسمي بمعنى «التَّجَلِّي في الصِّفات» فهو الَّذي بين أيدينا، يقول: «وليس بأيدينا

(١) «كتاب الباء»: ١١-١٢.

(٢) «تنبيه الغبي»: ٩٦، ١٢٧أ - ١٢٨، نعمة الذريعة: ورقة ٥ أب، وانظر: «الفصوص» ١/ ٦٩-١١١، ٢/ ٢٠٨-٢٠٩، والفص الموسوي عمومًا.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٧٥، «إنشاء الدوائر»: ٢٠.

من الحدود الذَّاتية لله شيء، والذي عندنا إنما هي الحدود الرسمية، ولهذا اجترأ العباد عليها وتَعدَّوها بنسبتها إلى أنفسهم»[١] وأما ما أشير إليه، فقد أسيئ فهمه، إذ ترجع الحدود المذكورة إلى تجلّي الحقّ في الرُّموز أو المظاهر، أو ظهور المُمكِنات في مرآة الوُجود المعنوي المفهوم بطريقة تنزيهية، وهو ما يسميه بالاسم الظاهر، يقول: «والله من حيث يعلم نفسه، ومن هويته وغناه، فهو على ما هو عليه».

وإنَّما هذا: الَّذي وردت به الأخبار وأعطاه الكشف، وإنَّما ذلك (الظهور في الرُّموز) أحوالٌ تظهر ومقامات تشخص ومعان تجسد؛ ليُعلِم الحقُّ عبادَه معنى الاسم الإلهي الظاهر... وأما الاسم الباطن فهو إليه لا إلينا، إنها على الدَّوام معرفة محدودة، يقول: أجهل الطوائف من طلب أن يعلم الله كما يعلم نفسه[٢]، وذلك هو الرد المجمل؛ لأننا سنعود إلى ذلك بالتفصيل حين نتحدث عن الوُجود الواحد وعموم التَّجَلِّي.

(٢) وهذا أيضًا ما ينفي عنه ما اتُّهم به الصوفية من القول بإدراك حقيقة الله[٣]، بالإضافة إلى قوله بأن معرفة الإنسان بالحقِّ حادثة، يقول: «... ومن نعمه المعرفة به، والعارف يطلبها منه، فهي نسبة فقير إلى غني يطلب منه ما بيده له ليحصله، فما طلب منه إلَّا أمرًا حادثًا، إذ معرفة الحادث

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٦٠-١٦١.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٠، ٢/ ٥٠٥، والباب ٢٠٨ عمومًا.

(٣) «حضارة الإسلام» لجوستاف جرونباوم: ٢٧٦، ٣٠٢.

بالقديم معرفة حادثة، فالمناسبة بينه وبين المعرفة الحدوث»[١]، وقوله بأن العلم بالله عين الجهل به[٢]، ورفع النِّسبَة بين الواجب والممكن وجعلها بين المرتبة الألوهية وبينه، فهي الَّتي تعرف، وبها كان خلاقًا فاعلًا... إلخ، وترد يده لعبارة: «العجز عن درَكِ الإدراك إدراك»[٣].

(٣) واتهمه «الوكيل» بمتابعة القول بأن الحقّ لا يَعلم نفسه، حين تخيّل الحدّ فيه مرتبة الإطلاق أو العماء الَّتي لا يتقيد فيها بالصفات، وهذا على الرغم من أنَّنا سنرى ما يدحض هذا الاتهام في كثيرٍ من المواضع، وخاصة حين نراه يقول بأزلية الأسماء وأن الحقّ كان موصوفًا بها قبل خلقه، فهو يصفها بأنها الصِّفات العلا الأزلية، بل إن ابن عربي نفسه عرض لهذه الطائفة الغريبة في بعض كتبه، إذ يقول عن صيغة الذكر بـ «هو»: «وإنَّما غلَّبها أهل الله على سائر المضمرات والكنايات لكونها ضمير غيب مطلق عن تعلق العلم بحقيقته، وقالوا إن لفظة «هو» ترجع إلى هُويته الَّتي لا يعلمها إلَّا هو، فاعتمدوا على ذلك؛ ولا سيما الطائفة الَّتي زعمت أنَّه لا يعلم نفسه، تعالى الله عن ذلك[٤].

(٤) كما اتهم أيضًا بسبب الإطلاق عن الصِّفات، بأخذ فكرة اللامتناهي

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٨٤. ومن بحثنا هذا: ٦٦٢-٦٦٧.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١٨١ - ١٨٢، ٤/ ١٧٣-١٧٤.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠، وانظر ١/ ٢٤١، ٣/ ٣٦٤، «آلام الحلاج» لماسينيون: ٨٧ تعليق ٧ النص الفرنسي.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٠١، وانظر ١/ ١١٩-١٢٠، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٣٨.

الفيلونية، وكأن القول بانحصار الحقّ معنويًّا أو وجوديًّا أو معرفيًّا هو ما يليق بالفكرة الإسلاميَّة، مع ما في هذا من شبهة العجز والافتقار الواضحة الَّتي تتنافى مع كمال الإلهوية. وليست فكرة إسباغ كل كمال على الحقّ بالفكرة المرفوضة، وإن كنا سنرى الشيخ يرجح الاتجاه التوقيفي في الأسماء[١].

(٥) واتهمه «النشار» بمتابعة المعتزلة في القول بأن الصِّفات عين الذَّات، وهو أيضًا فيما يرى الدكتور «عبد الرحمن بدوي» مبدأ فيلوني تسرب إلى الفكر الإسلامي[٢]، ولكننا سوف نرى خطأ هذه النظرة حين نتحدث بعد قليل عن الكثرة والذَّات، واقترابه من رأي الأشعرية، وإن تميز بموقفه الخاص.

(٦) ولكن أهم اتهام هنا، هو في الحقيقة اتهامه بمتابعة الإسماعِيلِيَّة المتأثرة بالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة في أن الحكم على الحقّ يكون على الدَّوام حكمًا سلبيًّا، وهو اتجاه فلسفي وجهمي على وجه العموم[٣]. والواقع أن موقف ابن عربي يستحق وقفة تأمل، فهو يُصرِّح كما صرح الآخرون بأن المعرفة بالحقِّ سلبية في مثل قوله: «ليس بمعلوم الماهية، لكنه معلوم الوُجود والسلب»[٤] ولكن يبدو أن ذلك يرجع عنده إلى المعرفة الفكرية لا الشُّهودية: يقول: ...العالم المحقق من أتى البيوت من أبوابها، ولم يأتها

(١) مقدمة «أفلوطين عند العرب»: ٦٤، وانظر «الفتوحات» ١/ ٤٠٦، ٢/ ٧٩، ٣/ ٤١٩.

(٢) مقدمة «أفلوطين عند العرب»: ٦٤، ومن بحثنا هذا: ص٣٨٧-٤٢٤.

(٣) ابن تيمية في مرجعه السابق.

(٤) «الحجب»: ورقة ١١ب - ١٢أ، «الفتوحات» ٢/ ١٥٩، ١٨١-١٨٢، ٤/ ١٢، ١٣.

من ظهورها. فثم علوم لا تحصل أبدًا إلَّا من طريق المشاهدة والعين، فلا تصل إليها الأفكار أبدًا كمعرفة الذَّات المقدسة والنشأة الآخرة وأحكامها، وشبه ذلك[١]. وهو ما يرمز إليه بالبرق الخاطف. ولكن ينبغي أن نلاحظ أنَّنا ما زلنا محصورين في جمال الجلال والمرتبة.

ويؤيد هذا أيضًا: حديثه عن اللوائح الثبوتية لا السلبية عندما يعرف اللوائح الَّتي تظهر للصوفي في مقام المشاهدة[٢]، كما يؤيده موقف ابن عربي من الجمع بين التنزيه والتشبيه. وهنا نبصر موقفًا من مواقف التناقض الواضح[٣]، الَّذي كان سمة النقاد... أن ابن عربي كما أشرنا أكثر من مرة، ولذلك سوف نراه يدين الباطنية في عدولهم في الوصف إلى قولهم «ليس بمعدوم» وأشباهه، ويدين من ينفي الصِّفات أو من يثبت له غير ما أثبته لنفسه، ولم يقع على وجه الخصوص في خطأ إضافة الصِّفات الإلهية إلى المبدع الأوَّل[٤]. وعلى أية حال فإنه لم يكن باستطاعة ابن عربي الصوفي المسلم أن يضع الحقّ في مجهولية تامة.

---

(١) «كتاب الحقّ»: ورقة ١٤ ب.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٤٩٤، وانظر: ٣٠١-٣٠٣، ٤/ ٨٨.

(٣) انظر فيما يلي مشكلة التنزيه والتشبيه: ٤٨٣-٥٠٥.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٢٧٣، وقارن «الأنوار اللطيفة»: ٧٩-٨٠، ١٧٠-١٧١، «فضائح الباطنية»: ٣٩-٤٠، «الفرقان» لابن تيمية: ١٢٨-١٣٢، تفسير سورة الإخلاص: ١١٢-١١٣، «العقيدة والشريعة»: ٣٦٠-٣٦١.

٢- معرفة الحقّ عن طريق العالم:

(أ) أبطل ابن عربي التَّفَكُّر في ذات الحقّ، فلم يبق التَّفَكُّر إلَّا في الكون على حد تعبيره، يقول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝٣﴾، ويقول: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ﴾[1]، وهذا يعني عند ابن عربي أن العالم شعائر تشير إلى الحقّ، وبهذه الآثار الكونية يمكن الوصول إلى أسماء الحقّ، ولكن هذا يتعدى مجرد الدلالة العقلية، ولذلك نرى ابن عربي ينظر إلى العالم «الأرض الممهدة» أو «الذلول»، بمعنى أنَّه رمز له ومظهر، فالذَّات لا تعقل إلَّا بأن تعقل المظاهر المعبر عنها بالعالم. وبهذا يمكن اعتبار العالم أصلًا في علمنا به، كما كان أصلًا في وجودنا، وهو سر تعبير ابن عربي بأن الحقّ أصل وفرع. فكل جزء في العالم دليل على أصله يشير إليه كما تشير المرآة وتشعر بالرجل، كما أنَّه سر بعض الأسرار الرامزة في الخلاف حول كون «بسم الله الرحمن الرحيم» جزءًا من الفاتحة. فإنه يمكن اعتبارها كذلك إذا نظرنا من زاوية دلالة العالم على الحقّ؛ لاحتوائها على «الباء» كرمز لبداية العالم، أو الحقيقة المحمدية، أو العالم، ومهما يكن من أمر فإن ابن عربي يقرر أنَّه «من علِم الخَلْق علم الحقّ»[2].

---

(١) سورة الرعد: ٣، والسورة فصلت: ٥٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٤، وانظر ٢/ ٥٧، ١٠٠، ٥٥٧، ٦٥٣، ٣/ ١٦١، «فصوص الحكم» ١/ ٢١٥.

(ب) نقده لدلالة الحقّ على العالم:

ولذلك كان من الطبيعي أن ينقض ابن عربي رأي بعض الفلاسفة والغزالي في دلالة الحقّ على العالم لا العكس، فبناءً على ما سبق: يكون المألوه دليلًا على الإله. فمعرفة الحقّ كإله خلاف معرفته كذات قديمة لا يجوز عليها العَدَم، يقول: «... إن العقلاء وأصحاب القياس من أصحابنا، مثل أبي حامد وغيره، تخيل أن المعرفة به تتقدم على المعرفة بنا عند الأكابر، وهو غلط. نعم: يعرفونه من حيث التقسيم العقلي: أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: ما له أول، وإلى ما لا أول له، وغير ذلك. هذا كله صحيح، ولكن لا يعرفون كونه إلهًا ابتداءً قبل معرفتهم بهم، وكونه ذاتًا معلوم صحيح غير كونه إلهًا، وكلامنا إنما هو في الألوهيَّة»[١]. ويضيف ابن عربي إضافة مهمة، وهي: أن الدليل في الحقيقة ليس هو المقصود الأخير، فلو كان الحقّ دليلًا على العالم لما كان هو المقصود الأخير، يقول: «الناظر في الدليل ما هو الدليل مطلوب لذاته، فينتقل عنه ويفارقه إلى مدلوله؛ فلهذا العالم دليل على الله؛ لأنا نعبر إليه تعالى، ولا ينبغي أن نتخذ الحقّ دليلًا على العالم، فكنا نجوز منه إلى العالم، وهذا لا يصح. فما أعلى كلام النبوة حيث قال: «من عرف نفسه عرف ربه»[٢]، وقال تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ﴾[٣] إلى كذا، وعدَّد المخلوقات، لتُتخذ أدلة عليها لا

(١) «كتاب الجلالة»: ورقة ٢١ب، «الفصوص» ١/ ٨١.

(٢) انظر الحديث في دلالة النفس على الحقّ بعد قليل.

(٣) سورة الغاشية، آية: ١٨.

ليوقف معها»[١]، كما أن هذا ينافي غنى الحقّ المطلق الَّذي تعبر عنه الآية ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٩٧﴾[٢]، وهو ما يعبر عنه تعبيرًا إشاريًّا بقوله أنَّه لو كان دليلًا لولد مدلولا[٣].

(جـ) حقيقة رأي ابن عربي:

ترجع دلالة العالم على الحقّ عند ابن عربي إلى ارتباطها بمرحلة معينة دنيا، لا بد من أن يعمل الذهن البشري خلالها للوصول إلى خالقه، وهذا هو سر تعبير ابن عربي الرَّمزِيّ عن الكون بالشبهة الَّتي لا يجوز التورع عنها في تلك المرحلة، يقول: «الكون شبهة، فإنك لا تعرف منه إلَّا أنت»[٤].

ويتأكد هذا المعنى بتقسيمين عند ابن عربي: تقسيم السالكين بالنسبة للوصول إلى الحقّ من حيث الدلالة ونور المعرفة، وتقسيمه لأسرار ثلاثة أمور أساسية في الطريق، وهي: سر العلم، والحال، والحقيقة. أمَّا التقسيم الأوَّل فيضم في حناياه:

المبطلين الذين ما زالوا في ظلمة الحجب، والمؤمنين الذين ينغمسون في نور الهداية العام، فيعرفون الله من العالم، والأكابر الذين أحرقتهم سبحات الوجه، وهي أنوار التنزيه عند ابن عربي، وخواص الأكابر الذين

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٩٩ وعن قول أبي يزيد «عرفت الله بالله» الحلية ١٠: ٣٧-٣٨، «محاسن المجالس» لابن العريف ٧٦٠، الغزالي في «مشكاة الأنوار»: ٥٦.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٩٧.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٧، ٥٨٠.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٧٦.

أحرقهم نور البصر، وهو الحال الثاني: أي مرحلة علم الحقّ بالحقّ، يقول: «... ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحقّ نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته»[١].

وأما التقسيم الثاني: فإن الساعي إلى الله في المرحلة الأولى يعلم الله من العالم «لأن العلم، كل علم حصل عن دلالة؛ لأنه مشتق من العلامة»، ولكنه حين ينغمس في الأحوال لا يفرق، أمَّا إذا وصل إلى سر الحقيقة علم الحقّ بالحقّ وهذا ما يرمز إليه جعل الشمس دليلًا على الظل كرمز للعالم[٢]. وتلك هي الحقيقة الَّتي نجد ابن عربي يعبر عنها بتعبيرات صريحة ومتنوعة، يقول: الحقّ تعلم به الأكوان، ولا يعلم بالأكوان[٣]. ولا يحدث بالاستدلال بالأسماء فقد ينظر إليها على أنها عين المسمى[٤]، والحق غني عن العالمين عنده بمعنى الغنى على الدلالات عليه فـ «هو أظهر وأجلى من أن يستدل عليه بغير، أو يتقيد بسوى، إذ لو كان كذلك لكان للدليل بعض سلطنة وفخر... فكان يبطل الغنى والحرية، وهما ثابتان لله تعالى»[٥] وعلى هذا الضوء ينفي عنه أيضًا كونه شرطًا، إذًا لولد مشروطًا.

---

(١) «الفصوص» ١/ ٨١، «الفتوحات» ٢/ ٨٠-٨١.

(٢) انظر سورة الفرقان: آية: ٤٥.

(٣) «العبادلة»: ٧٨-٧٩.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٠٠، ٢٢٦.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٢٧، ٥٨٠، وانظر ١/ ٤٣٩.

وهذا مبني عنده على قاعدة معرفية أصيلة، وهي أنَّه «لا يعرف الشيء إلَّا بنفسه» وهذا ما سنفصل القول فيه فيما يلي.

٣- معرفة الحقّ عن طريق النفس:

(أ) يتشابه حديث ابن عربي هنا مع حديثه عن دلالة العالم على الحقّ تشابهًا يكاد يكون تامًّا، لولا أنَّه يكاد يرمي بنا هنا في أتون سوفسطائية أصيلة.

وتقوم على قاعدته السابقة القائلة بأنه فرع لنا في الدلالة المعرفية، كما كان أصلًا في وجودنا، فهو الفرع؛ لأنه المدلول، يقول: «... معرفتنا بالرب تحدث عن معرفتنا بالنفس؛ لأنَّها الدليل «من عرف نفسه عرف ربه»، وإن كان وجود النفس فرعًا عن وجود الرب، فوجود الرب هو الأصل، ووجود العبد هو الفرع»[١]. وهي عند ابن عربي نوعان: عامة وخاصة[٢]:

والمعرفة العامة بها، هي المعرفة بالنفس كنقيض للحقِّ تبارك وتعالى من حيث الصِّفات، فإذا وصفت بالإمكان وصف هو بالوجوب، وإذا وصفت بالمعلول من الأوصاف وصف بأنه على الصراط المستقيم... وهكذا، يقول: «العبد حجاب دون خالقه؛ ولهذا ورد من عرف نفسه عرف ربه، فإنه الدليل عليه، والدليل والمدلول وإن ارتبطا بالوجه الخاص فهما ضدان لا يجتمعان»[٣]. ثم يستخدم فكرة الإمكان في مقابل الوجوب رائيًا

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤١، ٤/ ١٤٧.

(٢) كتاب «الإسفار»: ٤٩-٥١.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٣٤٧.

فيهما الجهل ونور المعرفة على الترتيب، فيقول في تفسير قوله تعالى رمزيًّا: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ﴾ «... إن ظلمة الإمكان أشد الظلمات، فإنها عين الجهل المحض، فإذا تولى الله عبده أخرجه من ظلمة هذا الجهل الَّذي هو الإمكان، وليس إلَّا نظره إلى نفسه معرى عن نظره للذي تولاه»[1].

وأما المعرفة الخاصة فهي المعرفة الرَّمزِيَّة، أي: بالإنسان كنسخة مصغرة للحقِّ والعالم، وأن النفس الإنسانية تحتوي كما أشرنا من قبل على رقائق ممتدة تستطيع بها معرفة كل شيء، حسب إمكانها البشري، ففي الإنسان: «من كل موجود حقيقة، بتلك الحقيقة ينظر إلى ذلك الموجود، وبها تقع المناسبة»[2].

ولهذا يرمز للإنسان بالظل، فيقول في «شواهد الحقّ»: «وما مد الظلال للواحد، وإنَّما مدها لتكون سُلَّمًا إلى معرفته، فأنت ذلك الظل»[3]. وهي أيضًا معرفة الحقّ على ضوء أن الإنسان بالنسبة للحقِّ كـهو بالنسبة لصورته الجسمية. وهذا ما أخطأ في فهمه البقاعي والمعلق عليه، فاتهمه بالحلول، وهي كما نرى معرفة بالنظير، وهذا ما سنفصل القول فيه في الفقرة الخاصة بالحلول والاتحاد[4]. وهذه المعاني هي ما فهمه ابن عربي من قوله تعالى:

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٤٧، وانظر ١/ ٤٦٠، وسورة البقرة: ٢٥٧.

(٢) «التجليات»: ٥٢٥.

(٣) «شواهد الحقّ»: ورقة ٥٨ ب.

(٤) «الفصوص» ١/ ٦٩-٧٠، «شجرة الوجود»: ورقة ٥١ أ ب، «شواهد الحقّ» ورقة ٦١

﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[(٢)]، وهنا نلاحظ أن ابن عربي يركز على النفس، فهو يرى أنَّه ما ذكر الآفاق أولا إلَّا ليتبين للإنسان فيما بعد، بعد نظره في نفسه، أنَّه تعالى ما ترك شيئًا لم تشتمل عليه النفس في حناياها العميقة الرامزة.

(ب) نقد دلالة النفس على الحقّ:

بالإضافة إلى ما سبق، من نقد الدلالة وتنزيه الحقّ عن أن يكون نتيجة لمقدمات، نود أن نركز على بعض الحقائق المهمة تتعلق بالنفس:

فقد أراد «البقاعي»، وصاحب «نعمة الذريعة» أن يفهما من نصوص «الفصوص» الخاصة بمعرفة النفس اعتماد ابن عربي على حديث غير ثابت، كما أرادا أن يفهما منها الحلول، والطريف أن نجد الأخير، بعد تقرير أنَّه ألحد في الحديث، يقول: «وإنَّما معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، إلى آخر ما تتصف به النفس مما هو محال في جانب الحقّ، وقيل أنَّه تعليق بمحال»[(٣)]، وذلك ما لم يكن ابن عربي غافلًا عنه كما تبينا منذ قليل. أضف إلى ذلك أن التعليق بمحال لاستحالة معرفة النفس هو ما يشرحه ابن عربي باستفاضة،

ب، «مواقع النجوم»: ١٠٩، ومن بحثنا:ص٢٣٦-٢٦٦.

(١) سورة الذاريات، آية: ٢١.

(٢) سورة فصلت آية: ٥٣.

(٣) «نعمة الذريعة»: ورقة ٥ أ ب، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٤٢-٤٣.

مما يؤيد ملاحظتنا العامة من أن النقاد لم يقرءوه كاملا، ولم تبذل المحاولة الكافية لاستكناه حقائقه، فهو لا يقول بالتضاهي الكامل بين الصورتين، بل يبقي للحقِّ ما ينفرد به.

ويوضح ذلك بأدلة كثيرة، منها: أن النفس حجاب لا يمكن رفعه إلَّا بالرجوع إلى العَدَم(١). ومنها: أنَّه قد ثبت بالتجربة أن النفس «بحر لا ساحل له»، وتلك هي معرفة العجز في مقابل معرفة الثبوت(٢). ومنها: أن الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا نهائي التَّجَلِّي، فلو عُرفت النفس المتلقية لعرف الحقُّ معرفة كاملة، ولذلك يقرر أن للحقِّ على الدَّوام ما ينفرد به، بالإضافة إلى أن الحقيقة النفسية له لا تعرف(٣). وهذا هو معنى قول ابن عربي بأن الإنسان يعلم من حيث رتبته لا من حيث صورته: «إذ لو علمت من حيث صورتك لعلم الحقّ، والحق لا يعلم، فأنت من حيث صورتك لا تعلم»(٤) كذلك التضاهي يكون دائمًا في حدود التَّجَلِّي الإلهي، أمَّا الذَّات فما من أحد عنده عنها خبر اليقين، فهي في الحقيقة تجلٍّ عن التضاهي، لأنَّها مخفاة في «خزائن الغيرة»(٥).

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٧٣، ٤/ ٥٤، «الحجب» ورقة ١٣ ب، «الفصوص» ١/ ٩٢.

(٢) «الفصوص» ١/ ٢١٥، «كتاب المسائل»: ٢٤.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٢١، «الفتوحات» ٣/ ١٢١، ٤/ ٣٠٧.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ١٥٤.

(٥) «كتاب الكتب»: ٢٥، وانظر من فكرة خلق العالم والإنسان على الصُّورَة من بحثنا هذا: ص٤٢٥-٤٦٨، ٤٧١-٥٠٥.

(جـ) حقيقة رأي ابن عربي:

ولكننا مع ذلك كله نجده يهاجم القول بأن النفس أصل في العلم بالله فما تفسير هذا التناقض؟ إن الإجابة نجدها على نسق ما بيناه في حقيقة رأيه في دلالة العالم. فإننا هنا بإزاء مراحل؛ الأولى: كون النَّظَر في النفس كما كان في العالم شبهة لا بد من تناول البعض لها؛ كي يصلوا إلى معرفة تناسبهم بالحقِّ[١]، وهي معرفة النقيض. ثم العلم به من ناحية الصُّورة، وينتهي فيها الأمر إلى العجز، وهذا سرُّ تضمن العامة للخاصة، ثم الانتقال إلى مرحلة يتبين فيها أن الحقّ عين الدليل على نفسه، يقول في التفسير الرَّمزِيّ لقوله تعالى ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾[٢]: «... الكل شعائر الله، ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب، لكم فيها منافع إلى أجل مسمى: زمان نظركم في نفوسكم بها، والأجل المسمى: أن يكشف لكم عنكم أنكم ما هم أنتم، إذ من حقيقته عدم الوُجود فالوُجود له معار... فزلتم أنتم من كونكم شعائر الله، وصار الحقّ دليلًا على نفسه»[٣].

(د) خصوبة فكرة العلاقة بين المعرفة والنفس عند ابن عربي:

لقد تناول ابن عربي هذه العلاقة من زوايا متعددة، لا نكاد نرى لها شبيهًا عند المفكرين الآخرين: زاوية المعرفة بأخلاقها، وذلك حين يعرفها

(١) المرجع السابق: وقارن الغزالي في «المضنون الصغير»: ٩٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٢٢٦، وانظر: ١٧٦، ولمزيد من التفاصيل عن المراحل المعرفية، «الفصوص» ١/ ١١٠، ٢/ ٩١-٩٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٦.

المعلول بالأوصاف «العبد»، الَّتي تلزم مجاهدتها وقطع مفاوزها للوصول إلى الحقّ وهذا ما تناولناه في الباب السالف. وزاوية دلالتها من الوجهتين العادية، أي: معرفة النقيض، والرَّمزيّة على أنها رمز، أو ضرب مثال للحقِّ، وهي معرفة كونها على الصُّورة الَّتي تناولناها منذ قليل. وسنفصل القول فيها عند معالجتنا لفكرته الرَّمزِيَّة القائلة بخلق الإنسان على الصُّورة وتفسيرها الصَّحيح في باب الرَّمزِيَّة والإنسان. وزاوية كونها أداة المعرفة لكونها جوهرًا درَّاكًا، واحتوائها على رقائق جامعة للخلق على الصُّورة، بها يمكن إدراك كل شيء، كما أنها كانت محتوية على المعارف الكامنة معها في الأعيان الثابتة، وهي معرفة التذكر الَّتي تناولناها فيما سبق وسنلقي المزيد من الضوء عليها فيما بعد. وأخيرًا نرى زاوية كونها الباب الوحيد الَّذي ينظر منه الإنسان إلى الحقّ وإلى كل شيء، فمن المستحيل أن ينظر الإنسان إلى الأشياء إلَّا من خلال ذاته، ذلك السجن الأبدي المصاحب له، وهي بدهية من البدهيات عبر عنها ابن عربي بصور متنوعة، يقول: «فبعد الحقّ والمحق والتحقق في مقعد الصدق، لا تعاين سواك، والعجز من درك الإدراك إدراك»[1]، ويقول: «... إنك لا تعرف منه إلاَّ أنت»[2].

وتنبني هذه الفكرة عند ابن عربي على ثلاث حقائق:

أُولاها: قاعدة ذاتية التصور، فإن «كل ما يتصوره المتصور فهو عينه لا

---

(١) «الجلالة»: ورقة ٣٢ أ ب، «العبادلة»: ٦٩، «الفتوحات» ٢/ ٩٥، ٣/ ٤٤١، ٤/ ٢٤٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٧٦، ٤/ ١٣٢.

غير»[١]، وتتبعها ذاتية العلم، يقول: «... كل واحد يراك من حيث هو لا من حيث إنت، ومن رآك من حيث هو فإنما رأى نفسه»[٢].

وثانيها: أنك ما حكمت على معروفك إلَّا بك، وهي فكرة مهمة يعتمد عليها الشيخ في كثيرٍ من حقائقه الأساسية مثل: التوحيد، والتنزيه والتشبيه، ونفي الحلول والاتحاد... إلخ. ويكفينا الآن أن نقول: إننا لا نحكم على الحقّ إلَّا بأسمائنا وصفاتنا؛ ولهذا كانت إضافة صفات الكمال إليه نابعة من تصورنا إلى أنفسنا، من كونه عالمًا قادرًا إلخ[٣].

وثالثها: تجلّي الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للإنسان على قدر وسعه واستعداده كما يعكس الزجاج النور، أو تشكل الأواني الماء، وهو ما سيأتي على وجه التفصيل في الفصل الخاص بالشُّهود.

والآن لا بد لنا من التساؤل: هل يقف ابن عربي بنا في قلب ذاتية المعرفة وتغيرها، كما وقف بنا السوفسطائية قديمًا، ويفتح الباب للشُكَّاكِ واللا أدريَّة؟

الواقع أن الجواب بالنفي، سواء من جهة التشكيك في الحواس، أو التغير في التَّجَلِّيات الَّتي تظهر في النفس كقابل، فقد رأينا ابن عربي من قبل ينفي خطأ الحواس ويرجعه إلى حكم العقل، كما أَنَّا سنراه يقول بالثبات

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٢٤.

(٢) «الحجب»: ورقة ١٦ أ ب.

(٣) «عنقاء مغرب»: ٣٠-٣٢، «الفصوص» ١/ ٥٣-٥٤، «الفتوحات» ١/ ٤١، ٩٧، الباء: ١٩، «حزب الفتح»: ٢٨-٢٩.

في التغير، يقول تعليقًا على الجهات الَّتي يأتي منها الشيطان إلى الإنسان موسوسًا: «فالخلف للتعطيل، والشمال للشرك، واليمين للضعف، ومن بين أيديهم: التشكيك في الحواس. ومن هنا دخل التلبيس على «السوفسطائية»، حيث أدخل لهم الغلط في الحواس، وهي الَّتي يستند إليها أهل النَّظَر في صحة أدلتهم وإلى البدهيات، في العلم الإلهي وغيره. فلما أظهر لهم الغلط في ذلك قالوا: ما ثمَّ علم أصلا يوثق به. فإن قيل لهم: هذا علم بأنه ما ثم علم، فما مستندكم وأنتم غير قائلين به؟ قالوا: وكذلك نقول أن قولنا هذا ليس بعلم، وهو من جملة الأغاليط. فيقال لهم: فقد علمتهم أن قولكم هذا ليس بعلم، وقولكم: إن هذا من جملة الأغاليط إثبات ما نفيتموه، فأدخل الشيطان عليهم فيما يستندون إليه في تركيب مقدمتهم في الأدلة، ويرجعون إليه فيها؛ ولهذا عصمنا الله من ذلك، فلم يجعل للحس غلطًا جملة واحدة، وأن الَّذي يدركه الحس حق: فإنه موصل ما هو حاكم، بل هو شاهد، وإنَّما العقل هو الحاكم»[١].

ويقول في تقرير خيالية العالم: «ولا يقرب من هذا المشهد إلَّا «السوفسطائية»، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون: أن هذا كله لا حقيقة له، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: إنَّه حقيقة... فعلمنا ما نشهد»[٢].

وفي النهاية يمكننا القول أن معالجة ابن عربي تمتاز بالخصوبة وتنطلق

(١) السفر الأول من «الفتوحات» ٢٩٤-٢٩٥. ومن بحثنا هذا: ٢/ ٨-٢٤.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٥٢٥، وانظر: «الخيال والعالم»: ٦٨٤-٧٠٧ ومقدمة دنيا للإشارات: ٢٣-٦٦، ويستعرض فيه الموقف بعمق ودقة.

من منطلق إسلامي واضح تؤيده إشارات بعض الآيات، ولا يؤثر في ذلك قول ابن تيمية وصاحب «نعمة الذريعة» بأن حديث «من عرف نفسه عرف ربه» موضوع، وأنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي، أو القول بأنه انعكاس لعبارة معبد «دِلْفِي» الشهيرة «اعرف نفسك» الَّتي انطلق بها سقراط بعد قراءتها يبشر بفلسفته. كما أَنَّه يخالف أيضًا السمة السياسية الشيعية الَّتي حرفت الحديث إلى «من عرف إمامه عرف ربه»[(١)].

والآن يمكننا أن نمضي لمعالجة ما أدت إليه الفكرة من القول بوَحْدَة المعرفة بين الحقّ والخَلْق.

٤- وَحْدَة العارف والمعروف:

وهي من أبرز أفكار ابن عربي العِرفانِيَّة، فهي من لُباب المعرفة بالله على حد تعبيره كما أنها أكثرها اعتمادًا على فكرته الرَّمزِيَّة العامة بالإضافة إلى خطورتها حين يقترب فيها بوضوح، من الفكرة الهندية والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة القائلة بوَحْدَة العالم والمعلوم.

---

(١) «تنزيه الشريعة المرفوعة»: الكتاب الجامع: ٤٠٢ حديث ٣٩، وفيه قال ابن تيمية: إنه موضوع، وانظر: «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» للمرتضى الزبيدي ١/ ٤٥٣، «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد مجلد ٤/ ٤٥٧، حيث الحديث منسوب إلى الإمام علي، وانظر: «نعمة الذريعة»: ورقة ٥ ب حيث الحديث منسوب إلى يحيى بن معاذ الرازي، وانظر: عن تحريق الشيعة له، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٦٣، وعن قول النووي أنه ليس بثابت انظر: «مصرع التَّصوُّف»: ٤٣. هامش رسالة البوني المذكورة: ٢.

وقد تعددت طرق ابن عربي للوصول إلى هذه الحقيقة، ويظهر ذلك في هذه العبارات الَّتي أطلقها بإيجاز، مثل قوله: لا عالم إلَّا الله، ولا معلوم إلَّا الله، والعالم عالم بالله على الدَّوام، وما ثم إلَّا عالم بالله، وحين عرفت الحقّ لم تعرف سواك، ومعرفة المعرفة للحقِّ، ولا يعرف الحقّ غيره. ولكننا نستطيع أن نصنف الحديث عن الفكرة إلى ثلاث أقسام؛ تجنبا لأكبر قدر ممكن من خطر الوقوع في التكرار، وإن كان من المستحيل تفادي ذلك تمامًا عند معالجة أفكار مثل أفكار ابن عربي المعقدة والمتشابكة، وهي: وَحْدَة المعروف ووَحْدَة العارف، ثم تقويم للفكرة نتبين فيه حقيقة رأيه.

أ) وَحْدَة المعروف:

وأبرز ما يعتمد عليه ابن عربي هنا: فكرة عموم التَّجَلِّي، وفكرة الوُجود الواحد، وفكرة الإطلاق، وهي أفكار متلازمة بطبيعة الحال، كما سنعرف على وجه التفصيل الفصل الخاص بالوُجود الواحد. وتقوم الفكرة الأولى على اعتبار العالم مظاهر أو قوابل أو رموزا تتجلى فيها حقائق الحقّ، أو أسماؤه، فكل شيء في العالم له رموزه الدالة عليه، ومن ثم كان كل علم دليلًا عليه، يناجيه ابن عربي قائلًا: «... وكيف لا أعرفك، وأنت الظاهر الَّذي إلي بكل شيء تُعرف»[1]. وتقول الثانية بأن كل مسمى وجودي هو لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لاكتسابه هذه السمة الوُجودية من الوُجود المعنوي الَّذي ظهر فيه كما تظهر الصُّورة في المرآة، فأعطته المرآة الاسم والوُجود، فكل شيء حتى الألفاظ عليها رائحة ذلك الوُجود. وإذا لم ننس أن معلوم العلم

(١) «حزب الفتح»: ورقة ٢٩.

عنده هو الوُجود، كان لنا أن ننتهي إلى أنَّه لا معلوم إلَّا هو[١]. أمَّا الثَّالثة فتقول بأن الحقّ مطلق عن الجهات، بمعنى أنَّه لا يتقيد بجهة معينة، فهو نقطة دائرة الوُجود الَّتي يخرج منها العالم وإليها يعود: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾، ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾[٢]، وهذا ما يفسر لنا قول ابن عربي أن وجوه قلب العارف لا تنتهي كي تتلقى الحقّ من كل شيء، يقول:

«ليس في الكون معلوم سواه فما تقول يا أيها المغلوب عن حصر»[٣].

ويقول:

«فما في الكون من يدري سواه ومن يدري سواه فما دراه»[٤].

وحين يستخدم رمز الدَّائرة يقول: «... ولا علم واحد إلَّا وهو طريق ودليل عليه، علا ذلك العلم أو سفل، فالعلم بالذرِّ وإن كان أصغر المخلوقات، والبعوض وما فوقها في الصغر، دليل على الله لا محالة وطريق إليه. وكذلك العلم بالعرش وبالكرسي وإن كان أعظم موجود في العالم وأكبر، فهو دليل على الله لا محالة وطريق إليه. ولكل واحد من الأضعف والأقوى والأكبر والأصغر والأعلى والأسفل والأشرف والأوضع وجهان: وجه يجتمع به مع ضده يدل على الله، ووجه ينفرد به كل واحد عن صاحبه يدل به أيضًا على العلم بالله، فالطريق صورته

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٥، شواهد: ٩٠ ب.

(٢) سورة البقرة، آية: ١١٥، وسورة هود، آية ١٢٣.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٩٩، «العبادلة»: ٤٧، «الفصوص» ١/ ١٠٣-١٠٤.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ١٢٣.

هكذا[١].. وإن تنوعت وتشعبت: منه انبعثت وإليه تعود، كالخطوط الخارجة من الدَّائرة إلى المحيط»[٢].

ولذلك نرى أن ابن عربي يوافق بعض الفلاسفة الغنوصيين من أمثال ابن سينا والأفلاطونيين والمحدثين في القول بأن حركة العالم كلها حركة معرفية تطلب الحقّ، ويتسبب فيها العشق الَّذي لا يفتر أبد الآبدين لعدم الوصول إلى الحقّ، يقول: «... فالعالم كله بأسره نازل في طلب المركز، وهذا الطلب طلب معرفة، ومركزه هو الَّذي يستقر عليه أمره، فلا يكون بعد ذلك طلب، وهذا غير كائن، فنزوله للطلب مستمر. وهو المعبر عنه بطلب الحقّ...»[٣]. ولكن على الرغم من ذلك نجد ابن عربي يمتاز بالقول بأن العشق هنا موجه للحقِّ مباشرة لا بطريق التدرج الصعودي مع العقول، كما أنَّه يعمم ولا يفرق بين الجواهر الَّتي تشتاق والتي لا تشتاق[٤]، كما تلاحظ أيضًا أنَّه بتعميمه العلم بالحقِّ يفترق عن ابن سينا الَّذي يرى الوصول إلى الحقّ مقصورًا على خاصة الخاصة، وذلك لأننا نفتقد عنده الأفكار السَّالِفة الَّتي بنى عليها ابن عربي حقيقته، يقول ابن سينا: «جلَّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلَّا واحد بعد واحد»[٥]، ويقول ابن عربي مستخدمًا نفس العبارات، مما يشير إلى أنَّه قرأ الرجل: «ما أجهل

---

(١) يرسم ابن عربي الشكل الآتي ⊗

(٢) «القطب والإمامين»: ورقة ٢٩٣ - ٢٩٤ أ، «الفتوحات» ٤/ ٢٦٤، ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٧، وانظر: باب الرَّمزِيَّة والعالم: ص٣٧٨-٣٨٦، ٤٦٦، ٥٠٥-٥٩٩.

(٤) «أثولوجيا»: ١٨-١٩.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» قسم ٤/ ٨٥١.

من نزه الحقّ أن يكون شريعة لكل وارد، هذا شؤم النَّظَر الفكري. وهل ثم طريق لا يكون هو عينه وغايته وبدأه (وجودًا وعلمًا)[١].

ويختلف عن نظرة عنصرية غالية عند بعض طوائف الشيعة الإسماعِيلِيَّة تخصص بعض الأجناس بنظر الحقّ[٢]. وأما فيما يتعلق بالجهل الموجود في العالم فهو أمر سلبي عدمي، كما سنعرف بعد قليل.

(ب) وَحْدَة العارف:

إننا إذا نظرنا إلى حقيقة كون الأسماء هي الطريق إلى الحقّ، للجهل بالذَّات، وأن الاسم عين المسمى، كان الظاهر في عين المُمْكِن هو الحقّ، والممكن له مظهر أو رمز، والعبد «الإنسان والعالم» ليس سوى مرآة لظهور أسمائه، أو ظهور أحكامها، وليست سوى عينة[٣]. وسوف ينتهي بنا ابن عربي من هذه الحقيقة إلى أن الفاعل الحقيقي هو الله؛ لأن حقيقة الوصف له. وهذا ما يعبر عنه في أحد تعريفاته للحقيقة، فيقول: «الحقيقة تسلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، فإنه الفاعل فيك منك لا أنت»[٤].

والنتيجة المباشرة لهذا في مجال المعرفة: أن يصبح الحقّ هو الناظر أو العالم أو العارف، ما دام العبد بعينه الثابتة مجرد مرآة يظهر فيها الحقّ بأوصافه الفاعلة، فالناظر بعقله «يتوهم أن الكون دليل على الله بكونه

(١) «الفتوحات» ٤/ ٤٠٧.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: سرادق: ٣، وقارن «الفتوحات»: ٣/ ٥١٠-٥١١.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١١٦، «الفصوص» ١/ ٥٨-٦٧.

(٤) «اصطلاحات»: ٧٦٧ مخطوط دار الكتب المصرية.

ينظر في نفسه فيستدل، وما علم أن كونه ينظر راجع إلى حكم كونه متصفًا بالوُجود، فالوُجود هو الناظر، وهو الحقّ، فلو لم تتصف ذاته بالوُجود فماذا كان ينظر؟ فما نظر إلَّا الحقّ في الحقّ»[١]؛ لأن الحقّ هو العالم والمعلوم كما سبقت الإشارة وهذا هو معنى قوله أنك لا تصل إلى حضرة الجمع حتى تنظر في الدليل به لا بك، أي: حين يصل الإنسان إلى التَّجَوْهُر بنُقطَة الدَّائرة السَّالِفة الذِّكْر[٢].

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنَّ لابنِ عربي نظرة أخرى أقل من ذلك تعميمًا، وتتلخص في القول بأن كل ما في الكون حجب عن الحقّ، وأن علمك قائم بك، وهو من بين تلك الحجب، وهي موضع الإدراك المباشر لا الحقّ، أمَّا إذا وصلت إلى مرحلة الوَعْي بالوُجود المعنوي واكتسبت شيئًا من الصِّفات الَّتي يَتَّصِفُ بها الوُجود حينئذ يمكن أن يقال إنك عرفت الحقّ بالحقِّ، أو عرفت الله بالله على حد تعبير الطائفة[٣]، أي: حين الوصول إلى مقام الرؤية، ومعرفة الشيء بنفسه من طريق المشاهدة[٤].

(جـ) حقيقة وَحْدَة المعرفة عند ابن عربي:

مما لا شك فيه أن أول سؤال يتبادر إلى الذهن الآن هو: هل يسوي ابن عربي بين الحقّ والخَلْق في المعرفة، وما يستتبع ذلك من نتائج خطيرة، من

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٣٩، وانظر: ١/ ١٩١، ٢/ ٥٤، ٤/ ١٠٨، «الإسرا»: ٧٥-٧٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٤٨٦، ٤/ ٣٠٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤٣٨-٤٣٩، ٣/ ٢١١-٢١٢ والسفر الأول من تحقيق يحيى: ٢٥٨.

(٤) السفر الأول من «الفتوحات»: ٣٥٧.

أهمها: حدوث علم الحقّ، وتغيره، وكونه عين مفاهيم الجهل والباطل... إلخ، فضلًا عن كونه عين كل معلوم الَّذي يستلزم كونه عين المُمْكِن والمحال، وأخيرا لا بد له من الوقوع في التسوية بين الحقّ والخَلْق، كما وقعت الثيوصوفية الهندية والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة ذات النزعة التأليهية للعالم وللإنسان[١].

ولكن هذا غير صحيح فيما يتعلق بابن عربي للأسباب الآتية:

يصرح ابن عربي في كثيرٍ من النُّصُوص باختلاف نسبة العلم إلى الحقّ عنها إلى الخَلْق، وان اشتركا في مطلق الصفة. وعلى هذا الأساس يفترق علم الحقّ عن علم الخَلْق بالقدم والإطلاق والإحاطة بالكُلِّيَّات والجُزئِيَّات وانعدام الغيب في حقه وعدم التغير، يقول ابن عربي: «... لو وقع الاشتراك في الحقائق، لكان إلهًا واحدًا أو عبدًا واحدًا، أعني: عينًا واحدة، وهذا لا يصح. فلا بد أن تكون الحقائق متباينة، ولو نسبت إلى عين واحدة، ولهذا باينهم بقدمه، كما باينوه بحدوثهم، ولم يقل باينهم بعلمه، كما باينوه بعلمهم، فإن ذلك العلم واحد، قديمًا في القديم ومحدثًا في الحادث»[٢].

---

(١) انظر: في ذلك كله: «تنبيه الغبي» للبقاعي وخاصة تعليق المحقق: ١١٦-١١٧ «العقيدة والشريعة» لجولد تسيهر: ١٦٣، وأولترامار في: «تاريخ الأفكار الثيوصوفية في الهند»: ١/ ١١٦ «أثولوجيا»: ١٢.

(٢) السفر الأول من «الفتوحات»: ٢٣٨، ومن هذا البحث: ص٣٥٣-٣٦٩.

ويقول: «عَلِم الأشياء منها قبل وجودها، ثم أوجدها على حد ما علمها، فلم يزل عالما بالأشياء، لم يتجدد له علم عند تجدد الإنشاء، بعلمه اتقن الأشياء فأحكمها، وبه حكم عليها من شاء وحكمها، علم الكُليَّات على الإطلاق، كما علم الجُزئيَّات بإجماع من أهل النَّظَر الصَّحيح واتفاق، فهو عالم الغيب والشهادة، فتعالى الله عما يشركون[١].

وهنا يشير ابن عربي إلى الرَّأي الَّذي اشتهر عن الفلاسفة وكان محل نقاش وهو قولهم بعلم الحقّ بالكُلِّيَّات لا الجُزئيَّات؛ لاستلزام ذلك صفات الحدوث من تغير وغيره[٢]. ولم يمنعه من هذا موافقته لهم في أن الحقّ علم العالم من نفسه، فذلك من طريق آخر كما سنذكر بعد قليل، أمَّا عن التغير فيقول: «العلم لا يتغير بتغير المعلوم، لكن التعلق يتغير، والتعلق نسبة إلى معلوم ما، مثاله: تعلق العلم بأن زيدًا سيكون فكان، فتعلق العلم بكونه كائنًا في الحال، وزال تعلق العلم باستئناف كونه، ولا يلزم من تغير التعلق تغير العلم وكذلك لا يلزم من تغير المسموع والمرئي تغير الرؤية والسمع»[٣]، كذلك لا يؤثر تعدد التعلق في الوَحْدَة عنده، يقول: «لا يؤثر تعدد التعلقات من المتعلق، في كونه (الباري) واحدًا في نفسه. كما لا يؤثر تقسيم المتكلم به في أحدية الكلام»[٤]. وإن كنا سنراه ينحو نحوًا آخر

(١) السفر الأول من «الفتوحات»: ١٦٦، وانظر: ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، «غاية المرام»: ٧٦-٨٣، «الإشارات»: ٧٣-٨٣، ١٠٥-١١٧.

(٣) السفر الأول من «الفتوحات»: ١٩٥-١٩٦، ٢٠٢-٢٠٣، ٢/ ٧٨.

(٤) السفر الأول من «الفتوحات»: ١٩٤، وانظر: ٣١٥، «مواقع النجوم» ٩١-٩٤، و«الفتوحات» ٤/ ١٢٨-١٢٩ ط الحلبي.

مخالفًا للجويني إمام الحرمين في تفسير اتصال العلم بالمعلوم بالاسترسال وعدم تأثير تعدد التعلق على ضوء فكرته في انبعاث المعلومات من العين الثابتة لنفسها حين تظهر في مرآة التَّجَلِّي كرمز.

والواقع أن فكرة التَّجَلِّي الَّتي أكثرنا من الإشارة إليها آنفا تحل لنا كثيرا من معضلات هذه القضية الأساسية؛ لاستلزامها بطبيعتها الثنائية مع الوَحْدَة ثنائية المتجلي والمتجلَّى له مع الوُجود الواحد المعنوي الَّذي يرمز له بمرآة يظهر فيها المُمْكِن إلى حيِّز الوُجود، فيكتسب إيجابية النَّظَر أو العلم وغيرهما، كما يكتسب إمكانية القول بأن العلم بها علم بالحقِّ في نفس الأمر، ولو لم يكن العالم بالأشياء المختلفة على وعي بهذه الحقيقة، أي: أن الحُجب هنا معنوية لا مادية، يقول: «فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة، كلها وجه، لا تصدأ أبدًا. فإن أُطلق عليها أنها صدأت، كما قال عليه السلام: «إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد» الحديث، وفيه: «أن جلاءها ذكر الله وتلاوة القرآن» ولكن من كونه (أي: القرآن) الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدأ أنَّه طخاء على وجه القلب. ولكنه لما تعلق القلب واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله، كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب؛ لأنه المانع من تجلّي الحقّ على هذا القلب؛ لأن الحضرة الإلهية متجلاة (متجلية) على الدَّوام، لا يتصور في حقها حجاب عنا. فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود؛ لأنه قبل غيرها، عبر عن قبول ذلك الغير بالصدأ والكن والقفل والعمى والران، وغير ذلك، وإلا فالحقُّ يعطيك أن العلم عنده (أي: عند القلب) ولكن بغير الله في علمه، وهو

بالله في نفس الأمر، عند العلماء بالله»[١] ولكن هذا لا يستلزم انعدام الغير مطلقًا، فقد أثبتنا ظهور أحكام المُمكِنات وتعلق علم البعض ورؤيته بها في الفصلين التاليين الخاصين بالشُّهود والوُجود.

وكون وَحْدَة العارف والمعروف، أو العلم والمعلوم مفهومة على ضوء فكرة التَّجَلِّي الَّتي تستلزم الثنائية، واضحة في اعتبار ابن عربي التَّجَلِّي في القابل، إنما هو انعكاس للصفة لا توحيد بينهما؛ لأن للقابل عينه، وهي منصة التَّجَلِّي أو الرَّمز الَّتي تصبح بعد التَّجَلِّي مظهرًا للوجود المعنوي المنزه المشار إليه، ومن ثم ينفي وَحْدَة علم الخَلْق، لا علم الحقّ والخَلْق فحسب، يقول: (... كل ما يقام فيه العبد إنما هو عن صفة إلهية، ظلها هو الَّذي يظهر في العبد»[٢] ويقول: «... المُمكِنات على عدم تناهيها في ظلمة من ذاتها وعينها، لا تعلم شيئًا ما لم تكن مظهرًا لوجوده، وهو ما يستفيده المُمْكِن منه، وهو قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ وهي السمع والأبصار والأفئدة... إلخ[٣]. ولهذه الثنائية في التَّجَلِّي يستشهد بقول الجنيد حيث سئل عن العارف فقال: «لون الماء لون إنائه»[٤]، ويفسر قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾[٥] فيقول:

(١) السفر الأول من «الفتوحات»: ٨٢-٨٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٥٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦١-٦٢.

(٤) «العبادلة»: ٧٧، وانظر: القشيرية عن الجنيد: ١٠٥-١٠٨.

(٥) المائدة: ١١٦، وعن حديث «أن جلاءها ذكر الله...» ابن حنبل ٣/ ٨٢ «بلفظ عليك بذكر...» ترمذي: حج، بلفظ (كما ينفي الكير...).

«أنت أعلم بما جعلت فيها، وأضاف نفسه إليه، فإنها من حيث عينها هي له، ومن حيث وجودها لله لا له، فقال تعلم ما في نفسي من حيث عينها (القابل للتجلي)، ولا أعلم ما في نفسك من حيث وجودها»[١].

وعين العبد لا تستحق شيئًا عند ابن عربي؛ لأنَّها قابل محض للظهور في مرآة الوُجود، والقابل المحض عبد محض وجهل محض، وهذا هو أرقى أنواع العبودية، وأرقى أنواع العلم بالله[٢].

وعلى أساس من فكرة المرآة الوُجوديَّة الَّتي تظهر فيها أحكام الأعيان الثابتة فتصبح مظاهر، وتكتسب الإيجابية كما قلنا مع بقاء الانفصال بالحقيقة، يمكننا أن نقول: إنَّه من المستحيل أن يدل شيء على شيء دلالة علم محقق، إذ لا أدل على الشيء من نفسه، في مرحلة المشاهدة، أي: أن الأمر في النهاية «علم هو رؤية»، علم بموجود، علم الحقّ بنفسه في صور أعيان المُمكِنات، يقول: «لا تنظر فيها (الأشياء) إلَّا بالواحد منك، إن كنت من أهل المناجاة والسعد. فليكن هو بصرك كما كان نظرك، فيكون التوحيد يعرف نفسه بالتوحيد فلا يُعرف الشيء إلَّا بنفسه»[٣]، ويقول عن الأكابر من أهل الله: «فلا يتخذون دليلًا على الشيء أو المعلوم سوى نفس ذلك المعلوم... وذلك لارتفاع المناسبات ولسريان الأحدية في كل معلوم... فلا علم لك إلَّا بذات الدليل؛ لأن ذاته عرفتك بذاته، لا بما جعلته دليلًا

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٥٠.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٤، ومن بحثنا هذا: ٢/ ٦٣-٧٤.

(٣) «التجليات»: ٥٤١.

عليه. فإن المدلول في حين علمك بالدليل لست بعالم به»[١].

ولكن كيف يقول ابن عربي مع ذلك بأننا نعلم كل الأشياء من أنفسنا؟ وهذا ما يدلنا عليه بنفسه إذ يقول: «تأمل في قولنا: إنما تعرف كل شيء من نفسك، ففيه سر إلهي، ابحث عنه في العلم بالعلم»[٢].

وهنا نرى ابن عربي يثير مشكلة دقيقة وهي: كيف يعلم العلم، وهل هو في النهاية غير الحقّ، ومن ثم يصبح ابن عربي متناقضًا حين يقول بأنه «العالم والعلم والمعلوم» و«الدليل والدال والمدلول» مع الثنائية السَّالِفة، والمعتمدة على انعكاس قوى المعرفة في عين العبد. وفيما يلي نفصل القول في ذلك:

في بعض النُّصُوص يظهر لنا العلم كواسطة بين العالم والمعلوم، أو كبحر يغرق فيه العالم دون الوصول إلى المعلوم، يقول ابن عربي: «... لا يعلم الحقّ إلَّا العلم (لا العالم)، كما لا يحمده، على الحقيقة إلَّا الحمد (لا الحامد) وأما أنت فتعلمه بواسطة العلم وهو حجابك، فأنت ما تشاهد إلَّا العلم القائم به وإن كان مطابقًا للمعلوم[٣].

وعلمك قائم بك وهو مشهودك ومعبودك، فإياك أن تقول، إن جريت على أسلوب الحقائق: أنك علمت المعلوم وإنَّما علمت العلم. والعلم هو العالم بالمعلوم. وبين العلم والمعلوم، بحور لا يدرك قعرها. فإن سر

(١) «الفتوحات» ٢/ ٨٠-٨١.

(٢) «الحجب»: ٣٥٠، وانظر: «الفتوحات» ٤: ١٠٠-١٠١.

(٣) لكن يتخلص من ربقة السفسطة، انظر: ما ذكرناه منذ قليل.

التعلق بينهما، مع تباين الحقائق بحر عسير مركبه، بل لا تركبه العبارة ولا الإشارة، ولكن يدركه الكشف، من خلف حجب كثيرة دقيقة، لا يحس بها أنها على عين بصيرته لرقتها، وهي عسيرة المدارك فأحر بها من خلقها. فانظر أين من يقول: علمت الشيء من ذلك الشيء، محدثًا كان أو قديمًا؟ بل ذلك في المحدث. وأما القديم فأبعد وأبعد إذ لا مثل له»[1].

وإذا ذهبنا نلتمس شيئًا من نتائج هذا الكشف المشار إليه، وجدنا هذا النص الَّذي يخالف فيه أبا المعالي الجويني، كاشفًا النقاب عن حقيقة العلم السارية، عن طريق الانعكاس الَّذي لا تعرف كيفيته، في كل عالم، يقول في أحد وقائعه الروحيَّة: «... فرأيت صور العلوم على عدد حركات المفاتيح (صُورَة رمزية لخزائن العلم) ورأيت صُورَة علم زائد على ما رأيت من الصور الَّتي ظهرت على عدد حركات المفاتيح. فقلت: ما هذا العلم؟ فقال «صوت غيبي»: العلم الساري في المعلومات والعلوم. فجميع العلوم معلومات بهذا العلم لا بأنفسها، فعلمت أن أبا المعالي الجويني لما قال: إذ بالعلم يعلم المعلوم كما يعلم به سائر المعلومات. وأراد أن العلم الَّذي به يعلم معلوم ما، به يعلم نفس العلم، وليس الأمر كما زعم، بل يعلم العلم بهذا العلم الساري»[2]. وهذا هو أحد نتائج الفرق بين كشف الصوفية

(١) السفر الأول من «الفتوحات»: ٢٨٨-٢٨٩، وانظر: استخدامه لرمزية حروف «الجلالة»، حيث اللام هي «لام المعرفة، فتعرفه المعرفة». «الجلالة»: ورقة ٣٠ ب، وقارن قول الشعراني بإمكان كشف سر التعلق بين العلم والمعلوم في اليواقيت: ٤٨،٤٧، ٥٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٨٢، وانظر: الشامل لإمام الحرمين: ١٦٦ وما بعدها.

المعنوي وكشف المتكلِّمين الصوري[١].

ولكننا مع ذلك ما زلنا أمام فرق معنوي بين العالم والمعلوم، إذا نظرنا إلى قوله بأن العلم عين المعلوم في كل شيء موجود، مع القول بأن بحر العلم واحد، فهو «عين العلم الأزلي القديم الأبدي»، لأنه «ما ثم إلَّا واجب الوُجود عين العلم والمعلوم»[٢].

وإذا تذكرنا أن العلم رؤية، وأن الحقّ علم العالم من نفسه فأوجده، على حد ما علمه، وأنه لا يتغير عليه شيء، بل ظهور الأشياء، وهو معنى حدوثها إنما هو لا نفسها، وأن الوُجود وهو واحد سبب العلم والاتصاف على وجه العموم، لكان لنا أن نحكم بأمور ثلاثة: أولها أنَّنا نعرف كل شيء من أنفسنا بمعنى ما كسبناه من وجودنا حين ظهرنا في مرآته، فإننا حين نعي ذلك نكون مسلوكين في سلك الحاضر السرمدي الَّذي لا يغيب فيه شيء، أو بمعنى كوننا في علمه وقد نشأنا على صورته، بمعنى أسمائه لا الصُّورة الشكلية[٣]، وهي صُورَة جامعة أيضًا لحقائق العالم المنشأ على صُورَة الحقّ، وإذا صرنا على وعي بهذه الحقيقة بعد التخلق الشرعي وحققنا الصُّورة كاملة، كان لنا أن نعلم كل شيء من خلال أنفسنا.

وثانيها: أنَّنا يمكننا القول بأن شئون الخَلْق عين شئون الحقّ الَّتي

---

(١) المرجع السابق، وانظر: مناقشة الآمدي ومحققه في «غاية المرام»: ٧٦-٨٣.

(٢) «شجرة الوجود»: ورقة ٥٠أ، وانظر: ٥١ب - ٥٩أ، «الفتوحات» ٤/ ٣٩-٤٠، ٤٤، ٢/ ٩٥، ٤٧٩، «التجليات»: ٥٤٧-٥٤٨.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٦٢، ٤٧٩، وانظر: ٣/ ١٢١.

يظهرها في أعيانهم، ومن ثم يمكن القول بأن العلم بالنفس علم بالحقِّ، فهي من انعكاس حقائقه في البداية، وهي معلومة بالفعل بإيجابية الوُجود الظاهرة في مرآته، ولكن مع اعتبار الفرق بين الحقّ والخَلْق. فعين العبد قابل له إمكانياته المحدودة، ولذلك يظل في الحقّ ما لا يعلم، يقول ابن عربي: «وإنَّما المدبر على صُورَة المدبر إذ لا يظهر فيه منه إلَّا على قدر قبوله لا غير، فليس الحقّ إلَّا ما هو عليه الخَلْق، لا يرى من الحقّ ولا يعلم غير هذا، وهو في نفسه على ما علم، وله في نفسه ما لا يصح أن يعلم أصلًا»[1]، ويقول: «لو فتشت على دقائق تعبيراتك في كل نفس لعلمت أن الحقّ عين حالك، وأنه من وراء ذلك كله، كما هو عين ذلك كله[2]، وسبب ذلك هو الصُّورة في البداية والوُجود في العلم، يقول: «أنفق الكل من خزانة العلم، والعلم الحقّ، والحق منه أنت، وهو علمه»[3]، ويقول: «... إذا انكشف الغطاء، وكان البصر حديدًا، علمت أنَّه ما أعطاك إلَّا ما كان بيدك، فما زادك من عنده، ولا أفادك مما لديه إلَّا تغير الصور، قال بالرِّي في مشروبه، ومن حرمه لم يزل عاطشًا والماء عنده الَّذي يرويه، ولا يشعر به أنَّه عنده، وهو من أسنى علم يُوهَبه العارفون بالله، فهو كالمطر للأرض، وليس عين ما تطلبه من الارتواء سوى بخارها، ولو علمت ذلك ما حجبتها المعصرات (فهي رمز للأول). فتحقق هذا النَّوع من العلم في

(١) «الفتوحات» ٤/ ٦٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٦٣.

(٣) الشواهد: ورقة ٦٠ب، «الفتوحات» ١/ ٤٦، ٢/ ٧٥.

العلم الإلهي، فما أعطاك إلَّا منك، وهو علم ما هو عليه، فلا يعلمه منه إلَّا هو، فكل عالم فمن نفسه علمه؛ فلذلك قال أهل الله: لا يعرف الله إلَّا الله، ولا النبي إلَّا النبي، ولا الولي إلَّا الولي»[1].

وابن عربي هنا يعود بالقضية إلى قضيته المشهورة القائلة بسبق العلم بالمعلوم، والتي يمكن على ضوئها أن نفهم عبارته العجيبة: «ومن أعجب ما في الوُجود أن يكون من أعطاك العلم بنفسه لا يعلم نفسه إلَّا بك؛ لأن المُمكِنات أعطت العلم بنفسها الحقّ، ولا يعلم شيء منها نفسه إلَّا بالحقِّ (بإيجابية الوُجود الظاهرة فيه)»[2] وهو سر قوله: «وقد ذكرنا في المشاهد القدسية أنَّه قال لي: أنت الأصل وأنا الفرع على وجوه منها: علمه بنا منا لا منه، فانظر، فإن هنا سرًّا غامضًا جدًّا، وهو عند أكثر النُّظَّار منه لا منا، أوقعهم في ذلك حدوثنا»[3] ولكن في هذا شيء من التجاوز في رأينا، فالأشياء نابعة من تجلّي الحقّ منذ البداية الَّتي لا بداية قبلها[4].

وثالث الأمور المشار إليها: أنَّنا على هذا الضوء يمكننا حل تناقض نصوص ابن عربي حول «حتى نعلم»[5]. فهو من جهة نزه العلم الإلهي عن الحدوث، كما سبق تقريره منذ قليل، ومن جهة أخرى قال عنها أنها

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ١١٥، وانظر: قصة الكردي عند جامي في سلامان: ١٦٦-١٦٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٥٤.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٤٧، وانظر: «غاية المرام»: ٧٦-٨٣.

(٤) «الفتوحات» الموضع السابق، وانظر: المزيد في بحثنا هذا: ص٥٥٢-٥٥٨.

(٥) سورة محمد، آية: ٣١.

كلمة محققة لا كما يظن غيره، فهي حينئذ نوع من التَّجَلِّي، ليقيم به الحجة على الإنسان، لا أنَّه رجعت له حالة لم يكن عليها، وإلا فإن ابن عربي هنا يكون متناقضًا إلى أبعد حد وهذا ما يشعر به صراحة، فيقول: «الاسم الخبير: وهو من أعجب أحكام الأسماء؛ لأن الخبرة إنما جاءت باستفادة علم المخبر المختبر، وهنا في الجناب الإلهي العلم محقق بما يكون من هذا المختبَر، اسم مفعول، فلا يستفيد علمًا المختبِر، اسم فاعل، فيظهر أنَّه لا حكم لهذا الاسم. وكان الأولى به العبد، لجهله بما يكون من المختبر، اسم مفعول، والعهد ممنوع من الاختبار إلَّا بأمر إلهي. فقد يسمى الله تعالى بما يستحقه العبد، فحكمه في الجناب الإلهي إفادة العلم للمختبَر في نفسه بهذا الاختبار لإقامة الحجة عليه وله، فلهذا لا يلحق الخبير بصفة العلم، كما ألحقه أبو حامد والإسفراييني وأكثر الناس، ولو كان كما زعموا لكان نقصًا، وإنَّما أوقعهم في ذلك قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾، وهو حجة عليهم: إذ لو كان الأمر على ظاهره، فإن الاختبار سبب في تحصيل العلم، ما هو نفس العلم، وبالخبرة سمي خبيرًا، فإذا حصل العلم سمي عالمًا في ذلك الحال. وغاية من نزه مثل ابن الخطيب[1] وغيره في قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾: تعلق العلم بهذه الحالة، وتعلق العلم محدث، ولا يؤدي إلى حدوث العلم، فبقي العلم على حاله من الوصف بالقدم وإن حدث التعلق، فهذا منتهى غايتهم في التنزيه. ويقولون: تعلق العلم بما من شأنه

---

(١) انظر: المقصد الأسنى، الاسم العليم، والخبير، والمراجع السَّالِفة الدرة الفاخرة، ٢٠٩-٢١٤، التحبير في التذكير: ٥٤.

أنَّه يكون كائنًا، أو قد كان، فقد علم الشيء على خلاف ما هو به؛ وكذلك لو علم ما هو كائن قد كان أو سيكون، أو علم ما كان هو كائن أو سيكون، لكان هذا كله جهلًا، والله يتعالى عن ذلك، فأدخلوا على الله الزمان من حيث لا يشعرون، والتقدم في الأشياء والتأخر. وما علموا أن الله تعالى يشهد الأشياء ويعلمها على ما هي عليه في أنفسها، والأزمنة لها من جملة معلوماته مستلزمة لها وأحوالها وأمكنتها إن كانت لها، ومحالها إن كانت مما يطلب المحال وأحيازها، كل ذلك مشهود للحقِّ في غير زمان، لا يتصف بالتقدم ولا بالتأخر، ولا بالآن الَّذي هو حد الزمانين، ولهذا لم يرد مع قوله ﷺ عن ربه: «كان الله ولا شيء معه»، وأتى بـ(كان) وهو حرف وجودي... وقد بوب عليها الزجاجي وسماها بالحرف...»[1].

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٩٢، «الفصوص» ١/ ٦٠، ١٤٦، ٢/ ٢٢-٢٣ تعليق عفيفي.
وانظر: عن هذه المشكلة: «غاية المرام» في علم الكلام للآمدي: ٧٦-٨٣ وخاصة عن عبارة الفلاسفة الموهمة القائلة بأنه إذا علم الجزئيات فليس ذلك إلَّا على نحو كلي، لا أنه متعلق بالجزئي من حيث هو جزئي»، أبكار الأفكار ١/ ٧٢ ب، «الإشارات والتنبيهات»٣/ ٧٠٩-٧٢٨، وموقف الكِنْدي في «الكندي وفلسفته لأبي ريدة: ٨٤-٨٧، وابن رشد في نظرية المعرفة عند ابن رشد للدكتور قاسم: ١٧٣، والشامل لإمام الحرمين: ١٦٦، ١٦٧، ونهاية الإقدام للشهرستاني: ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٥١، والأربعين للرازي: ١٢٦-١٤٢، ونشأة الفكر للنشار: ١٦٣-٢١١، ٣٣٦-٣٤٠، و«تاريخ الفلسفة» اليونانية ليوسف كرم: ٢٩٠، وطبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٦١-٢٧٣، مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٣، ٢/ ١٥٧، ١٥٨، ٢٩٠، الانتصار للخياط: ١٦،

وأخيرًا لا بد لنا من الإشارة إلى أمرين: أولهما يتعلق بتفسير ظاهرة الجهل مع القول بأنه ما ثم إلَّا عالم، وثانيهما يتعلق بقيمة حديث «خلقت الخَلْق فبي عرفوني»:

أمَّا الجهل، فقد كان لابن عربي فيه وجوه نظر متعددة، فهو أحيانًا حالة الوقفة عند مصادمة الأضداد على نقطة واحدة، فيمانعان، فصاحبه في ظلمة أبدًا، فليس بصاحب عمل»[١]، وهو أمر سلبي كالباطل والشر، فهو أمر معنوي يدل على انعدام العلم، كما أنَّه أمر وجودي إذا لوحظ اتصاف الإنسان به، فله صُورَة ذهنية، ومن ثم كان وأمثاله من الصور الوُجوديَّة[٢] وهو أخيرًا أسمى مقام يصل إليه الإنسان في المعرفة بالله تعالى، وتفسير ذلك أن عين العبد الثابتة، من حيث هي، لا تستحق شيئًا. فهي قابل محض يتصرف الحقّ فيه كيف يشاء بالإيجاد أو الإبقاء على تلك الحال وغير ذلك من الشئون الَّتي يَتجلَّى فيها، ليجعلها رموزًا له أو منصات أو لا يجعلها، والقابل المحض عبد محض وجهل محض. وإذا بلغ الإنسان إلى مستوى إدراك هذه الحقيقة عن وعي منه، أي بأن صار عبدًا محضًا يسند كل شيء إلى الحقّ ومن الأشياء المعرفة إلى الحقّ تبارك وتعالى، بلغ قمة العلم مع كون عينه قمة الجهل حينئذ إذ لا شيء لها. وهذا مفسر على ضوء قاعدة ابن عربي الَّتي شرحناها في الباب السابق، وهي: تجلّي الحقّ للعبد على قدر

١٩، مذهب الذرة عند المسلمين: ١٥.

(١) «التجليات»: ٥٣٥.

(٢) انظر: المزيد في تصحيح مختلف المقامات في الله تعالى بعد قليل.

عبوديته، فكلما زادت عبوديته زاد قربه، ومن ثم معرفته، فإذا بلغ الغاية، أي: القابلية المحضة، صار هو الكامل، كما صار محمد ﷺ الأكمل لأنه كان العبد المحض، فقد كان يذكر الله على كل أحيانه؛ لأنه يكون حينئذ متخلقًا بالأسماء على الوجه الجامع الكامل، ويصبح مظهرًا أو رمزًا للاسم الجامع «الله» أو «الرحمن» يقول ابن عربي «... فرحمن مقام الجمع، وهو مقام الجهل، أشرف ما يرتقى إليه في طريق الله: الجهل به تعالى! ومعرفة الجهل به، فإنها حقيقة العبودية. قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ ومما يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾، وقوله ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾[١]. وعلى هذا الضوء يمكن فهم أمثال قول ابن عربي: «ما عرفت ربك من كل طريق، وما عرفت أيضًا سواه»[٢]، وقوله: «العلم بالله عين الجهل به، وهذا علم العلماء بالله، وأما غيرهم فكلهم فرِح بما عنده»[٣].

وأما فيما يتعلق بالحديث المشار إليه، فقد أورده صاحب تنزيه الشريعة بلفظ: «كنت كنزًا لا يعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخَلْق وتعرفت عليهم، فبي عرفوني» ويحكم عليه بالوضع متابعًا ابن تيمية[٤]. وعلى الرغم من أن ابن عربي يورده بدون «بي» فإنه يعنيها، وهذا واضح مما سبق.

---

(١) السفر الثاني من «الفتوحات»: ١٦٧-١٦٨، وانظر: ط الحلبي ٣/ ١٨١-١٨٢، ٤/ ١٧٣-١٧٤، سورة الحديد: ٢٧، «الإسرا»ء: ٨٥، البقرة: ١٢١.

(٢) ««عنقاء مغرب»»: ٣٠-٣٢، «الفتوحات» ٤/ ٤٤، ٤٥، ٦٣، ١٢٨.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣١٠، وانظر: ٢/ ٥٩٩، «التجليات»: ٥٥١، «العبادلة»: ٧٣.

(٤) تنزيه الشريعة: ١٤٨. كتاب التوصيف: ج ٤٤.

ولا نرى في الفكرة أساسًا من بأس، ما دام ابن عربي يحافظ على الثنائية وعدم القول بالحلول والاتحاد على ضوء فهم غير مكيف لحديث صحيح وهو «كنت سمعه...». وقد وفينا هذا حقه في الفصل الخاص بالوُجود، ويكفينا الآن أن نورد قوله: «... قال: كنت كنزًا مخفيًّا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخَلْق وتعرفت إليهم، فعرفوني». وذلك أن العلم بالله ينقسم إلى: قديم ومحدث، فعلم الله نفسه وألوهيته بالعلم القديم، ونقص مراتب الوُجود العلمي المحدث، فخلق الخَلْق فتعرف إليهم، فعرفوه بقدر ما يعطيه استعدادهم فوجد العلم المحدث، فكملت مراتب العلم بالله في الوُجود؛ لا أن الله تعالى يكمل بعلم العباد[1]. وبهذا كله سوف نرى أنَّه يتفادى اتهام الوكيل وغيره، وخاصة فيما يتصل بالحديث الأخير، بالخلط بين الحقّ وغيره[2].

* * *

(١) عقلة المستوفز: ٤٧-٤٩، «الفتوحات» ٢/ ٣٢٦-٣٢٧.

(٢) «تنبيه الغبي»: ٤٠، وحديث «لا يزال... كنت له سمعًا...» متفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ «كنت سمعه» بخلاف الأولى في الحلية وهي من حديث أنس بسند ضعيف، «الإحياء» ١/ ٧١.

الفصل الثاني

الشُّهود

لقد تناولنا في الباب السابق، ونحن نتحدث عن التَّجَلِّي كأهم مفتاح للرمزية عند ابن عربي، كيف أصبحت الفكرة هي العباءة الَّتي خرجت من تحتها علوم ابن عربي؛ ولذلك نصحنا بتتبعها في كل كتاباته، لنعثر على سر آرائه المهمة الَّتي رمز إليها أو ألغزَ. وقد عرَّف ابن عربي التَّجَلِّي بأنه «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب» وعرَّف النور في مكان آخر فقال عنه بأنه «كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب»، كما يعرِّف الغيوب بأنها كل ما ستره الحقّ منه لا عنه؛ لأنه ليس في حق الحقّ غيب كما أشرنا في مواقف متعددة[1]. ولكننا لاحظنا أيضًا أنَّنا عند ابن عربي أمام معنًى أوسع، أمام نظرية شاملة تجعل من كل شيء رمزًا لمرموز واحد يَتجلَّى في كل شيء، وهو الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. ومن ثم وجدنا رموز: «اللب»، و«مادة النور الإلهي»، «والصدف» الَّذي يخفي اللؤلؤة، و«البرق الخلب»، وقبضة «الطور» المشتعلة، «والشمس الَّتي تفيض على القمر» و«الزجاج» الَّذي يحكم على النور بتلوينه «والمرآة» الَّتي تظهر فيها الصور كلها، و«السراج والظلال»، و«قاب قوسي الدَّائرة»، ولقطتها، أو مجتمع خطوطها حيث يُشاهد، ونون الوقاية وهي محيط الدَّائرة، أو صدفة اللؤلؤة أو القشر الَّذي يحمي اللب، وهي كلها تزول وتصبح «سرابًا» بتحقيق الرَّمز والإشارة، أي

---

(١) انظر: من بحثنا هذا: ص ٦٠ وما بعدها.

بالمكاشفة الَّتي سوف نرى ابن عربي يطلقها على تحقيق الرَّمز والإشارة.

وفي هذا الإطار الرَّمزِيّ عالج ابن عربي مشكلة شهود الحقّ ورؤيته، ولكنه لم ينس أن يعرض علينا الآراء المختلفة بأسلوب نقدي؛ ليخلص من ذلك إلى رأيه الَّذي تفرد به بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، وإن كان لم يعرض ذلك بطريقة منهجية، مما أجهدنا كثيرًا في تقرير رأيه، أضف إلى ذلك أنَّه على طريقته في الإلغاز والعمق في ذات الوقت، أيدها مع المؤيدين، وعارضها مع المعارضين، ثم قدم لنا رأيه عميقًا ومرموزًا إليه.

ولذلك نستطيع أن نقدم الحديث عن الفكرة عنده على نسق التقسيم الَّذي عرضنا به فكرة المعرفة: فنتحدث معه أولا عن نفيها مع المعتزلي الَّذي يمنع الرؤية، والفيلسوف الَّذي ينفيها عقلًا، إذ لا قدم له في الشرع والإيمان، ثم إثباتها مع «الأشعري» الَّذي يجوزها عقلًا ويثبتها شرعًا في مقتضى نظره[1] ثم نتبين معه حقيقة رأيه، وخاصة في وَحْدَة الشاهد والمشهود مع بيان المميزات الَّتي امتاز بها عن مثبتيها من الأشاعرة. وهي فكرة تكون مع سابقتها موطن الطرافة والعمق عنده، ثم نتبين بعد ذلك قضيتين مهمتين: أولاهما: بنى عليها رأيه المتناقض الظاهر في الجمع بين القول بالرؤية وعدمها، وهي فكرة الجمع بين التنزيه والتشبيه، والتي انتقل منها إلى فكرته العامة الَّتي تحكم مذهبه وتصوِّر قمة منهجه الغامض الرامز، وهي فكرة «الجمع بين الضدين» بالإضافة إلى مشكلة اتهامه

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٣١٩-٣٢٠، ٢/ ٤٨٥، ٣/ ٤٠١، ٤٦٤، الإعلام بإشارات أهل الإلهام: ١-٣، «الفصوص» ١/ ١٩٦، المسائل: ٦،٧.

بالتجسيم الَّذي اتهم به كنتيجة حتمية لتوسعه في باب التشبيه، الَّذي اعتبر في نظر البعض مرادفًا لفكرته عن التَّجَلِّي، ففكرة التَّجَلِّي تنحاز في جانب التشبيه عنده في نظرهم.

وثانيتهما: قضية الحلول والاتحاد، فقد كانا في نظر النقاد نتيجة لازمة للفناء في المشاهدة الَّذي يتحدث عنه الصوفية من أمثال ابن عربي[1].

وإليك تفصيل هذه النقاط:

(أ) نفي الرؤية مع المعتزلة والفلاسفة:

يقول سيف الدين الآمدي: «وقد أطبقت الأشاعرة وغيرهم من أهل الحقّ على جواز رؤية الباري عقلًا، ووقوعها شرعًا، وأجمعت الفلاسفة، وجماهير المعتزلة على انتفاء ذلك مطلقًا، ومن أهل الضلال من فصل وقال: إنَّه يرى نفسه وإنَّما يمتنع ذلك على غيره»[2]، وإن كان هذا الرَّأي يمكن مناقشته فيما يتعلق بالفلاسفة فهو المشهور عنهم على الرغم من قول ابن سينا أحيانًا بجواز الرؤية «بالبصر الأخروي»[3]، مع أن القول السابق متناسق مع مبالغتهم في تنزيه الباري، تلك المبالغة الَّتي اتبعوا فيها

(١) سوف نشير إلى مواضع التهم فيما يلي.

(٢) «غاية المرام» في علم الكلام: ١٥٩.

(٣) رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها: ٦٩، ٧٠ ضمن مجموع تسع رسائل، وانظر: «الإشارات» ٣/ ٤٣٥، ٤٤٠، «المغني» ٤/ ٣٣-٢٤٠، شرح الأصول الخمسة: ٢٣٢-٣٧٧ وعن الرأي الثالث «المغني» ٤/ ٩٠-٩٢، أصول الدين: ٩٧، ٩٨ الاقتصاد في الاعتقاد ٣٩، أبكار الأفكار ١/ ١٢٥أ.

الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة كما أشرنا من قبل، وكما سيتبين لنا بعد قليل.

وإلى جانب النفي تنحاز بعض نصوص ابن عربي:

فهو يفسر الوجوه في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾[1] بالذَّات والحقيقة؛ لأن الوجوه الَّتي في مقدم الإنسان لا توصف بالظنون[2]. ويرى في الهاء في قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[3]، الجلالة كرمز، تعبيرًا عن الغيب الَّذي لا يظهر ولو بالبصر والشُّهود، ويوافق عائشة رضي الله عنها في هذا النفي ويقول: «لو علم العقل أنَّه معقول، وعلم العلم أنَّه معلوم، وأبصر البصر أنَّه مبصر، لذل الكل تحت القهر، وغرق الكل في هذا البحر»[4]. وعلى هذا يدل أيضًا قوله ﷺ: «نور أنى أراه» فهو يفسره بسبُحات العزة المحرقة المسدلة دون الحقّ تبارك وتعالى. وعلى هذا الضوء لا تمكن الرؤية في الموت ولا في الحياة، لأنَّها تفني الرائي[5]. هذا بالإضافة إلى كثير من آرائه مثل: تعجبه من رؤية المحدث للقديم، وقوله بأن ما يشاهد

(١) سورة القيامة: آية: ٢٥.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣٣٩، ٢/ ٢٦٦، وانظر: الحقائق الخفية عن الشيعة: ٣٦، مقالات الإسلاميين ١/ ١٨٩، الزمخشري في التفسير ٢/ ٣٦٩، كشف الغطاء لابن الأهدل: ٢٨١.

(٣) سورة الأنعام، آية: ١٠٣.

(٤) الرسالة القدسية: ٥٧٠، «الجلالة»: ورقة ٢٦ أ ب، «الفتوحات» ٤/ ١٢٨-١٢٩، ٣٠١.

(٥) الشواهد: ورقة ٦٢ أ، «الجلال والجمال»: ورقة ١٠٥ أ، «الفتوحات» ٢/ ١٥٩.

بالعين مجمول[١] وأن صور التَّجَلِّي محدثة[٢]، وأن الأمر ما هو كما تدركه العين[٣] وأن الشأن فوق العقول والعيون[٤]، وتكبر الحقّ على الصُّورة[٥]، وأنه باطن عن إدراكنا حسًّا ومعنى[٦]، وأنه ما في الوُجود إلاَّ حجب وهي موضع الإدراكات المختلفة[٧]، وأن الأبصار لا تدركه؛ لأن إيجابية البصر له، ولهذا كله نراه يقول: «ولقد أصابت المعتزلة في نفي الرؤية»[٨].

(٢) إثبات الرؤية مع الأشاعرة:

ولكن مع ذلك نجد الكثير من النُّصُوص تنحاز إلى جانب الإثبات الأشعري وتناقش المعتزلة، وإن لم تكن تلك المناقشة المنهجية الَّتي نجدها في كتب علم الكلام، فقد شوق رسول الله ﷺ إلى الرؤية بقوله: «إن الله جميل يحب الجمال»، ولم يكن هذا التشويق عبثًا[٩]. وشجع الشارع على تخيل الحقّ فقال: «اعبد الله كأنك تراه»، وهنا يلاحظ أن ابن تيمية عدو ابن عربي اللدود يقول بظهور الحقّ في المنام[١٠]. ولا بد

(١) «الفتوحات» ٤/ ٧١-٧٢.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٩، ١٠٤، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٥٥.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٧١-٧٢.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ١٥٤.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٢٠٩-٢١٠. عن حديث «نور..» مسلم: إيمان: ٢٩١، ٢٩٢، نسائي: زكاة ٣، ابن ماجه: زهد ٣٢، ترمذي: سورة ٥٣.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ٣٠١.

(٧) «الفتوحات» ٢/ ١٥٩-١٦٠، ٢/ ٢١٤.

(٨) «الفتوحات» ٢/ ١٨٤.

(٩) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٤-٣٩٥، وعن العريف انظر: فكرة الحب عنده: ٧٩٥-٨٢٢.

(١٠)

للإيمان من نوع من الرؤية، يقول: «... الإيمان لا يتصور إلَّا بالرؤية في أي عالم كان، ولهذا قال النبي ﷺ لحارثة: «ما حقيقة إيمانك» قال: كأني انظر إلى عرش ربي بارزًا[١]... فأثبت الرؤية في عالم ما، وبها صحت حقيقة الإيمان، وأقر النبي بالمعرفة. وما عدا هذا فهو الإيمان المجازي، فلا فائدة للإيمان بالغيب إلَّا لحوقه بالمشاهدة، ولهذا لا يدخله الريب»[٢].

ولابن عربي تأمل خاص لقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[٣] فالصعق، وهو حال نفسية وجسمية مصاحبة، دليل على نوع من الرؤية. وهذا ظاهر من تفسيره لمصطلح الصعق بقوله: «إنَّه الفناء عند التَّجَلِّي» ومن قوله: «اطلب الرؤية ولا تجزع من الصعق، فإن الصعق لا يحصل إلَّا بعد الرؤية، فقد تدكدك الجبل كما صعق موسى»[٤]. وليست البنية بشرط، يقول: «وقوله: لن تراني لموسى عليه السلام حكم يرجع إلى حال ما، علمه من سؤال موسى عليه السلام، لا يسعنا التكلم فيه، وقد أحاله على الجبل، ودك الجبل فصعق موسى والإدراك لا يصعق وليس من شرطه بنية مخصوصة... والصعق وقع بالبنية الكثيفة. فلما أفاق سبح، ولا فائدة لتسبيحه عند القيام من ذلك الموطن إلَّا لمشاهدة ما، ثم أعطته المعرفة من اشتراط البنية...» أضف إلى ذلك إقراره بأنه أول المؤمنين، مع أن الإيمان

«الفتوحات» ٢/ ٢٢٩، الوصية الكبرى لابن تيمية: ٢٩٠، تقدم تخريج الحديث.

(١) تقدم تخريج الحديث في: ١/ ٣٦٨.

(٢) كتاب «الجلال والجمال»: ورقة ١١ أ - ١٢ب، «الفتوحات» ٤/ ٢٣٣.

(٣) الأعراف: ١٤٣.

(٤) «التجليات»: ٥٥٣، ٥٣٨، مصطلحات: ٧٦٩.

يستلزم نوعًا من الرؤية كما أشرنا. ومن الواضح أن هذا يختلف عن التعليق على ممكن كما تقول الأشاعرة[١].

كما تناول ابن عربي بعض الاعتراضات على الرؤية كما تعرضت الأشاعرة مثل قوله بعدم لزوم الجهة، فمن المقطوع به أن الحقّ يرانا ولا تلزمه الجهة... إلخ[٢].

وأما ما استدلت به الأشاعرة من أن مصحح الرؤية الوُجود فيخالفها فيه ابن عربي، ولكنه ينحو منحى الإثبات لا النفي كما فعلت المعتزلة، يقول: «... هو سبحانه عالم الغيب والشهادة، فأثبت الاثنين بالنسبة للعالم، وبالنسبة إلى الله عالم الشهادة لا غير[٣]، إذ يستحيل أن يكون عنه شيء غيبًا، خلافًا لمن يجعل العِلَّة في الرؤية الوُجود»[٤]. وهذا مبني عنده على قاعدة تجلّي المعدوم، وتعميم معنى الرؤية ليشمل العلم، يقول: «الرؤية علم، فكل معلوم مرئي، فالعَدَم مرئي، وهو وقوع الرؤية على لا شيء، فالعالم مرئي لله تعالى وهو معدوم، ومسموع له وهو معدوم»[٥].

ويقودنا هذا إلى بيان رأيه في: هل الرؤية إدراك علمي، أم هي إدراك

---

(١) «الجلال والجمال»: ورقة ١١أ - ١٢ب.

(٢) كتاب الأزل: ٥-٦.

(٣) انظر: فكرة الحاضر السرمدي في الفصل التالي، وعند حديثنا عن الأعيان الثابتة من باب الرَّمزِيَّة والعالم.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٦٨٨.

(٥) «العبادلة»: ٧٠-٧٢، «الفتوحات» ١/ ٥٣٨، كشف المعنى: ٩٧ أ، «الجلالة»: ٣٥أ.

متميز؟

وهنا نرى ابن عربي يكاد يتناقض تناقضا صارخًا، فهو يفرق بين العلم والرؤية، إذ يقول: «وأما من ذهب إلى أن رؤية الحقّ إنما هي عبارة عن مزيد وضوح في العلم النظري بالله لا غير، فهذه قولة من لا علم له بالله من طريق التَّجَلِّي»[١]. ولذلك يرمى المعتزلي بالتلاعب إذ يزعم أنَّه يدركه عقلًا ولا يدركه بصرًا، كما يرى أيضًا أن الاحتجاج بقوله «لا تدركه الأبصار» مع تجويز رؤيته بالبصائر تلاعب، فإن إدراك الأبصار والبصائر كلاهما محدث. فإما أن ينفوه جملة واحدة أو يجوزوه جملة واحدة، أو على الأقل يقفون حتى يأتيهم تعريف الحقّ فلا يشكون فيه، أو يشهدونه من نفوسهم[٢]، يقول: «لتعلم أن العلم بالأمر لا يتضمن شهوده، فدل أن نسبة رؤيتك للأشياء غير نسبة علمك بها، فالنسبة العلمية تتعلق بالشهادة والغيب، فكل مشهود معلوم ما شهد منه، وما كل معلوم مشهود، وما ورد في الشرع قط أن الله يشهد الغيوب، وإنَّما ورد يعلم الغيوب، ولهذا وصف نفسه بالرؤية فقال: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ١٤﴾[٣] ووصف نفسه بالبصر وبالعلم، ففرق بين النسب وميز بعضها عن بعض؛ ليعلم ما بينها»[٤]. أضف إلى ذلك كله: تفرقته بين العلم الضروري والكشف، وتفاوت درجات الرؤية في

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة العلق، آية: ١٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٣٨.

الكثيب حسب المعتقدات العلمية، والتعبير بـ(إلى) في الآية السَّالِفة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ يشير إلى كونها بالبصر، كما أن النَّظَر بـ(في) يكون بالعقل والفكر، وباللام للرحمة، وبغير أداة كما جاء في: «سترون ربكم» للتقابل والمكافحة. وقوله بأن «الرؤية علم كما أشرنا من قبل»[١].

وأما فيما يتعلق بالرؤية في الدنيا أو في الآخرة، فتتفاوت فيها النُّصُوص أيضًا، فتارة يقول: «وليس بين الدنيا والآخرة فرق في التَّجَلِّي»[٢] عن طريق الموت المجازي أو الرَّمزِيّ، وتارة ينكر مشاهدة الحقّ في الدنيا[٣].

(٣) حقيقة رأي ابن عربي:

وحل هذه المتناقضات في رأينا يكمن في آراء ابن عربي عن إمكان رؤية الذَّات، والتفرقة بين نوعين من الرؤية: العامة والخاصة، وفي تحليل صُورَة التَّجَلِّي والظهور الَّتي هي حجر الزاوية الرَّمزِيَّة، والتي يتقاسمها الحقّ والخَلْق.

(أ) رؤية الذَّات:

يفرق ابن عربي بين رؤية الذَّات من حيث هي وبين رؤيتها من حيث أمر ما، أو من حيث الصِّفات. ويرمز بـ «الشمس» أو «شمس الحقيقة» في «دار القدس»، والتَّجَلِّي في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وتجلي «النور

(١) «الجلال والجمال»: ١١أ – ١٢ب، وانظر: «الجلالة»: ورقة ٢٧أ – ٢٨أ، أيام الشأن: ٩، «الفتوحات» ١/ ١٦٠، ٣١٩، ٣٢٠، ٤/ ٢٨٠ عن سمة التَّجَلِّي الرامزة.

(٢) ««عنقاء مغرب»»: ٣٧، «شجرة الوجود»: ورقة ٢ أ ب، الأنوار: ٣-٤.

(٣) «الفصوص» ٢/ ١٤٧، وانظر: كشف الغطاء: ٦٧-٦٨، الوصية الكبرى: ٣١٩.

الأحمر»، و«البرق الخلب» لرؤية الذَّات[١] وفي مقابل ذلك نجد الذَّات في حضرة الجلال المطلق الَّتي لا يصح فيها معرفة ولا شهود، حضرة السبحات المحرقة الَّتي انفرد فيها الحقّ لنفسه بنفسه[٢].

وتتنوع تفسيرات ابن عربي لذلك، فعدم الرؤية يرجع إلى الإحاطة والتكييف؛ لأنه يؤذن بالسيطرة والعلو على المرئي، ولكنها ممكنة فيما عدا ذلك[٣]. وأهم تفسيراته في نظرنا يرجع إلى ما سبق أن لاحظناه في معالجة تناقضات المعرفة، وهو قوله بوجهين للذات، ظاهر وباطن، أمَّا الباطن فلا سبيل إليه على الإطلاق، وأما الظاهر فهو تلك اللوائح الثبوتية الَّتي تظهر عند الرؤية، أو ما يسميه بجمال الجلال لا الجلال المطلق، يقول: «فأمَّا الجلال المطلق، فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحقّ به...»[٤]، والثَّاني هو الَّذي يرمز إليه بالياقوت الأحمر، وليس من العجيب أن ابن عربي يرى فيه أيضًا وجهًا من وجوه التنزيه، فنور الياقوت الأحمر هو المسمى عنده بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ويرجع هذا في نظرنا إلى ما

---

(١) «مواقع النجوم»: ٣٥، ١٦٥-١٦٧، «الفتوحات» ١/ ٣٩٧، الشواهد: ٥٨أ - ٦١ب «الأسرار»: ٤-٥ ««عنقاء مغرب»»: ١٥، ٦٦-٦٧، «التجليات»: ٥٣١، الياء: ١١-١٢، الأزل: ٩-١٢، الباء: ٢٨ أوراد: ٢٦٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٩٣، ٦٠١، ٢/ ١٨٤، ٤/ ٢٤٥-٢٤٦، «الأسرار»: ٢٣-٢٤، ٥٠-٥٣، «شجرة الوجود»: ٥٢ أب، «مواقع النجوم»: ٢٦، ٤٣، ١٤٥-١٤٦، «كتاب الكتب»: ١٧، لطائف «الأسرار» ٦٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢١، الجلال: ورقة ٦ أ.

(٤) الجلال: ورقة ٦ أ.

سبق ذكره من اعتقاده تجلّي المعدوم، أو إلى مقام انعدام الصفة[١]، ولهذا يقول الشيخ بأن القلب يتصل بالحقِّ عند المشاهدة «اتصال تنزيه»[٢]. وإلى هذا أيضًا يرجع قوله أحيانًا بانعدام مشاهدة الألوهية من حيث دلالتها على الذَّات وإمكان مشاهدة الألوهية، واستحالة مشاهدة الذَّات أو معرفتها، وإلا فابن عربي متناقض أشد التناقض[٣]. وهذا ما يرمز إليه بالأسماء ذات اللون «الأكهب» الَّتي تأتي بعد «الهو» عطف بيان، أو بدلًا مستخلفًا، أو رمزًا، وبهذا يمكن تفسير قوله: إن المشاهدة في الفناء من حيث أمر ما، لا من حيث الذَّات[٤]. كما يمكن تفسير قوله بنفي الرؤية مع المعتزلة مع تبين فرق مهم، وهو أن المعتزلة نحت في دليلها منحى النفي مطلقًا لا من حيث الاعتبار؛ لفقدانها فكرة التَّجَلِّي في الرُّموز، يقول: (... باب العلم بالله، دون ما سواه، مغلق من حيث ذاته، وهو المطلوب بالتَّجَلِّي، فالخلق في عين الجهل بهذا الَّذي ذكرناه، إلَّا من رحم الله، ولقد أصابت المعتزلة في نفيها الرؤية، لا في دليلها على ذلك، فلو لم تذكر دلالتها لتخيلنا أنها عالمة بالأمر كما علمه أهل الله، لكنها كانت كما قال بعضهم لصاحبه حين قال له ما أعجبه وأخذ به، فلما ذكر له الإسناد بما أورده زال عنه ذلك

---

(١) «كتاب الكتب»: ٤٨، ««عنقاء مغرب»»: ٢٦-٣٣، «الفتوحات» ١/ ٦٠٢، «التجليات»: ٥٢٩، شجرة الكون: ١٩-٢٠، «الجلالة»: ورقة ٣٥أ.

(٢) «كتاب المسائل»: ١، ٧، لطائف «الأسرار»: ٩٠-٩١، كتاب الألف: ٤٩، «الجلالة» ورقة ٣٢ب - ٣٣ب.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «مواقع النجوم»: ٣٧-٣٩.

الفرح وقال له أفسدت حين أسندت»[١].

(ب) الرؤية العامة والخاصة، ووَحْدَة الشاهد والمشهود:

(١) يفرق ابن عربي بين نوعين من الرؤية: الرؤية العامة، والرؤية الخاصة. ويطلق على الأولى: التَّجَلِّي الخيالي أو البرزخي أو المثالي، ومن بعض الزوايا رؤية الاعتقاد والاستعداد، والرؤية الملازمة للمظهر، وإحسان كأنه إشارة إلى ما ذكرناه من قوله ﷺ معرفًا الإحسان لجبريل عليه السلام «أن تعبد الله كأنك تراه».

وأما الرؤية الثانية، فهي: الرؤية الخفية المنزهة عن المظهر، رؤية الكشف الذَّاتي المطلق، رؤية إحسان «هو هو» أو الإحسان الَّذي يرانا به، إشارة إلى قوله ﷺ في الحديث السالف «فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[٢]. وفي بعض الأحيان يطلق على الأوَّل المكاشفة والمشاهدة في مقابل الرؤية، وإن لم يلتزم استخدام ما اصطلح عليه، إذ يستعمل الواحد بمعنى الآخر.

وسوف نحاول الآن بيان هذين النوعين بإيجاز، مبينين كيف يثبت ابن عربي الرؤية وينفيها وكيف يقول بوَحْدَة الشاهد والمشهود بدون أن يعتدي على ثنائية الخالق والمخلوق.

أمَّا فيما يتعلق بالنوع الأوَّل، فإن العبد عندما ينتقل من الإسلام

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٨٤.

(٢) حديث الإحسان... متفق عليه، العراقي على «الإحياء» ٤/ ٣٢٦.

إلى الإيمان، ويضع قدمه على الطريق مسافرًا إلى الله ﷻ، والذي يشير اسم السفير فيه إلى التبشير بالرؤية، من السفور بمعنى الظهور، يكون متخيلًا للحقِّ نوعًا من التخيل، في قبلته أيا كانتت تلك القبلة. ويرمز الشيخ إلى هذا التَّجَلِّي بالشمس ويسميه التَّجَلِّي المثالي، لأنه يتم في العماء أو الخيال بالمعنى العميق العام الَّذي أعطاه له ابن عربي، والذي سوف نتناوله بالتفصيل عندما نتحدث عن اعتماد جانب التشبيه عنده على التَّجَلِّي في هذه الحضرة، وحين نتحدث عن الخيال والعالم بصورة عامة وكيف يظهر العالم فيه، ويكفينا الآن أن نذكر تحذير ابن عربي منه في قوله عن أهل الله: «... لا يزالون في خلواتهم في تخليص هذه القلوب عن علل تجلّيات الألوهية الخيالية...»[(١)].

وهذا النَّوع من التَّجَلِّي هو الَّذي يَتجلَّى فيه الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حسب نية الطالب له وعلمه واعتقاده، ويجعل ابن عربي منه رؤية الكثيب، ففيه طبقات مختلفة: الرسل، ثم الأنبياء، ثم ورثتهم من الأولياء، والمؤمنون المقلدون، وأصحاب النَّظَر العقلي[(٢)]، يقول:

«عجب فيه وفي رؤيته ما العبد فيه إلَّا ما نواه
بذل المجهود كي يبصره وأبى ذلك الحقّ في عماه»[(٣)].

(١) رسالة الخلوة: ورقة ١ ب – ٢ أ، «عنقاء مغرب»: ١٥، «كتاب «الجلالة» : ورقة ١١أ – ١٢ ب.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣١٩–٣٢٥، ٣، ٤٤٣، «الفصوص» ١/ ٢١٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٦٧، وانظر: ٢/ ٨٥.

وهي الرؤية الَّتي يمكن القول فيها معه بأنها تخالف رؤية الحق لنا، فإنه لا بد من أن نراه من حيث لا يرانا من أجل السبحات المحرقة؛ لأنَّها رؤية صُورَة التَّجَلِّي الَّتي تشير كرمز إلى الحقّ تعالى، ولذلك كانت هي الحجاب بعينه، بخلاف النَّوع الثاني أو الرؤية الحقيقية[1].

وهي أخيرًا الرؤية الَّتي يمكن الجمع فيها بين الكلام واللذة والتَّجَلِّي وفي هذا يحكي لنا ابن عربي مخالفته للشهاب ابن أخي النجيب السهروردي، ويتفق مع أبي العباس السياري حين قال: «ما التذ عاقل بمشاهدة قط؛ لأن مشاهدة الحقّ ثناء، وليس فيها لذة»[2].

أمَّا الرؤية الحقيقية فهي على العكس من ذلك، ليس فيها لذة، وتتم من غير طلب؛ لأن الطلب عن اعتقاد وفكرة مصدقة، وهذا نوع من التخيل المسبق، وليست كالرؤية السابقة صُورَة رامزة يظل الحقّ فيها منزهًا، مع انتمائها إلى الخيال بالمعنى الوُجودي أو العماء، بل هي رؤية لا يَتجلَّى الحقّ فيها بما يشبه الأشياء؛ لأنَّها رؤية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، بخلاف الأولى الَّتي ينتمي إليها الحديث الَّذي حكم عليه بالوضع «رأيت ربي في صُورَة شاب...»[3] وهي القمة في عملية الشُّهود، ففيها يرتفع التمييز،

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٣٩٤-٣٩٥، «مواقع النجوم»: ١٣٦،« الفناء في المشاهدة»: ٣ وما بعدها، «التجليات»: ٥٢٩.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٠٩-٦١٠، ٦٥٠، ٣٩٧، الفصوص ١/ ١٢٣، وقارن - بلاثيوس في ابن عربي: ٢٠٤ عن أصحاب شهوة التَّجَلِّي الغربيين.

(٣) اختلف في حسنه وصحته وضعفه، وقال البيهقي كل حقيقته تنزيه: ٣١ توحيد.

وينمحي الفرق ولغته، ففيها: «لا يؤثر عدل في فضل، ولا فضل في عدل، بل يرتفع الفضل والعدل، ويبقى الوُجود والشُّهود، وقبول القوابل بحسب استعدادها، روحًا وجسمًا، فلا ينسب إليه من حيث هو حكم أصلًا»، وتتم فيه مجالسة الغيب، الَّتي لا يكون فيها كلام، فإن المشاهدة للبهت والخرس بخلاف مشاهدة الخيال، إنها باختصار الفرق بين «هو هو» و«كأنه هو»[1].

وعلى الرغم من أن ابن عربي حدثنا عن درجات كثيرة من المشاهدة والرؤية، والتي تنوعت عنده بخصوبة غزيرة، وخاصة في كتابه «التَّجَلِّيات»، والتي تتيح له اعتبار العلم نوعًا من الشُّهود، ففي الحقيقة ما ثم إلَّا الوُجود والنشاطات الناتجة عنه، إلَّا أنَّنا سوف نركز الآن على خصائص الدرجة الأخيرة.

وهي تتميز بخاصيتين مهمتين عند الشيخ: أولاها أنَّه مشاهدة فناء والتي ينتهي فيها الرَّمز، ولذلك يخاف أهل الله من رفع الحجاب، يقول: «اعلم أيدك الله، أن الخوف مقام الإلهي، له الاسم الله؛ لأنه متناقض الحكم، فإنه يخاف من الحجاب، ويخاف من رفع الحجاب. أمَّا خوفه من الحجاب، فلما فيه من الجهل بما هو حجاب عنه، وأما خوفه من رفع الحجاب فلذهاب عينه عند رفعه، فتزول الفائدة والالتذاذ بالجمال المطلق. وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾، وقوله ﷺ من أن الحجب لو كشفت لأحرقت

(١) «الفتوحات» ١/ ٩٧، ٦٥٠، ٢/ ٥٤٣، ٣/ ١٥٤، القشيرية: ١٦٨.

سبحات الوجه ما أدركه بصره من خلقه[١]. ولكنه عند الشيخ نوع من الفناء الَّذي يرتبط بالبقاء، فتتجلى فيه الصفة المنعكسة رمزيًّا، يقول: «إن كنت ميتًا لا تدركه، وإن كنت حيًّا يغنيك سبحات وجهه، فعلى كل حال لا تراه... الحياة الَّتي تفنيها سبحات الوجه حياة الخَلْق، فلا تبقى حياة إلَّا الحياة الَّتي ينظر إليها حياة الحقّ»[٢]. وفي هذه الحالة يمكن أن يقال: إن العبد يرى حين يكون باقيًا ببقاء الله، ولا يرى حين ننظر إلى عينه الثابتة الَّتي تكتسب الإيجابية، أو الصِّفات من الظهور في مزلة الوُجود، وفي هذه الحالة أيضًا يمكن أن يقال: إن الحقّ هو الرائي.

وتلك هي الميزة الثانية؛ لأن العبد حينئذ يرى ببصر الحقّ، أو على الأصح الحقّ هو الَّذي يرى نفسه، وهذا التنوع الخاص من الرؤية يمكن الإشارة إليه ولا يمكن وصفه، لما في قضيته من تناقض ووهم الخلط بين الحقّ والخَلْق، يقول: «... من تجلّيات الفناء: إذا أفناك الحقّ عنك في الأشياء أشهدك إياه محركها ومسكنها، وإذا أفناك عنك وعن الأشياء أشهدك إياه عينا، فإن عقلت أنك راءٍ، فما أفناك عنك، فلا تغلط. وهذا هو فناء البقاء، ويكون عند حصول تعظيم في النفس»[٣].

وإسناد البصر إلى الحقّ حينئذ مما يصرح به ابن عربي، يقول مفرقًا

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٨٤، وانظر: ١/ ٦٠٩-٦١٠.

(٢) الشواهد: ورقة ٦٢ أ،«الفناء في المشاهدة»: ٩، «الفتوحات» ٢/ ٢٦٧، ٤/ ١٨٣.

(٣) «التجليات»: ٥٥٢ ابن ماجه ١/ ٤٤، شرح «الإحياء»: ٢/ ٧٢-٧٣، القشيرية ٤٧ سفينة الراغب ١/ ٢٩٢، ٣٠٠.

بين الكافر والمؤمن والعارف: «الكافر يقع في الظُّلْمة فيحجب، والمؤمن يقع في النور فيكشف، والعارف يشق حجاب الأنوار والظلم، فيرى الحقّ بالحقِّ، ويرى الأشياء بالحقِّ، والمؤمن يراها بنور الحقّ لا الحقّ»[١]، ولذلك يفسر ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ بأن دركه للأبصار دركه لنفسه، وهو قوله تعالى في الحديث القدسي «كنت سمعه...»، يقول: «من كان الحقّ بصره عند رؤيته ومشاهدته، فما رأى نفسه إلَّا برؤيته»[٢].

وعلى هذا الضوء يمكن تفسير قول ابن عربي في كثيرٍ من الأحيان: أنَّنا نراه به ويرانا بنا، بخلاف المشاهدة العامة مشاهدة القلب لا البصر، يقول: «... تشهده بالبصر من حيث يشهدك، فيكون بصره لا بصرك، وتشهده بالقلب من حيث لا يشهدك، فمشهد القلب يبقيك، ومشهد البصر يحرقك ويفنيك»[٣]. كذلك يمكن القول بأن الرؤية المسموح بها هي الرؤية العامة رؤيتنا إياه من حيث لا يرانا، أمَّا رؤيته به فهو لا رؤيتنا، ويمكن القول أيضًا ببقاء رداء العظمة، يقول: «... وصف نفسه إذا تجلى بأن يكون رداء الكبرياء على وجهه فلا يرتفع أبدًا، فإذا رأينا الحقّ، فقد رأيناه بأبصارنا من حيث لا يرانا، كما يرانا من حيث لا نراه، فإنه يرانا عبيدًا ونراه إلها، ونراه به ويرانا بنا، ومهما رآنا فلا نراه به... وهي الرؤية العامة. ورؤية الخواص أن يروه به ويراهم بهم، فهو الَّذي يحفظ عليهم وجودهم... فالحفظ

---

(١) «العبادلة»: ٨٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٠٢، ٤/ ٣٠١، «مواقع النجوم»: ١٢٩.

(٣) «التجليات»: ٥٢٩.

يطلب الرؤية، والرؤية لا تطلب الحفظ ولا بد»[١]. وهي رؤيته في «مجتمع الخطوط» و«قاب قوسين» و«حضرة الأنوار» وفي «الاستواء». وذلك لأنه في الحقيقة مرآة الوُجود الَّتي يظهرون فيها.

والآن لا بد لنا من طرح سؤالين مهمين: هل تنعدم الرؤية بالوُجود الواحد: فهو الشاهد والمشهود؟ وهل هناك خلط بين العبد والرب؟

أمَّا فيما يتعلق بالقضية الأولى: فهذا هو ما يراه عفيفي، ويؤيده في ذلك قول ابن عربي بأن الرؤية الحقيقية كَلَا رؤية. ومع ذلك فإننا لا نستطيع الموافقة الكُلِّيَّة، فهناك نوعان من الرؤية: رؤية في الرُّموز أو الصور في التنزيه، ورؤية الإحسان الثاني الَّتي تتم عن طريق الوُجود المكسب لإيجابية الصِّفات، وهذا واضح من البقاء بحياة الحقّ المعبر عنه في النص السالف، ولا يعني هذا سوى انعكاس الصفة غير المكيف فليس حلول صفة، وإنَّما مجرد استمداد لا كيف له، وسنوضح ذلك في موضع آخر، حين التحدث عن الصِّفات خلال الحديث عن التنزيه والتشبيه، ووَحْدَة الفاعل، والحلول والاتحاد، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي باختصار حين يقول: «... لا يشهده إلَّا رب ولا يجده إلَّا عبد»[٢].

وفي النهاية لا بد أن نشير إلى أن البصر الَّذي يتحدث عنه ابن عربي ليس البصر المعهود، وإنَّما هو شرع من البصر الخفي، أو «روح البصر»

---

(١) «التجليات»: ٥٣٣، «الفصوص» ٢/ ٢٧٦، رسالة الخلوة: ورقة ١ ب - ٢ أ، «الفتوحات» ٤/ ٢٤٧-٢٤٨، وانظر: ١/ ٦٨٤، ٢/ ٥٥٨، ٤/ ٢٢-٢٣، ٢٣٢، ٢٦٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٣٥-١٣٦.

كما عبر تلميذه عبد الكريم الجيلي فيما بعد، يقول ابن عربي: «فإذا باسطك الحقّ في المشاهدة لهذه الآية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فتقنع بأنه لا تدركه الأبصار، وإن لم تفعل هلكت» ويقول: «الرائي عين الفؤاد»[(١)]، وهو ما يعنيه حين يحدثنا عن تسريح البصر من عقاله، أي «البصر المطلق»[(٢)]. وعلى هذا الضوء يمكننا كذلك أن ننفي عن ابن عربي تهمة عفيفي له بالخلط بين الشاهد والمشهود، وأن نرى خلاف رأيه في أن الحقّ غير مشاهد في الدنيا عنده، أو القول باستحالته[(٣)]، فبالإضافة إلى ما سبق نرى أن قضية النقاش حول الرؤية بين الدنيا والآخرة لا قيمة لها ما دامت اللوازم الجسمية موجودة في الدنيا والآخرة عند ابن عربي والاتجاه السني والاعتزالي، وهذا ما سنعالجه بالتفصيل عند الحديث عن البعث ومصير الإنسان في الباب الأخير.

(٢) وتسهم أيضًا في حل مشاكل الرؤية، فكرة تحليل الصُّورة. فالظاهر أحكام الألوهية لا الذَّات، وهي نسبة، أو أحكام أعيان المُمكِنات الثابتة، وهي الأخرى نسبة، فلم يرى في الحقيقة إلَّا في منصة تجل، أو رمز، أو مظهر.

يقول:

(١) «شجرة الوجود»: ورقة ٥١ ب، «الجلال والجمال»: ورقة ١١ أ – ١٢ ب.

(٢) «الجلالة»: ورقة ٢٧ أ – ٢٨، «الفتوحات» ٢/ ٤٩٤-٤٩٩، ١/ ٣٩٦، ٣/ ٢٥٧، «الإنسان الكامل » للجيلي: ١٠.

(٣) «الفصوص» ٢/ ٧٧، ١٩٢.

«وما تجلى لشيء من خليقته إلَّا ويشهد أن الحقّ مشهود
من عين صورته لا من عين حقيقته فالأمر والشأن موجود ومفقود»[١].

ويقول:

«لو ترى حال الَّذي أشهده عينه حين تجلى في السراب
لرأيت الري يخرج من أرجائه خارجًا والساقي خلف الحجاب»[٢].

ويقول: «الهُوِيَّة هي روح صُورَة ما تجلى»، كما يقول مستخدمًا رمز المرآة: «إذا نظر البصر إلى الشيء الصقيل فيرى فيه الصُّورة، فإدراكه للصورة لا للجسم الصقيل؛ لأنه لو جهد أن يدرك ما يقابل الصُّورة الَّتي في الصقيل من الصقيل لا يقدر، والصقيل لا يتقيد، فإذا سئل ما رأى؟ فلا يقدر أن يقول: رأيت الصقيل، لأنه لا يتقيد له ولا يحكم عليه... فقد عزت هذه الأشياء عن إدراك البصر مع كونها مخلوقة، فافهم، ولكنه أدرك هذه الأشياء بغير تقييد... واعلم أن الله تعالى لا يحيط به بصر أو عقل»[٣].

وإذا جئنا إلى مميزات ابن عربي عن إثبات الأشاعرة نستطيع أن نقول: إنَّه يختلف عنهم في:

١- الجمع بين الرؤية وإثباتها كما سبقت الإشارة. ٢- دوام التَّجَلِّي.

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٤٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٨٣.

(٣) « الجلال »: ورقة ١٠ أ - ١١ أ، «الفتوحات» ٤/ ١٦٩-١٧٠، ١٢٥، ١٤٣.

٣- عدم تكراره لسعة الحقّ. ٤- وعمومه. ٥- والفرق الَّذي بين التجربة والنظر، يقول في سخرية بعد تقرير أن الفرق بين الصوفي والأشعري هو «ما بين علمت وعاينت»: «عند ثنائك عن نفسك يفنى كل أشعري على البسيطة ليس بصوفي»[١].

والآن علينا أن نتبين الفكرة في مستوى أعم، وهو مستوى التنزيه والتشبيه فهي لب الحديث عن الأسماء، ومعرفتها من أسرار رجال الرُّموز[٢].

٢- التنزيه والتشبيه:

كذلك نرى نصوص ابن عربي هنا تقدم لنا اتجاهين، كلا منها مفترق في بابه، وهما التنزيه والتشبيه، وإن كانت الحقيقة سوف تتبين لنا أخيرًا في الجمع بينهما، الأمر الَّذي يجعله متجنبا لكثير من الاتهامات الَّتي تعرضت لها الفرق المختلفة كالتجسيم، والإغراق في التنزيه، وغير ذلك.

أ) التنزيه:

وفي هذا الطرف الأوَّل من القضية نجد ابن عربي منزها إلى أقصى حدود التنزيه فالحقُّ سبحانه موصوف عنده بصفات الكمال الَّتي لا نهاية لها في مؤازاة اتصاف الإنسان بأضدادها، يقول:

«لـك الكمـال ولـي ضـد الكمال

---

(١) « رسالة الانتصار »: ١٥-١٨ أ.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٨٨، وانظر: تصويره الرَّمزِيّ لها: ٤٤١، ٤٤٢.

لـذا بينـي وبينك وعد مـا نوفيه»[١]

وهذا الوعد الَّذي لا يوفى هو عدم استطاعة العبد إحصاء الثناء على الحقّ، فله عواقب الثناء كلها، ولذلك لا يوفيه حقه إلَّا حمد الحمد أو محضه، حين يحمد نفسه بلسان القدم، يقول في رمزية النطق بـ «الحمد لله»: «عندما يصل النطق عند لام الخفض من الحمد لله، يأخذه الحقّ مقدسًا قبل أن يدنسه الكون، ويبقى «لاه» صفة محققة للعبد «لا هو»... فجهل نفسه فكيف يعرف ربه»[٢]. وهي فكرة يتفق فيها مع ابن برجان. كما يرى ابن عربي في الألف المقطوعة في الاسم «النور» رمزًا لتنزيهه عن صفات الحوادث، فالنور في اللغة يعني النفور؛ لأنه ينفر كل صفة للعبد، فالعبد والحق متمايزان بالحقائق، وهو رمزه للعبد بأنه جنب كله، فلا يمس المصحف، وليس له إلَّا العبودية المحضة، أي «كقابل محض»[٣]. فالحقيقة الأساسية عنده هي أن الحقّ متميز عن الخَلْق بكل وجه»، ويفسر رمزيًّا «إن تتقوا الله»[٤]، على هذا الضوء من معنى المجانبة[٥].

(١) «الفتوحات» ٣/ ١٨.

(٢) «مواقع النجوم»: ١٣-١٤، «كتاب العظمة»: ورقة ٥١ ب - ٥٢أ، « كشف المعنى »: ورقة ٩٢أ، «الفتوحات» ٤/ ٩٢-٩٦.

(٣) « كشف المعنى »:: ورقة ١٠٢أ، « كتاب الألف »:: ٤٩، «الفتوحات» ١/ ٣٦٦-٣٦٧، ٤/ ١٦٨.

(٤) الأنفال: ٢٩.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٤٤٤، ٣/ ١٦٦.

ولذلك يضع قاعدة عامة لتناول المتشابه، فيقول: «الأخبار والآيات كثيرة، منها صحيح وسقيم (في الأحاديث فقط) وما من جنس إلَّا وله وجه من وجوه التنزيه، وإن أردت أن يقرب ذلك عليك، فاعمد إلى اللفظة الَّتي توهم التشبيه وخذ فائدتها وروحها أو ما يكون عنها فاجعله في حق الحقّ، تفز بدرجة التنزيه حين حاز غيرك درك التشبيه»، وهو ما يرمز إليه بتطهير الثوب[١].

وعلى هذا النحو ينزه الحقّ تنزيهًا مطلقًا عن الحوادث، فإنه تعالى لا تحله الحوادث أو يحلها. وإذا أردنا شيئًا من التفصيل وجدناه ينزهه عن الزمان؛ لأن الحقّ لا يتقيد، وهذا أحد أدلته على أن الزمان غير وجودي، فإنه «لو كان الزمان أمرًا وجوديًّا في نفسه ما صَحَّ تنزيه الحقّ عن التقييد، إذ كان حكم الزمان يقيده»[٢] وينزهه عن الجهة، فنسبة الفوق إليه كنسبة التحت، لا يقيده شيء من ذلك، فتعالى أن تقيده ظرفية. «السوداء الخرساء»، ولهذا يرى التَّجَلِّي والعروج... إلخ كلها خطوط وهمية أو رمزية تؤدي إلى نقطة الدَّائرة، وهو معنى التسبيح بالأسرار[٣]. وينفي عنه الفرح والغضب ومثل هذه الأمور المعتادة، والتحول في الصور، فإنما هي صور تجل رامزة[٤]. وينفي عنه الاتصال والانفصال، وكونه داخل النفس

(١) «الفتوحات» ١/ ٩٨.

(٢) «إنشاء الدوائر»: ١٥-١٦، « شجرة الكون »: ٢، ٥، «الفتوحات» ١/ ٣٦-٣٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٦٤، ٤/ ٣٩-٤٠، « الجلال »: ورقة ٤ أ.

(٤) « الجلال »: ورقة ٤ أ.

أو العالم أو خارجهما، فذلك كله من صفات الحوادث[١]. كما ينفي عنه الإيثار وينسبه إلى السطح حين قال به بعض الصوفية[٢]. والهوية المشيرة إلى الغيب تنفي المماثلة، كما ينفي عنه التغيير في العلم، والمعية، فهو الغني عن العالمين بكل ألوان الغنى، بل إن الغنى الظاهر في العالم ليس إلَّا انعكاسًا رمزيًّا لصفته هو[٣]. أضف إلى ذلك ما أشرنا إليه منذ قليل من تكبر الحقّ على الصُّورة وحدوثها عنده، ورفضه دليل طرد الشاهد في الغائب لعدم المماثلة أو قبوله للتشبيه[٤].

كذلك يرفع المناسبة بين الحقّ والخَلْق ويرى الذَّات منزهة أو مطلقة عن الصِّفات، فهي من حيث هي لا تعرف إلَّا بالسلب كما أشرنا من قبل. ولذلك اتهم ابن عربي بنفي الصِّفات متابعة للجهمية، وبأنه لا يوصف إلَّا بالسلب متابعة للباطنية الذين يقولون بأنه ليس له صفة ثبوتية، ومن ثم كان متأثرًا بالاتجاه الأفلاطوني المحدث في قوله بتعالي المبدأ تعاليًا بقطع الصلة بينه وبين خلقه مما يجعل كثيرًا من النظريات مستحيلة: مثل نظرية الغيض والخَلْق، بالإضافة إلى التعطيل في الصِّفات، وإن كنا نلاحظ تناقض ابن الأهدل حين يتهمه بنفي الصِّفات وأنه يصفه بالجوهر... إلخ، يقول صاحب الأنوار اللطيفة: «... وكان الإعراب عنه بالله تعالى

(١) « شجرة الكون »: ٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٧٩.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٤-٥٣٨.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٤١.

وبالمبدع وبالهوية المتعالية غير واقعين عليه، هذان الاسمان والصفة، إذ الأسماء والصفات لا تقع إلَّا على مثلها كما قال أمير المؤمنين: «الأسماء والصفات على مثالها تدل، وفي شكلها تحل»، وهذه الأسماء والصفات محدثة، والمحدث لا يقع إلَّا على محدث مثله، كما قال سيدنا حميد الدين. ولما كانت حروف المعجم محدثة، لم تكن تدل إلَّا على محدث مثلها، وإذا كان القول كذلك كانت هذه الأسماء والصفات منفية عنه تعالى وتكبر، وكانت واقعة على إبداعه الَّذي هو العقل الأوَّل، والموجود الأوَّل والسابق، وهو سبحانه منزه متعال عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا[1]، ويقول ابن عربي: «لو جمع بين الواجب بذاته والممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على المُمْكِن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال، فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال»[2]، ويقول: «الصِّفات إنما تطلب الأكوان، فلو كان في الحقّ ما يطلب العالم لم يصح كونه غنيًا بما هو له طالب»[3].

ومع ذلك كله ينبغي أن نسجل ملاحظاته التالية عن التنزيه:

(١) يعود التنزيه في الحقيقة على المنزه لا على الحقّ تبارك وتعالى؛

(١)«الأنوار اللطيفة»:٧٩-٨٠، وانظر: «العقيدة والشريعة» :٣٦٠-٣٦١، «كشف الغطاء »: ١٨٣-١٨٤، ١٩٠، « نقض المنطق »: ١٢٢-١٣٥، تفسير سورة الإخلاص: ١١٢-١١٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١، ٢/ ١٣٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣١٩، ٣/ ٥٣٥ - ٥٣٦، ٤/ ١٢ - ١٣، «اليواقيت»للشعراني: ٦١-٦٢. وعن ابن يزيد في الفكرة: شطحات الصوفية ١/ ٧٠، ١١١.

لأنه منزه لنفسه لا بعمل خلقه، فهو تنزيه النفس عن الجهل الَّذي قام بنفس الجاهل الَّذي نسب إلى الحقّ ما لا يليق به ولا تقبله ذاته، ولذلك يجعله من قبيل العلم لا العمل بالحقِّ منزه الذَّات لنفسه ما تنزه بتنزيه عبده إياه، فتنزيه العلماء بالله إنما هو علم لا عمل، وإلا كان محالًا لتأثير هذا العمل من العبد، فهو في الحقيقة نسبة عَدَميَّة لا وجوديَّة، وعلى هذا الضوء سنراه يفسر شطح ابن يزيد بقوله «سبحانه»[١].

(٢) التنزيه كالتشبيه نصف معرفة بالحقِّ؛ لأنه عين التحديد والتقييد في صُورَة معينة، كما أنَّه اقتصار على شطر ما جاء به القرآن والسنة، ولذلك يرى الشيخ أن العقل وهو أداة التنزيه إذا لم يضم ما جاء الشارع لم يكن مقدرًا للحقِّ حق قدره، فإنه «لولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحقّ في الصور»[٢] وهذا أساس فلسفته الرَّمزِيَّة العامة.

(٣) التنزيه سوء أدب مع الشارع لرفضه وتجرئه على تأويل ما لم يدر صحته، وهو يخلق معتقده بهذا الأسلوب المتحكم، ولسنا ندري في الحقيقة لم يُصِر صاحب «نعمة الذريعة» أن في هذا اتباعا للمتشابه، على الرغم من النزاع حول التأويل[٣].

(٤) ما حدث من المؤولة، ويضرب الأشعرية مثلًا لذلك، هو الانتقال

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٤٥-٣٤٦، «التجليات»: ٥١٨، «العبادلة»: ٦٠.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٨، ١١٢-١١٣، «الفتوحات» ٤/ ١٣٢-١٣٣، أوراد: ٢٥٥.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٣٢-١٣٣، ٣١٩، وقارن «نعمة الذريعة»: ٥ أ، «تنبيه الغبي» للبقاعي ٤٦، ٤٩، « كشف الغطاء »: ١٨٥-١٨٦.

من التشبيه بالمحدث إلى التشبيه بالمحدث، وهذا ما يراه في تأويل الاستواء إلى الملك والحكم،

كما استوى بشر على العراق بغير سيف ولا دم مهراق

ولكننا مع ذلك ينبغي أن نلاحظ مع عفيفي أنَّه أوّل كما أول الأُصُبعَين[١]. وإن كنا ننظر إلى قضية التنزيه عنده على أنها مرحلة ووجهة نظر تنتمي إلى لسان الظاهر، أمَّا الجمع بينهما فهو الحقيقة.

ب) التشبيه:

وتلك صُورَة أخرى تضعه في كبار المشبهة، كما رأيناه من قبل في كبار المنزهة:

وفي البداية نجده يقسم صفات الحقّ، من بين تقسيمات متعددة ترجع لخصوبة فكرة الأسماء عنده، إلى قسمين متقابلين، هما: صفات الجلال، وصفات الإكرام[٢]. وإلى الأولى يرجع تنزيه الحقّ عن صفات مخلوقاته، وإلى الثانية وصفه بوصفها، كما يقسمها إلى صفات تشير إلى أمور وجوديَّة، وأسماء تدل على التنزيه[٣]، ويقسمها إلى أسماء للذات من حيث هي، ووصف يدل على معنى فيها عند المثبتين من الأشاعرة، أو على حكم عند النفاة من المعتزلة والفلاسفة[٤]، أضف إلى ذلك قوله بنزول

(١) مقال عفيفي في تراث الإنسانية، «الفتوحات» ٣/ ٥٣٤-٥٣٨، وانظر: ٤٣١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٩٣، ٣١٨، ٤/ ٢٥١-٢٥٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١١١.

(٤) الأزل: ١٦.

الحقّ إلى الخَلْق في صور تشبه صور المحدثات كالضحك والفرح... إلخ، بل إننا سنراه يعمم هذا، فيقول: «فللواحد الرحمن صُورَة في كل موطن»؛ لأن العالم كله صُورَة رامزة لصورة واحدة، يقول: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من صُورَة واحدة»، وذلك هو التفسير الرَّمزِيّ لقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[١]. وبهذا يفسر أيضًا الاسم الجليل الَّذي يعني المتضادين[٢].

وبفكرة التَّجَلِّي في الصور نجد أنفسنا في قلب فكرة التشبيه، يقول: «تداخل الخَلْق في الحقّ والحق في الخَلْق بالتَّجَلِّي والأسماء الإلهية والكونية، فالأمر حق بوجه خلق بوجه... ولولا ذلك ما اتصف الحقّ بأن العبد يغضبه ويسخطه، فيغضب الحقّ ويسخط ويرضيه فيرضى. وأما كون الحقّ يسخط العبد ويغضبه ويرضيه، فالعامة تعرف هذا، وهذا من علم التوالج والتداخل»[٣]. وهذا ما يرمز إليه بلام ألف «لا» المتعانقة من أسفل، ولذلك كان لكل حضرة وجهان: إلى الحقّ، وإلى العبد «فانتظم الأمر بين الله وخلقه واشتبه، فظهر في ذلك الحقّ بصفة الخَلْق، وظهر الخَلْق بصفة الحقّ، ووافق شن طبقة فضمه واعتنقه»[٤]. بل إننا سوف نرى بعد قليل كيف ينسب الأسماء والصفات كلها إلى الحقّ.

(١) « شرح الأسماء الحسنى »: ١٨٦أ ب، «الفصوص» ١/ ٨٩-٩٠، ٢/ ٧٧، «العبادلة»: ٧١-٧٢، سورة النساء: ١.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٥، «كتاب المسائل»: ٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٨١، وانظر: ٢/ ٣٥٦، ٤/ ٢٤.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٦١، وانظر: ٢/ ١٢٢، ٤/ ٢٢٦، ٢٩٨.

ولقد وصف الحقّ نفسه عند ابن عربي بكثير من المتشابه، كما أشار منذ قليل، بل إن الشارع قد زاد على ذلك الأمر بالتخيُّل، حين قال للعابد: «اعبد الله كأنك تراه[١]»، ولذلك كان إنكار المتشابه عنده كفر؛ لأن فيه نسبة الحقّ إلى الكذب فيما أخبر عن نفسه، كما كان التأويل غرورًا من العقل، وإنكارًا لدور الوهم المعرفي الَّذي أيدته الشرائع، بل إن ابن عربي يرى في مجرد الإثبات تشبيهًا، يقول: «... إنهم يريدون الوصف الثبوتي ولا يكون إلَّا بالتشبيه»[٢]. ويقول: «وللعبد صفات وأسماء تليق به، وقد داخله الحقّ في الاتصاف بها، مما تحيله العقول ولكن وردت به الشرائع، ووجد الإمام بها، فلا يقال كيف مع إطلاقها عليه قربة وإيمانًا، من لم يقل بها ونكرها فقد كفر ومرق من الإسلام، ومن تأولها كان على قدم الغرور»[٣].

ويغالي صاحب نعمة الذريعة حين ينسبه إلى اتباع المتشابه وينكر نسبة الكذب الَّتي أشار إليها ابن عربي، يقول: «... حملُ الكلام على المجاز أو الكناية عند نصب القرائن الحالية أو المقالية أو العقلية ليس بكذب ولا إساءة أدب»[٤]. وفيما يلي نتعرف على حقيقة رأي ابن عربي.

---

(١) حديث «الإحسان...» المتفق عليه العراقي على «الإحياء»: ٤/ ٣٢٦.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٥-٥٣٦.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣، وانظر: ١/ ٤٨٤، ٣/ ٨١-٨٣، وعن أنوار الأسماء انظر: ٢/ ٤٨٥.

(٤) «نعمة الذريعة»: ٥ أب، وانظر: عفيفي والقيصر في «الفصوص» ٢/ ٢٦١.

(ج) الجمع بين التنزيه والتشبيه:

يرى ابن عربي أن الموقف الصَّحيح أمام هذه القضية المعقدة، ما دام كل من التنزيه والتشبيه ترد عليه الانتقادات، هو الجمع بين التنزيه والتشبيه، فهو الموقف الَّذي جاءت به النُّصُوص، ولذلك كان الموقف الاتباعي الحقّ، وعلى هذا الضوء كان من العجب نسبة ثنائية صفات الجمال والجلال إلى فيلون الإسكندري اليهودي، ومحاولات نسبة فكرة الجمع بين التنزيه والتشبيه، كفكرة طريقة إلى الحلاج أو ابن مسرة أو غيرهما، وهي في جوهرها نفس محاولة الأشاعرة، وإن أسرف متأولو متأخريهم في التأويل، مع وجوب أن نأخذ في الاعتبار فروقًا مهمة: ما أشرنا إليه من قبل من تمايز دلالة التَّجَلِّي الَّتي تقول بنوع من الشعور بالحضور الإلهي، ودلالة العقل الَّتي تجعل دلالة الأشياء مجازية محضة لا صورًا للتجلي المنزه، وهي دلالة الرَّمز، وعدم التنبه إلى قضية الارتقاء فوق الوصف بالمتقابلات العقلية، وهو ما سنفصل القول فيه بعد قليل وعدم ملاحظة أن مجرد الإثبات تشبيه، فنحن لا نعرفه إلَّا بصفاتنا: إثباتًا ونفيًا، وهذا ما جمعته في نظر ابن عربي آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[1]، تلك الآية الَّتي كانت محل ضيق شديد من المعتزلي أحمد بن أبي داوود، فكان يكتب على الكعبة «ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم»، ولم ينتبه إلى أنَّه ما زال بعد في صلب القضية فالعزة والحكمة صفتان، ومثل ذلك ما اضطر إليه صاحب نعمة الذريعة حين يرى في الألف واللام كمثل الحقيقة

(١) سورة الشورى آية: ١١.

لا الجنس، مع تناسيه أن ابن عربي لم يقل باختلاط الصفة[١]، هذا بالإضافة إلى أنَّنا سنلاحظ مع ابن عربي وابن تيمية أن الإثبات ليس مدعاة للوقوع في التشبيه والتجسيم، يقول ابن عربي: «وما ظفر بالأمر على ما هو عليه إلَّا من جمع بينهما، فقال بالتنزيه من وجه عقلًا وشرعًا، وقال بالتشبيه من وجه شرعًا لا عقلًا»[٢].

والآن علينا أن نتتبع تفسيرات ابن عربي لهذا الجمع، والتي يمكن إرجاعها إلى ما يلي، مع التركيز المناسب؛ لأن قضية التنزيه والتشبيه هي قضية الفكر الإسلامي برمته:

(أ) الحقّ من حيث ذاته لا وصف له كما قدمنا، ولكنه من حيث تجلّيه في الألوهية، أو الاسم الله الجامع كالرحمن للصفات، موصوف بالصفات المعروفة ومجرد الإثبات تشبيه كما قلنا منذ قليل؛ لأنَّها في الواقع أوصاف نعقلها من نفوسنا، ثم نثبتها له، وتلك هي المناسبة الَّتي يحدثنا عنها والتي ينفيها من حيث الذَّات. ولعل هذا هو مقصود ابن عربي بقوله أنَّه ليس بأيدينا حدٌّ ذاتي للحقِّ، والذي بأيدينا حدود رسمية، ولذلك دخلنا فيها

---

(١) « الفرقان » لابن تيمية: ٥٩١، «نعمة الذريعة»: ورقة ٥ ب – ٦ أ، « كشف الغطاء » لابن الأهدل: ١٨٩-١٩٠، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٤١، «العقيدة والشريعة»: ٢٣٤-٢٣٦، « نقض المنطق »: ١٣٩، « رسالة الاعتبار »: ٣١٥، « الفلسفة الصوفية »: ٥٠١، ٥٠٦، ٥٠٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢، ١-١٣٣، وانظر: ١/ ١٩٣، ٢/ ٣-٥، ١١٥-١١٦، «الفصوص» ١/ ١٨١-١٨٢، ١٨٣.

معه بالادعاء كما سيأتي تفصيله وهي على أية حال توجد نوعًا من الصفة بالذَّات، فإن الوصف يريك الموصوف، والاسم يريك المسمى[١]، وإن كانت من حيث هي حكم من الأحكام، يقول: «وللألوهية أحكام وإن كانت حكمًا، وفي صور هذه الأحكام يقع التَّجَلِّي في الآخرة»[٢] ولهذا أيضًا كانت أوصاف التشبيه نسبة الرب «من حيث ظهورها في المظاهر» أو الرُّموز، فإن «الهُوِيَّة لنفسها لا تقتضي نسبة»، ولكن «ثبوت الأعيان طلبت النسب من هذه الهُوِيَّة»[٣]. وهي نسبة ضرورة من أجل الإيجاد، يقول،: «اعلم أيدنا الله وإياك، أن للحقِّ حكمين: الحكم الواحد ما له من حيث هويته، وليس إلَّا رفع المناسبة بينه وبين عباده، والحكم الآخر: هو الَّذي صحت به الربوبية الموجبة للمناسبة بينه وبين خلقه، وبها أثر في العالم الوُجود، وبها تأثر بما يحدث في العالم من الأحوال، فيتصف الحقّ عند ذلك بالرضا والسخط وغير ذلك»[٤]. وهي على أية حال قضية نظرية، فالارتباط قديم بين الذَّات والعالم، فهو نظر بحث فيه يرتفع عن النَّظَر في توحيد الحقّ من حيث الألوهية إلى توحيد ذاته من حيث هو لنفسه، لا من حيث المرتبة»[٥].

---

(١) «الإسرا»: ٧٥-٧٦.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٩٣-٩٤.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣٦-٣٧.

(٥) «الفتوحات»٢/ ٨٥-٨٦،وانظر:٢/ ٣٠١-٣٠٣،٣/ ٣٥٤عن موافقته لابن قيس في تسميته كل اسم بجميع الأسماء٣٦٤،٤/ ٨٨،١٩٦-١٩٨،٣١٨-٣١٩،«كتاب«الجلالة»»:٧،الوصاية:١-٤.

ومن الواضح ان ابن عربي يختلف في هذا مع الإسماعِيلِيَّة الذين يخصون بالصفات العقل الأوَّل، كما سبق توضيحه، فالألوهية هنا تجل خاص بالحقِّ وليس بمخلوق، وهذا ما أوقعهم في خطر تأليه العقل الأوَّل والإمام، كما يفترق عنهم في انقطاع الصفة المبالغ فيه كما رأينا، وإن كنا نرى رجلًا مثل كوربان ينخدع فيقول: إنهم يجمعون بين التنزيه والتشبيه، فالحقُّ عندهم لا يوصف بوصف ثبوتي[(١)].

(٢) وثاني المبادئ المهمة عن ابن عربي هو: إرجاعه إياها إلى التَّجَلِّي في العماء، أو الخيال بمعناه الخاص عنده، أي: كمادة معنوية تظهر فيها صور العالم مع بقائه في ذاته منزهًا، الأمر الَّذي أتاح له، من بين أمور كثيرة، تعميم فكرة التَّجَلِّي أساس الرَّمزِيَّة عنده، والتَّجَلِّي في الخيال له قيمته هنا، فالحقُّ يأبى أن تكون له صُورَة، ولكن الخيال له ميزته عند ابن عربي، وهي جعل المحال ممكنا، ولذلك كان من صفاته الأساسية الجمع بين الضدين كما سنرى في باب الرَّمزِيَّة والعالم، يقول عن العماء بأنه «برزخ بين الحقّ والخَلْق في هذا البحر اتصف المُمْكِن بعالم وقادر، وجميع الأسماء الإلهية الَّتي بأيدينا، واتصف الحقّ بالتعجب والتبشيش والضحك والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية»[(٢)]، ويقول: «ما قبل شيء

(١) «فضائح الباطنية»: ٣٨-٤٠، نقض المنطق: ١٢٨-١٣٢، تاريخ كوربان: ١٦١-١٦٤، ١٤٠-١٥٥، «الأنوار اللطيفة»: ٧٩-٨٢، ١٧٠-١٧١ عن رمزية الهمزة لأسماء المتعالي.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١.

من المحدثات صُورَة الحقّ سوى الخيال»[١]، ولذلك كان لله في مشاهدة عباده له نسبتان: نسبة تنزيه، والمعارف الَّتي تؤخذ منها «لا تنقال ولا تأخذها عبارة، ولا تصح فيها الإشارة»، ونسبة تنزل إلى الخيال بضرب من التشبيه، هو الَّذي يجعل الرَّمز ممكنًا، كما يجعل من المُمْكِن القول بأن الحقّ يحكم عليه بأحكام الصُّورة المتجلى فيها بدون الوقوع في الخلدية الشنعاء[٢]، أو بدون أن تكون فكرة التَّجَلِّي في جانب التشبيه كما يقول عفيفي.

(٣) ويقرب من هذه الفكرة: حقيقة الحقائق الَّتي هي في القديم قديمة وفي المحدث محدثة، فبسببها يكون الاتصاف المتبادل مع التفرقة[٣].

(٤) وفي هذا أيضًا ما يلقي الضوء على تفسير المتشابه باللفظ المشترك، كسبب من أسباب الاتصاف المتبادل، مع بقاء حقيقة الصفة واحدة في كلا الطرفين، وهنا نرى الاشتراك علني حسب اصطلاح ابن عربي في أسماء الصِّفات لا الصِّفات، أو الوصف لا الصفة، كما نراه ينفي المجاز في كلام العرب، ولذلك كانت كيفية الاتصاف مجهولة، يقول: «اعلم أن الله هو اللطيف الخبير العلي القدير الحكيم العليم الَّذي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ فنزه وشبه، فتخيل من لا علم له

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٩٠، ٤/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣-٥، وهو نص مهم، وانظر: ١/ ٤٨٣، ٣/ ٢٢٩، ٤٧٠-٤٧١، ٥٣٤-٥٣٨، ٤/ ١٠٨، ٢٠٥-٢٠٦، «الفصوص» ١/ ١١٩-١٢٠، ١٢٣.

(٣) «إنشاء الدوائر»: ١٦-٢٧، وانظر: من بحثنا هذا: ص٢٨٣-٢٨٧.

أنَّه شبه، لكن اللفظ المشترك هو الَّذي ضمِن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، مرجع الدرك»[١]، ويقول: «يتصف الرب بأوصاف المربوب لا بالصفات، فإنه وصف لا صفة» وإنَّما قلنا وصف لا صفة، فإن الصفة يعقل منها أمر زائد وعين زائدة على الموصوف، والوصف قد يكون عين الموصوف بنسبة خاصة ما لها عين موجودة؛ ولذلك كان الاشتراك عنده «في أسماء الصِّفات لا في مسمياتها»[٢]، وهنا نرى ابن عربي واقفا مع ابن تيمية، فإثبات الصِّفات كإثبات الذَّات، إثبات وجود لا إثبات كيفية على حد تعبير الأخير، ولكنه يختلف عنه بطبيعة الحال بفكرة التَّجَلِّي[٣].

(٥) ومن بين تلك الحقائق الَّتي تجلت عن طريق الكشف: إرجاع الاتصاف المتبادل إلى الخَلْق على الصُّورة، مفسرة بالأسماء لا الصُّورة الشكلية، كما سنرى في تحليل خلق الإنسان والعالم على الصُّورة[٤].

(٦) ومما يتصل بقضية الأسماء أيضًا إرجاعه المتشابه إلى وَحْدَة الفاعل بمعنى إرجاع الإيجابية في العالم إلى انعكاس الصِّفات، يقول تعليقًا على تخيل محادثة الحقّ إياه في بعض الوقائع الروحيَّة: «... مثل هذه الأمور إنما هي ألسنة المقامات والأحوال وأحكامها وأحكام الأسماء،

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤١٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢١٥، وانظر: ١/ ٢٥٣، ٢/ ٤٢٧، ٣/ ٦٢٩، ٤/ ٤١٦، ٤٤٧، ٣/ ٥٦، وانظر: الإنسان الكامل للجيلي: ١٦ وما بعدها، نقض المنطق ١-٧، ٥٧، ١١٨-١٦٥.

(٣) نقض المنطق: ١-٧، ٥٧، ١١٨-١٣٥.

(٤) انظر: الفصلين الخاصين بالخلق على الصُّورَة من بابي الرَّمزِيَّة والعالم والرمزية والإنسان ص ٤٢٥-٤٦٨، ٤٧٥-٥٠٥.

وهذا معنى قوله ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾﴾[1] ولا يحشر إليه إلَّا من ليس عنده من حيث هذا الاسم الخاص، وهو عنده من حيث حكم اسم آخر غير هذا الاسم، فمن عرف الحقّ هذه المعرفة لم يكبر عليه ما يسمعه عن الله من كل ما هو نعت المخلوق[2].

(٧) وأخيرًا نأتي إلى أهم فكرة لابن عربي، وهي إضافة الأسماء والصفات كلها إلى الحقّ، عن طريق فكرة الوُجود الواحد، ولكن مفهومه على ضوء فكرة التَّجَلِّي الرامزة الَّتي تتيح لنا إسناد كل الصِّفات والأسماء إلى الحقّ بدون الخلط بين صفات الحقّ والخَلْق.

وأساس الفكرة عند ابن عربي كون الأسباب المفتقر إليها كلها، وما ثم إلَّا مفتقر لشيء ما رموزا لصفة الغنى الإلهية، فعين العبد الثابتة لا تستحق شيئًا سوى عينها كما أشرنا، يقول: «لتعلم أن المُمكِنات مفتقرة بالذَّات، فلا يزال الفقر يصحبها دائمًا؛ لأن ذاتها دائمة.. فأسماء الأسباب من أسمائه تعالى، حتى لا نفتقر إلَّا إليه، لأنه العلم الصَّحيح، فلا فرق عند أهل الكشف بين الأسماء الَّتي يقال في العرف والشرع أنها أسماء الله وبين أسماء الأسباب، أنها أسماء الله، فإنه قال: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾»[3].
ولذلك يستخدم ابن عربي رمز المرآة فبظهور أحكام أعيان المُمكِنات في مرآة الوُجود أصبح من المُمْكِن إطلاق أسماء ما ظهر في المرآة على

---

(١) سورة مريم، آية: ٨٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٣٧، وانظر: ٢/ ١٢٨.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٢٠٧، ٤/ ٣١٨ - ٣١٩، سورة فاطر، آية: ١٥.

المرآة، يقول: «... إذا ظهر في عين من أعيان المُمكِنات لنفسه باسم من الأسماء الإلهية، أعطاه استعداد تلك العين اسما حادثًا تُسَمَّى به، فيقال: هذا عرش، وهذا عقل، وهذا قلم، وهذا لوح، وكرسي، وفلك وملك، ونار، وهواء، وماء، وأرض، ومعدن، ونبات، وحيوان، وإنسان، ما بين أجناس وأنواع، ثم سرت هذه الحقيقة في الأشخاص فيقال: زيد وعمر، وهذا الفرس، وهذا الحجر، وهذه الشجرة، هذا أعطاه استعداد أعيان المُمكِنات»[١]. ومن ثم يأخذ التنزيه معنى الإطلاق فيشمل المتشابه؛ لأنه ما ثم حينئذ من تسبحه وتنزهه عنه. وهذا معنى قوله: إن صفات المتشابه حق للحقِّ مستعارة للإنسان، وخاصة إذا راعينا قدم الصِّفات الإلهية، وهي من الأفكار الَّتي يرى ابن عربي أنَّه تفرد ببيانها، يقول: «والصفات الإلهية على قسمين: صفة إلهية تقتضي التنزيه كالكبير والعلي، وصفة إلهية تقتضي التشبيه كالمتكبر والمتعالي وما وصف الحقّ به نفسه مما يتصف به العبد، فمن جعل ذلك نزولًا من الحقّ إلينا جعل الأصل للعبد. ومن جعل ذلك للحقِّ صفة إلهية لا تعقل نسبتها إليه؛ لجهلنا به، كان العبد في اتصافه بما يوصف بصفة ربانية في حال عبوديته، فيكون جميع صفات العبد الَّتي يقول فيها لا تقتضي التنزيه هي صفات الحقّ تعالى لا غيرها، غير أنها لما تلبّس بها العبد انطلق عليها لسان استحقاق للعبد، والأمر على خلاف ذلك، وهذا هو الَّذي يقتضيه المحققون من أهل طريقنا، على أنَّه ما رأينا أحدا نص عليه ولا حققه، ولا أبداه مثلما فعلنا نحن، وهو قريب إلى

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٦-٢٢٧.

الأفهام إذا وقع الإنصاف، وذلك أن العبد ما استنبطه ولا وصف الحقّ به ابتداء من نفسه، وإنَّما الحقّ وصف بذلك نفسه، على ما بلغت رسله وما كشفه لأوليائه، ونحن ما كنا نعلم هذه الصِّفات إلَّا لنا لا له، بحكم الدليل العقلي، فلما جاءت الشرائع بذلك وقد كان هو ولم نكن نحن، علمنا أن هذه الصِّفات هي له بحكم الأصل، ثم سرى حكمها فينا منه، فهي له حقيقة، وهي لنا مستعارة، إذ كان ولا نحن، فالأمر فيها على ما مهدناه هين المأخذ، قريب التناول، فلا يهولنك ذلك، إذ كان الحقّ به متكلما وأنت السامع، فإن قيل لك في ذلك شيء فليكن جوابك للمعترض أن تقول له: أنا ما قلته، هو قال ذلك عن نفسه، فهو أعلم بما نسبه إلى نفسه، ونحن مؤمنون به على حد علمه فيه، وهذه أسلم العقائد. فمن كشف له الحقّ صُورَة تلك النِّسبَة كان على علم من الله تعالى به: ذوقًا وشربًا[1].

ولذلك كله نخطئ خطأ بالغًا إذا اعتقدنا أن ابن عربي يخلط بين صفات الحقّ والخَلْق، فله نصوص لا تكاد تحصى كثرة تفرق تفرقة حاسمة بين الحقّ والخَلْق، كما أنَّه يقدم لنا في النهاية سر حل التناقض، ولأهمية هذه القضية نذكر أقواله التالية: أن الحقّ عند ابن عربي له خصوص وصف هو الغنى الذاتي، وللعبد خصوص وصف هو الذلة والافتقار، وهما سبيل الوصول إلى الحقّ، يقول: مستخدمًا رمز الظل والسراج: «فالعبد مع الحقّ في حال عبوديته كالظل مع الشخص في مقابلة السراج، كلما قرب من السراج عظم الظل، ولا قرب من الله إلَّا بما هو لك وصف أخص لا له،

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٦٩١، ٤/ ٢٨٢، وانظر: «غاية المرام»: ١٥٧-١٧٥، ١٧٩-١٨٧.

وكلما بعد من السراج صغر الظل، فإنه ما يبعدك عن الحقّ إلَّا خروجك عن صفتك الَّتي تستحقها وطمعك في صفته»[١].

ويقول: «كل موجود لا بد أن يمتاز عن غيره بأحدية لا تكون لغيره، وتلك الأحدية هي الحقيقة، حقيقة نيته وهويته، فيعلم من ذلك أن ربه على خصوص وصف في هويته لا يمكن أن يكون لسواه»[٢].

ويقول عن الصمدانية: «وهو بالأصالة ليس لك، فقد أخبرك أنَّه لا يحصل، فإن فعلته عملت في غير معمل»[٣].

ويقول نافيًا تداخل الصِّفات مع فرض الشعور أحيانًا ببعض إيجابية الصِّفات المستمدة: «... لا يتمكن للعباد أن يكونوا أربابًا في أنفسهم، وإن ظهروا بنعوت سيدهم، وإنَّما كلامنا في نفس الأمر لا فيما يجدونه في أوقات، فما هو له تعالى فمعلوم من القسمة، وما هو للعبد فمعلوم، وما وقع فيه الاشتراك فما هو لله فهو لله في عين الاشتراك، وما هو للعبد فهو للعبد في عين الاشتراك، فهو في نفس الأمر معين، وإن وقع الاشتراك فليس إلَّا في الألفاظ الدالة على الاشتراك، وأما في نفس الأمر فلا اشتراك بوجه من الوجوه»[٤].

وفي نفس الإطار ينزه الحقّ عن صفاتنا مع وصفه بها؛ لأننا ما

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢١٤، ٢١٨، ٣/ ٣٦٤، ٤/ ٢-٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٦٠-٤٦١، وانظر: ٤٣٦.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٧٦، وانظر: ١/ ٦٥٢.

(٤) السابق.

علمناها إلَّا من نفوسنا، وهي محدثة، يقول: «يتميز عن خلقه بما هو عليه من صفات الجلال والكبرياء الَّذي لا نعقله إلَّا منا، فما نعلم إلَّا جلال الحادثات وكبرياءها لا غير، ولا تنسب إليه ما نحن عليه...»[١].

ولذلك ينقض قول الحكماء بالتشبه بالله، فكل منهما اتصف بما تقتضيه ذاته، يقول: «اعلم أن التحلي بالحاء المهملة في اصطلاح الطائفة التشبه بأحوال الصادقين في أقوالهم وأفعالهم، وهذا في الطريق عندنا مدخول ومن أسماء الله الصادق، وأن الصادقين من أحوالهم التحلي بالحاء المهملة، فلا بد من معرفة ما يتحلى به، فهل تحلوا بما هو لغيرهم، فتزينوا بما ليس لهم، فهم لابسو أثواب زور، أو تحلوا بما هو لهم فهم صادقون؟ والتحلي عندنا هو للتزين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع بحيث أن يعسر التمييز، وهم الذين إذا رأَوا ذكر الله. كعرش بلقيس لما قام لها شبهة بعد المسافة فقالت: «كأنه هو»[٢]، ولو شاهدت الاقتدار الإلهي لعلمت أنَّه هو كما كان هو من غير زيادة، وإذا حصل الإنسان في هذا المقام بهذا التحلي ولم يحجبه هذا التحلي في حال تزينه به، وأنه له حقيقة ما استعارة، بل ذلك ملكه وماله، ولا منعه عن شهود عبوديته لربه، وأنّ نسبة ما ظهر به مما هو نعت لخالقه ما كان تشبهًا، وإنَّما كان تزينًا، فذلك التحلي، ويقول الحكماء في هذه الحالة إنَّه التشبه بالإله جهد الطاقة. وهذا القول إذا حققته جهل من قائله؛ لأن التشبه في نفس الأمر لا يصح، فمن قامت به صفة فهو

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٣١٧.

(٢) سورة النمل، آية ٤٢، وفكرة التصفية من هذا البحث: ٢/ ٧٤-٨٩.

له، وهو مستعد لقيامها به، فباستعداد ذاته اقتضاها، فما تشبه أحد بأحد، بل الصفة في كل واحد كما هي في الآخر، وإنَّما حجب الناس التقدم والتأخر وكون الصُّورة واحدة، فلما رأوها في المتقدم ثم رأوها في المتأخر قالوا إن المتأخر تشبه بالمتقدم في هذه الصُّورة، وما علموا أن حقيقتها في المتأخر حقيقتها في المتقدم. ولو كان الأمر كما قالوه لزاحمت العبودية الربوبية ولبطلت الحقائق، فما تحلى العبد إلَّا بما هو له، ولا ظهر الحقّ إلَّا بما هو له، لا من صفات التنزيه ولا من صفات التشبيه كل ذلك له. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان ما وصف نفسه به من ذلك كذبًا، وتعالى الله، بل هو كما وصف نفسه من العزة والكبرياء والجبروت والعظمة ونفي المماثلة، كما وصف نفسه بالنسيان والمكر والخداع والكيد والفرح والمعية، وغير ذلك، فالكل صفة كمال لله تعالى، فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاته، وأنت موصوف بها كما تقتضيها ذاتك.

والعين واحدة والحكم مختلف والعبد يعبد والرحمن معبود»[١].

أضف إلى ذلك كله قوله بالتوقيف في الأسماء، وإدانة من وصف الحقّ بغير ما وصف به نفسه من جَوْهَر وغيره، وقوله بأن الحقّ «لا يتقيد بالأحوال»، وقدم الأسماء الحسنى وأزليتها، وكون الأسماء الإلهية هي الفاعلة[٢].

وسر قول ابن عربي بخصوص الوصف، وبإطلاق جميع الأسماء

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٨٣-٤٨٤، ٣/ ٨٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١١٩-١٢٠، ١٢١-١٢٣، ٤٥٣، ٣/ ١٦٦، ٣٧٢-٣٧٣.

عليه الَّذي بنى عليه اتهامه بموازاة قول الحُلُولِيَّة، أو أن الأسماء هي الموجودات تعينت في مادة، وهو التقييد المقابل للإطلاق الَّذي اتهم على ضوئه أيضًا بأنه يعني أنَّه عين كل شيء، ومن ثم كانت صُورَة التَّجَلِّي في جانب التشبيه، وأنه لا يرى إلَّا في مادة، وأن الأسماء هي المُمكِنات، يكمن في معرفة رأي ابن عربي في سبب إطلاق الأسماء كلها عليه، مع القول بثنائية الظاهر في مرآة الوُجود، وثنائية المتجلِّي والمتجلَّى له، لكي ينفي الخُلْف. أي أن الجمع بين التنزيه والتشبيه لا ينفي المخالفة كما توهم الدكتور عبد القادر محمود وغيره[١].

وعلى الرغم من أن ما قلناه سابقًا هو كاف في الرد، فإننا نزيد الأمر بيانًا.

يرمز ابن عربي بالمرآة للوجود الواحد، ويجعل أعيان المُمكِنات قائمة بنفسها مع أحكامها ظاهرة في هذه المرآة؛ ولهذا فإن للمكنات أسماءها الخاصة بها هي هذه الأحكام، ومن ثم يقول بأنها لها «بمنزلة الأسماء للحقِّ»[٢]. وبالظهور فقط تنسب الإيجابيات إلى تلك الأعيان، وهذه تفرقة واضحة لا تتعدى إلى الخلط بين هذه الأسماء والأسماء الحسنى التوقيفية القديمة، يقول على ضوء التفرقة بين عين العبد وعين الحقّ: «إنَّه لا يماثلنا ولا نماثله، فليس كمثله شيء منا، وليس كمثلنا شيء منه، فهو لنفسه

(١) تحذير العباد: ٢٣٠-٢٤٠، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٣٨، ٤٠، ٤١، تعليق عفيفي على «الفصوص» ٢/ ٥١-٥٣، ٥٥، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦١، الفلسفة الصوفية: ٥٠١-٥٠٣، ٥٠٦، ٥٠٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٦-٢٢٧، وانظر: نقض المنطق: ١٤٠.

بنفسه، ونحن لنا به (بالظهور في مرآة الوُجود) لأنا لا نستقل بوجودنا كما استقل له، إلَّا أنَّه خلق الخَلْق على الصُّورة ولذلك قبل التسمي بأسمائه... والاختلاف في التَّجَلِّيات الإلهية لحقائق المُمكِنات في عين الحقّ... فلا بد من عين هو مسمى العالم، ولا بد من عين هو مسمى الحقّ، ليس كمثل واحد شيء من الآخر»[١]. وفي صُورَة التَّجَلِّي لا بد من «هو» الغائب، وهذا ما سوف نفصله في الفصل التالي حين نحدد من هو الظاهر، ولكن يكفينا الآن أن نقول معه في حضرة «الظهور» المتعلقة بالاسم الظاهر: «والذي تعطينا هذه الحضرة، ظهور أحكام أسمائه الحسنى، وظهور أحكام أعياننا في وجود الحقّ، ولكنه من وراء ما ظهر»[٢].

وعلى أساس من هذا التأمل لصورة التَّجَلِّي الرامزة يحذر ابن عربي من التَّجَلِّي الخيالي الَّذي يوهم رفع الثنائية، كما يحذر من التشبيه والتجسيم الَّذي ينشأ عن ملاحظة «الأنت» في صُورَة التَّجَلِّي، مع عدم ملاحظة غياب «الهو» على الدَّوام، يقول عن أهل الله: «فلا يزالون في خلواتهم في تخليص هذه القلوب عن علل تجلّيات الألوهية الخيالية، وإماطة ما تأتي به من الكشوفات الوهميات، وهذا التَّجَلِّي الوهمي هو الَّذي أدى ببعض المخذولين المعدول بهم عن طريق الحقّ أن يقولوا بنفي الغير والسوى في توحيدهم، ثم جعلوا له لسانًا وكلمات، فتناقضت دعاويهم إذ كانوا لا يدرون، ولا يدرون أنهم لا يدرون، وهذه أعظم الجهالات. ومن هذا

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٨، ٢/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٩، وانظر: ٢٣٣-٢٣٥.

الموطن، بحكم هذا التَّجَلِّي الخيالي، زل من زل إلى أسفل الدركات، ومنه علا من علا إلى الدرجات»[١] ويقول عن الحَشْويَّة والمجسمة: «... يحتاج صاحب «الأنت» أن يكون من التنزيه بحيث أن لا يمسك صُورَة، ويكون قد ارتفع عن درجة الخيال، ثم عاين مراتب الغيب الكوني كلها وأن «الهو» ليس كمثله شيء حينئذ يسلم له تجلّي الأنت. فإن الحَشْويَّة والمجسمة وأهل التشبيه تجلّيهم في الأنت ولكن ليس هو ذلك الأنت المطلوب للمحققين، وهذا موضع المكر والاستدراج، نسأل الله الخلاص»[٢]. وفي نصوص أخرى كثيرة نراه ينقض الباطنية المحضة في مبالغتهم في تجريد التوحيد المعطل للشرائع وللظاهرة المحضة المؤدية بالتشبيه والتجسيم، في مقابل موقف الوسط الاتباعي وهو الجنح بين التشبيه والتنزيه[٣]. ويقسم المسافرين إلى الله إلى ثلاثة: مشبه مطرود، ومنزه معاتب من الله، وعارف معصوم لجمعه بين الأمرين[٤]، كما يصفهم بأنهم أهل جحود وإنكار لما يستحقه الحقّ ويحكم عليهم بالتكفير لوصولهم إلى هذا الدرك[٥].

ومع هذه الإدانة الدقيقة الحاسمة نجد ابن الأهدل يتهم ابن عربي قائلًا «واعلم أن ابن عربي وأتباعه من أشد الحَشْويَّة جسارة على التشبيه والتجسيم الصريح» مع أنَّه اتهمه في موضع آخر

(١) رسالة الخلوة: ورقة ١ ب - ٢ أ، «الفتوحات» ٤/ ٢١٨، ٢٣٣-٢٣٥.

(٢) كتاب الياء: ١٩، ملل الشهرستاني ١٤٤-١٥٣.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٩-٢٤١. «محاسن المجالس» لابن العريف: مقدمة.

(٤) «الإسفار»: ٦-٧.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٩٦، ٤/ ٢٠٩، المسائل: ٤-٦.

بالجمع بين التنزيه والتشبيه[١].

وأخيرًا نستطيع أن نلخص الفكرة الرَّمزِيَّة في القضية عند ابن عربي بقوله: «والله من حيث يعلم نفسه، ومن هويته وغناه، فهو على ما هو عليه، وإنَّما هذا الَّذي وردت به الأخبار وأعطاه الكشف إنما ذلك أحوال تظهر، ومقامات تشخص، ومعان تجسد، ليعلم الحقّ عباده معنى الاسم الظاهر»[٢].

٣- فكرة الجمع بين الضدين:

كان هناك دائمًا نظرتان إلى جمع ابن عربي بين الآراء المختلفة أولاهما: أنَّه مجرد ملفق، وفي أحسن الأحوال منسق وانتقائي. وأبرز من يمثل هذه النظرة قديمًا «ابن الأهدل» وحديثًا «النشار»، فهو في نظر الأوَّل مجرد ملفق بين سائر الفرق: الحَشْويَّة، والفلاسفة، والقرامطة الباطنية، والنصارى، وسائر المبتدعين. ويقول الثاني في نص كبير: «إنَّه ليس رجل دين مطلقًا، ولا رجل زهد ولا تصوف، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي مجمع موفق منسق»[٣].

(١) كشف الغطاء: ١٦٩، ١٨٩-١٩٠، ١٩١-١٩٥، «الحجب»: ورقة ١١ب - ١٢أ، «الجلالة»: ١١-١٢، نقض المنطق: ١٢٢-١٤٠، المواقف ٨: ٧، «تنبيه الغبي»: ١٩٤-١٩٥، العلم الشامخ ٤٩٥.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٠.

(٣) كشف الغطاء: ١٨٢، نقض المنطق: ٦٤-٦٨، شذرات الذهب: ١٩٠ وما بعد، نشأة الفكر الفلسفي: ١٧، ٤٨، ٥٢، ٦٣، ١٠٨، ١٠٩.

وثانيتهما: محاولة فاشلة لفهم الرجل، وخير من يمثلها الدكتور «عفيفي» فقد اكتشف هذا الرجل أَنَّه ينبغي فهم ابن عربي رمزيًّا، فهو مذهب مواطن وإلا وقعنا فيما لا يقصده. وعلى هذا الضوء رأى في فلسفته مذهبًا متكاملًا صبغ المصطلحات المستقاة بصبغته الخاصة، ولكنه مع ذلك يتهمه في دراساته وخاصة في تعليقه على الفصوص بكل الاتهامات الَّتي اتهمها ابن الأهدل له، كما رد في بعض الأحيان متناقضاته إلى تناقض وَحْدَة الوُجود مع الإسلام، كما يعترف أحيانًا بأن الرجل يبُذُّ «زراد شت» في التغلب على المتناقضات، وهنا نرى عفيفي لا يحاول أن يدمج بين نظرته التفسيرية ونظرته في الوَحْدَة الأصلية، وهذا مع ملاحظته اختلاف الوجوه والاعتبارات عنده[١].

وفي إطار هذه النظريات نجد كوربان الَّذي يرفض دعوى الانتقائية فيما يتعلق بالروحانية، ففي كل مكان يوجد تلاميذ للخضر، أي: أَنَّه ذو أصالة، ولكنه جر الفضل على نفسه بيده، إذ حاول جره إلى التشيع الإسماعيلي، كما بينا في أكثر من موضع[٢].

ولكن على الرغم من ذلك، وجد من تقبل الفكرة، غير ابن عربي، وحاول وضعها في موضعها الصَّحيح، من هؤلاء من سبق ابن عربي: كأبي سعيد الخراز، والتوحيدي، وابن سبعين على ضوء الأسماء الإلهية

---

(١) «الفصوص» ٢/ ١٨١-١٨٢، ١٩٢-١٩٣، ٢٣٦-٣٠٦،٣٠٥، ٣١٩-٣٢١، ٣٢٩-٣٣١، ومقالتيه: من أين استقضى محيي الدين ابن عربي فلسفته التَّصَوُّفية، ومقاله عن «الفتوحات» في تراث الإنسانية.

(٢) وانظر: الخيال الخلاق ٧٤.

المتقابلة، وعبد الواحد يحيى على ضوء ابن عربي والعرفان الرَّمزِيّ العالمي، بل وجد في التيار الفلسفي والعلمي الحديث من بنى نظريته الفلسفية والعلمية على ضوء «وَحْدَة المتضادات»، ويمثله في الفلسفة المثالية «هيجل» الَّذي حاول أن يفسر نشوء العالم عن الفكرة في مقابل المذهب المادي الحديث الَّذي حاول أن يطبقه في مجال الظواهر الطبيعية عن طريق «صراع الأضداد» كمقولة عامة تحكم نشوء الظواهر، محاولًا بذلك القضاء على قاعدة منطق أرسطو التقليدية(١).

وقد كان لابن عربي فضل السبق بالنظرة الشاملة وبيان مرجع الانعكاس الرَّمزِيّ، وإن انتفع ببعض ما سبقه من نظرات محدودة، وتفصيل ذلك:

وهذه القاعدة ترجع إلى نظريته الأساسية في الرَّمزِيَّة، أي: اعتبار كل شيء رامزًا إلى الحقائق الإلهية. فإننا إذا تجاوزنا الذَّات وجدنا الأوصاف الإلهية المتقابلة أصلًا لما في العالم من ألوان الخلاف والتضاد، وهو ما يسميه ابن عربي حضرة الجلال والجمال، يقول: «أنت الرب على الإطلاق، جمعت بين المتقابلات، فأنت الجميل الجليل»(٢)، ويقول: «... ومن أراد أن يقف على أصل هذا الشأن فلينظر إلى تضاد الأسماء الإلهية، فمن هناك ظهرت هذه الحقيقة في الجميع»(٣).

وهناك مبدأ آخر وهو الخيال بالمعنى الواسع عنده، والذي يمتاز بجمعه بين الضدين، وسنفصل ذلك في الباب التالي(٤).

---

(١) طبقات السلمي، دائرة المعارف ٢/ ٩٦٩ ط ١، «تاريخ الفلسفة» العربية: ٢٧٤-٢٨٨.

(٢) أوراد: ٢٦٧، وانظر: الحضرة الجامعة للمتقابلات في «الفتوحات» ٤/ ٢٥١-٢٥٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥٨٦.

(٤) انظر: الفكرة على وجه التفصيل في الفصل الخاص بالخيال في باب الرَّمزِيَّة والعالم وعن مسائل أبي سعيد ومسائل ذي النون «الفتوحات» ٢/ ٥١٢.

بيد أن المبدأ المهم عند ابن عربي هو نظريته في تلاشي المتناقضات في «نقطة الدَّائرة» الَّتي ترمز للوَحْدَة الأصلية أو ما يسمى بالمقام الإلهي، وهذا ما يعبر بدوره عن فكرة «الحاضر السرمدي» الَّذي توجد فيه الأشياء على هيئة تعادل، أي: قبل وجود لحظة أو حضرة الانقسام، أي: مقام الكلمة الواحدة الَّتي تنقسم فيما بعد، وهذا ما وجده ابن عربي في تأمله الرَّمزِيّ لـ «الكرسي»، إذا اعتبرنا القدمين فيه رمزا للمتقابلات، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بـ«علم التساوي بين الضدين فيما اجتمعا فيه» و«بمقام لا مقام» الَّذي أشرنا إليه من قبل. ويشرح ذلك تلميذه المحدَث عبد الواحد يحيى، فيقول: «إن التضايفية الَّتي هي أيضًا ثنائية، تنمحي عند درجة معينة أمام الوَحْدَة، بتعادل معنيي المتضايفين واتحادهما بنوع ما إلى أن ينتهي الاتحاد في اللا تمايز الأصلي»[١]. وهو عند ابن عربي المقام «الصادر من الوُجود المطلق» و«عين الوُجود والحقيقة» و«مقام الاعتدال» الَّذي تشير إليه آية النور الكريمة بـ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[٢]. وهو أيضًا «النيرفانا الهندية»، ويشرح ذلك أيضًا عبد الواحد يحيى، فيقول: «... النقطة الَّتي يجتمع فيها وتنحل كل المتضادات، فيها يقوم التَّركيب بين المعاني المتضادة الَّتي هي في الحقيقة ليست متضادات، إلَّا من وجهة النَّظَر الخارجية للمعرفة بطريقة ما، هذه النقطة تطابق في التَّصَوُّف الإسلامي ما يعرف

(١) الرموز الأساسية: ٦٠-٦٢، وانظر: «الفتوحات» ١/ ٢٦، ٢/ ٥٧، ٩٢-٩٣، ٣/ ٣٦٧، ٥٤٦-٥٤٩.

(٢) سورة النور آية ٣٥.

«بالمقام الإلهي» الَّذي يوحد بين المتضادات، فهو على حد تعبيرهم: المقام الإلهي هو مقام اجتماع الضدين»[١].

هذه بصفة عامة، أمَّا فيما يتعلق بتفصيل الفكرة، فهي تأخذ عنده أشكالًا متعددة، منها: ما سبق الإشارة إليه من أنَّه يعلم ولا يُعلم، ويرى ولا يُرى... إلخ، ومنها: أنَّه موصوف بالمتضادات الأسمائية مثل الأوَّل والآخر، وسائر المتقابلات المشبهة والمنزهة. وهنا لا بد من أن نلاحظ أن فكرة الجمع بين التشبيه والتنزيه كانت أساس الفكرة عند ابن عربي، لأنَّها ترجع إلى الطور الَّذي يتجاوز الوهم والعقل، ولذلك كانت الحيرة من أجل الجمع بين التنزيه والتشبيه، وهي تنقسم إلى قسمين: حيرة العقل، وحيرة التَّجَلِّي، وإن كانت حيرة التَّجَلِّي هي حيرة الهدى والإعجاب والتقديس، لخلوها عن شك واضطراب العقل الَّذي لا يشعر بدلالة التَّجَلِّي الَّتي وضعناها فيما سبق في مقابل الدلالة العقلية البحتة، يقول تعبيرًا عن الفكرة السَّالِفة عن تجلّي الأسماء في الفاعل والقابل: «تحلي العبد بأوصاف العبودة هو من تخلقه بالأخلاق الإلهية. ولكن أكثر الناس لا يعقلون، فلو عرفوا معنى ما ورد في القرآن والسنة من وصف الحقّ نفسه بما لا يقبله العقل إلَّا بالتأويل الأنزه، ما نفروا إذا سمعوه من أمثالنا، فإن العبودة، (أعني: معقولها لا عين العبد) إن كان أمرًا وجوديًّا فهو عينه، فإن الوُجود له، وإنَّما الحقّ، لما كانت

---

(١) الرموز الأساسية: ٨٨- ٩٣، ٤٤١- ٤٤٣، رمزية الصليب: ٨٢ وانظر: « مشاهد الأسرار»: ورقة ٢٥٩، «الإسرا»: ٦٤-٦٥، «مواقع النجوم»: ١٦، ١٥٧، «الفتوحات» ١/ ٤٢٤.

أعيان المُمكِنات مظاهره، عظم على العقول أن تنسب إلى الله ما نسبه إلى نفسه، فلما ظهر المقام الَّذي وراء طور العقل بالنبوة، وعملت الطائفة عليه بالإيمان؛ أعطاهم الكشفُ ما أحالَه العقل من حيث فكره، وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التَّصَوُّف»[١]. ومن ثم لم يكن بإمكان الكشف أن يرفع الخلاف[٢].

وهذا الارتفاع فوق مستوى العقل وهو ما يقول به ابن عربي حين يؤيد أبا سعيد الخراز، ويخالف المتكلِّمين والمناطقة الذين يرون الجمع بين الضدين من وجوه مختلفة، ولكن يراه ابن عربي في حق الحقّ من نسبة واحدة، واجدًا الرَّمز لذلك في نفس العارف: «... العارف لا يعرف إلَّا بجمعه بين الضدين (في ثبوت عينه وفنائه في المشاهدة)، فإنه حق كله، كما قال أبو سعيد الخراز، وقد قيل له: بما عرفت الله؟ فقال بجمعه بين الضدين؛ لأنه شاهد جمعهما في نفسه، وقد علم أنَّه على صورته، وسمعه يقول: «هو الأوَّل والآخر، والظاهر والباطن»[٣]. وبهذه الآية احتج في ذلك. ثم نظر إلى العالم فرآه إنسانًا كبيرًا في الجرم، ورآه جمع بين الضدين، فإنه رأى فيه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ورأى فيه الأضداد. وهو أيضًا على صُورَة العالم كما هو على صُورَة الحقّ. فانظر ما أعجب هذه اللفظة من أبي سعيد. ولهذا المقام يشير ذو النون المصري في مسائله

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٢٨، ٣/ ٣٦٤-٣٦٥، «الفصوص» ١/ ١٨١-١٨٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٤٤-٦٤٨.

(٣) الحديد: ٣.

من إيراد الكبير على الصغير، وإدخال الواسع في الضيق، من غير أن يوسع الضيق أو يضيق الواسع. وقد ذكرنا هذه المسألة في خرفة الخيال...»[١].

ولكن الغريب أن نجده بعد ذلك يعدد الاعتبارات والأوجه كما عددها في اختلاف نسبة الرضا والغضب، وأن الحقّ معلوم من وجه مجهول من وجه... إلخ[٢].

والواقع أنَّنا يمكن أن نفسر ابن عربي هنا على ضوء العقل من حيث فكره، يقول: «لا يتصف أبدًا بنسبتين مختلفتين كما يقرر العقل من حيث هو ذو فكر كما أن ابن عربي ينظر هنا في الواقع من زاوية سعة الحقيقة ووجوب المحافظة على وحدتها، وأنها أكبر من الإدراكات كلها ومن المدركين. ولهذا نستطيع القول بأن ابن عربي يلقي إلينا بمراحل يستخدم فيها العقل، ومراحل ينبغي أن يتخلى عن فكره فيها ويقبل، فإن فيه استعدادًا لقبول ما ينقض أساسياته، وهذا الموقف العملي التجريبي هو ما يميز الصوفي والتَّصَوُّف عن الهوس العقلي[٣].

وبهذا نستطيع الجمع بين نصوص ابن عربي التالية، يقول: «وأما الكشف فلا ينكر شيئًا، بل يقرر كل شيء في رتبته، فمن كان وقته الكشف أنكر عليه ولم يُنكِر هو على أحد ومن كان وقته العقل أَنكر وأُنكر عليه،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥١٢، وانظر: ١/ ٤٦٢-٤٦٣، ٢/ ٤١، ٧٤، ٥٩، ٤/ ٢٥١-٢٥٢، ٢٨١-٢٨٢، وانظر: في شهود الوحدة في الكثرة ٢/ ٦٠٥.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٠٢، ١٧٢.

(٣) انظر: بعد قليل تصويب مختلف المقالات، ٥٠٥-٥١٧.

ومن كان وقته الشرع أنكر وأنكر عليه، فاعلم ذلك»[١]؛ ويقول بعد تقريره الأخذ بالعقل والشرع: «فنكون مأمورين في العلم به سبحانه شرعًا وعقلًا، وهو الصَّحيح. فإن الشرع لا يثبت إلَّا بالعقل، ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحقّ بما شاء مما تحيله العقول وما لا تحيله»[٢]، ويقول: «وأما المقالات الشرعية المنزلة من الله، فالإيمان بها واجب، وما جاءت لتخالف العقل، فإنها قد جاءت بموافقة العقل في «ليس كمثله شيء» وقد جاءت بما لا يقبله دليل العقل من حيث نظره، فزاد علمًا لم يكن ليستقل به قبله بإيمانه إن كان عن خبر، أو بذوقه إن كان عن شهود، وسلمنا له ما وصف به نفسه من كل ما لا يستقل به العقل من حيث انفراده بذلك في نظره، لكوننا لا نحيط علمًا بذاته»[٣]، ويقول مستخدمًا رمزية الجنابة: «وينبغي للعبد ألَّا تظهر عليه إلَّا العبادة المحضة، فإنه جنب كله، فلا يمس المصحف. فإن تخلق فحينئذ تكون يد الحقّ تمس المصحف، فإنه قال عن نفسه في العبد إذا أحبه: أنَّه يده الَّتي يبطش بها، فانظر هذا القرب المفرط وهذا الاتحاد، أين هو من بعد الحقائق؟! والله ما عرف الله إلَّا الله»[٤] ويقول: «... لا جامع في العالم بين الضدين إلَّا أهل الله خاصة؛ لأن الَّذي تحققوا به هو الجامع بين الضدين، وبه عرف العارفون، فهو الأوَّل والآخر والظاهر والباطن، من عين واحدة ونسبة واحدة لا من نسبتين مختلفتين،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٠٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٦٣.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٣٢٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٣٦٦-٣٦٧، ٤/ ٢٠٤.

ففارقوا المعقول، ولم يقيدهم العقل، بل هم الإلهيون المحققون، حققهم الحقّ بما أشهدهم، فهم وما هم: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ فأثبت ونفى»[1]، ويقول في التعالي على المتضادات: «ومن له الإشراف من أمثالنا على المقامات والمراتب ميز وعرف كل شخص من أين تكلم...»[2].

ومن الواضح أن النص الأخير يحتم علينا علاج انعكاس القضية في تصحيح مختلف المقالات.

٤- تصحيح مختلف المقالات:

هنا نأتي إلى موطن مهم من مواطن الرَّمز عند ابن عربي، وكان سببًا في اتهامات خطيرة ممن تعرض له من مستشرقين وإسلاميين، لو صحت لخلعت عنه ربقة الإسلام.

فقد اتهمه ابن الخياط عدوه الشهير، بالقول بوَحْدَة الأديان والتسوية بينهما في الخطاب الَّذي بعثه إلى علماء البقاع الإسلامية المختلفة[3]. والبقاعي يشرك معه ابن الفارض في تهمة تصويب كل كفر، وأن الباطل

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٦، وانظر: ٢/ ٦٤٤-٦٤٦، وعن قيام المواطن للحقِّ مقام المزاج للشخص، وعدم قلب الأعيان: «الفتوحات» ١/ ١٥٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٤/ ٢٥٧، وانظر: «الإشارات»الإلهية للتوحيد ق: ٧٤، وكون الفكر ينظر في الموجودات من حيث هي دلالات من حيث ما تعطي حقائقها وأعيانها: «الفتوحات» ٢/ ٢٢٩ وانظر: الشعراني في «اليواقيت»١/ ١٤٩ عن عدم تكليف الخلق شهود الجمع بين الضدين.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٤١.

(٣) كشف الغطاء: ٢٠٢.

من بعض الصور الَّتي ظهر بها الحقّ، وأنه يعبد في كل شيء؛ لأنه عين كل شيء، وأن كل العقائد مرضي عنها، وكل الطُّرُق مستقيمة، ويتابعه صاحب نعمة الذريعة وخاصة فيما قاله في قوم نوح[١]. وكذلك ابن الأهدل يتهمه بوَحْدَة الأديان عامة، وأنه لا يسم أحدًا بالكفر الحقيقي؛ لأن الكفر عنده معدوم، ويضع لها أصلين عنده: القول بالوُجود الواحد، والتسوية بين الأمر والإرادة، كما يتهمه بخداع الباطنية في الفكرة، وبالسفسطة لتصويب جميع المقالات[٢]. ثم نجد الجعبري الَّذي يصرح بأن الصراط الواحد الَّذي قيل في قوم هود كفر[٣]. أمَّا ابن تيمية عدوه اللدود، فيتهمه مع ابن سبعين والتلمساني وغيرهما بجميع التهم السابقة، ويمضي في الشوط إلى نهايته، فيقول بأنهم أجازوا عبادة الأصنام، وجحود الرب، وإبطال الدين[٤]. وتابعهم كثير من المتقدمين في فتاواهم الَّتي جمعها ابن الأهدل والبقاعي وصاحب العلم الشامخ والسخاوي وغيرهم، نذكر منهم: ابن جماعة، وشمس الدين الجذري الشافعي، والقاضي زين الدين الكتاني، والشيخ نور الدين البكري، والزواوي المالكي، وابن النقاش المصري

---

(١) «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٩، ٣٢-٣٤، ٧٤-٧٥، ٨٦-٨٨، ٩٢-٩٣، ١٠٩، ١٢٦، ١٢٧، تحذير العباد: ٢٤٠-٢٤٢، ٢٤٤-٢٤٥، «نعمة الذريعة»: ورقة ٦ أ - ٧ أ، وانظر: الإنسان الكامل للجيلي: ٧٦-٧٧.

(٢) كشف الغطاء ١٨٥، ١٨٩، ١٩٩-٢٠٠، ٢٢٣-٢٢٨.

(٣) «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٥٤-١٥٥، وانظر: فتواه في العلم الشامخ.

(٤) الفرقان: ١٣٩، ١٤٣، ١٤٦-١٤٧ منهاج السنة ٣/ ٩٧-١٠٢، مدارج السالكين لابن القيم ٣/ ٢١٤.

الشافعي[١]. ثم نجد نيكلسون وجولد تسيهر متهمين له بإلغاء الحدود المشتركة بين الأديان[٢]. وأخيرًا نجد من يتابعهم من المحدثين المسلمين من أمثال النشار الَّذي يتهمه بالقول بوَحْدَة المعبود ووَحْدَة الأديان، وهو ما يخالف الإسلام وكل دين[٣]، وعفيفي الَّذي يتابع جولد تسيهر في القول بأنه يقتفي أثر إخوان الصفا في دعوى الدين المطلق[٤]، أمَّا الشَّعْراني فإنه يحاول الدفاع عن شيخه المتقدم حين يرى أنَّه يصوب جميع المقالات الإسلامية فحسب[٥].

ومع ذلك فمن اليسير علينا أن ندرك خطأ هذه الاتهامات، حين نفهم خطأ النظرة للمعبودات كرموز، وفيما يلي نجمل أسس فكرة ابن عربي:

(أ) الاستقامة العِرفانِيَّة:

وتتلخص الفكرة في القول بأن كل الطُّرُق مستقيمة، وإن اعوجت فاعوجاج كل شيء في الوُجود هو استقامته الخاصة به؛ لأنه به يؤدي وظيفة معينة. ويرتقي ابن عربي من هذه الملاحظة إلى كشفه أن الاستقامة

(١) كشف الغطاء: ٢٠٢-٢١١، العلم الشامخ: ٤٩١-٤٩٨، «تنبيه الغبي»: ١٥١-١٨١. وانظر: المقدمة: ٥٤-٥٩.

(٢) «العقيدة والشريعة»: ١٦٩-١٧٢، مذاهب التفسير: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٨-٢١٩، رسائل إخوان الصفا ٤/ ١٠٢.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي ٣/ مقدمة.

(٤) «الفصوص» ١/ ١٩٥، ٢/ ٩٣، ٢٨٥-٢٨٩ ومواضع أخرى كثيرة.

(٥) انظر: مقدمة «اليواقيت والجواهر»، وانظر: فكرة الحب الإلهي وعمومه من هذا التَّجَلِّي: ٧٩٥-٨٢٢.

بالمعنى الحرفي غير موجودة؛ لأن في هذا تجاهل حقيقة رمزية مهمة، وهي أن العالم مرتبط بحفظ الحقّ، والحفظ يعني الرحمة والحنو، والحنو يعني ميلا إلى صنع دائرة، وبهذا المعنى رأى ابن عربي انتشار الدَّائرة في كل شيء؛ لأنه خرج على الصُّورة الرَّمزِيَّة. وفي هذا ما يفسر لنا قوله بأن «الطُّرُق كلها ميل»[1]. وإذا لاحظنا إلى الحقّ مرموز إليه بنُقطَة دائرة العالم، حيث «سر اتحاد النجدين»، و«حبه كن» أو «نقطة النون» الَّتي ترمز إلى النقطة الخفية، إذ الدَّائرة كلها، عالمي الغيب والشهادة هي العالم: لكان بالإمكان القول بأن منتهى كل الطُّرُق الخارجة من المحيط هي إلى الحقّ تبارك وتعالى[2] وقد تنوع تعبير ابن عربي عن هذه الحقيقة، فالحقُّ منتهى كل سبيل، يقول: «السبل كلها إليه؛ لأن الله منتهى كل سبيل فإليه يرجع الأمر كله»[3]. ويعمم معنى الصراط، فيجعله الواسطة المؤدية إلى الحقّ مطلقًا، يقول في رمزية إثبات «السنة» للحكم الشرعي: «... الله على صراط مستقيم، والسنة الطريقة، والطريق لا يراد لنفسه، وإنَّما يراد لغايته، فالسنة صراط الله الَّذي له ما في السموات وما في الأرض، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ۝٥٣﴾[4] لأنَّها على صراطه، وهو غاية صراطه، فلا بد للسالك فيه من الوصول إليه، والصراط الواسطة»[5]. وهي نفس الحقيقة الَّتي يفسر

---

(١) «العبادلة»: ٥٢، «الفتوحات» ٣/ ١١٩، ١٥٦.

(٢) شجرة الكون: ٣، ٤ « لطائف الأسرار»: ٧، منزل القطب ١٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١٤٨.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٦٦.

(٥) المرجع السابق.

بها قوله تعالى على لسان هود عليه السلام: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٣]. كما أن الكل خاضع للإرادة ولذلك ما زاغ أحد عن المراد وما مال، ومن قال: لمَ؟ فقد أخطأ في السؤال، وذلك يعني رجوع كل شيء إليه، وقد عبر ابن عربي عن هذه الحقيقة بطريقة رمزية مركزة في بداية «الشجرة الكونية»[٤]. وكذلك يعني قوله تعالى: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[٥] قانونًا لا بد من تحققه، فقضى هنا بمعنى حكم[٦].

ولكن هل يعني ذلك أن ابن عربي ينكر الطريق المستقيم بالمعنى الشرعي وأنه هو الموصل إلى السعادة؟ إن الإجابة بالنفي.

فعلى الرغم من القول بأحدية الصراط، بالمعنى العرفاني الرَّمزِيّ، لا تؤدي كل الطُّرُق إلى السعادة، يقول: «... الله منتهى كل سبيل، فإليه يرجع الأمر كله، ولكن ما كل من رجع سعد، فسبيل السعادة هي المشروعة لا غير»[٧].

---

(١) هود: ٥٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٠٦-١٠٧، ٢/ ٢١٦، ٣٠١، «تنبيه الغبي»: ٩٥-٩٦ المائدة: ٤٨.

(٤) الشجرة الكونية: ٣-٦.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ١٠١-١٠٢.

(٦) المرجع السابق.

(٧) «الفتوحات» ٢/ ٤٨.

وإذا استخدمنا التعبير الرَّمزِيّ، كما اتخدمه تلميذه «عبد الواحد يحيى» لم يصبح الرَّمز نقطة الدَّائرة، بل «المحور الرأسي» من الجهة العليا الَّتي لا يأتي منها الشيطان، وأصبح صراط المغضوب عليهم هو المحور المعاكس، يقول ابن عربي: «إن هذه الطريق، أي: طريق الله الَّذي هو الصراط المستقيم، هو أجل الطُّرُق وأسناها؛ لأن الطُّرُق تشرف وتتضع بحسب غاياتها... فينبغي للعاقل ألَّا يسعى إلَّا إلى هذا الطريق، ولا يقصد سواه، لارتباطه بالسعادة الأزلية»[١].

كما أن عموم الإرادة لا يعني الرضا، وهذا ما سنفصله في الباب الأخير.

وإذا راعينا إطلاق الطُّرُق على ضوء ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٢] فللتقييد بقبلة معينة حكمته أيضًا عند الشيخ، يقول: «الله قبلة من لا يتقيد بجهة، من حيث حقيقته... وإنَّما شرع التوجه إلى الجهة، ليكون العبد [في تعبُّده] بحكم الاضطرار لا بحكم الاختيار، إذ هي حقيقة العبد، والاجتماع الهمُّ على أمر واحد»[٣].

ولذلك كان للعارف حكمته في طلب الاستقامة بالمعنى العام، وهي معرفة حكمة الأشياء كما وضعها الحقّ لا غير، يقول عن العارف: «وقام له سر الاستقامة إذا أشرقت عليه الأنوار» في كل شيء، من حيث

(١) الأمر المحكم: ٣، ١١، رمزية الصليب: ١٧٣-١٧٤.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) «العبادلة»: ٥٠.

إن كل شيء منه بدأ وإليه يعود، وليس ظهور الاستقامة فيما يطلق عليه اسم المستقيم، فإن الكرة مستقيمة التدوير، وليس لها اسم الاستقامة على الخط المستقيم: بأولى من غيره. لو قيل: لكل غصن من أغصان الشجرة على اختلافها ودخول أغصانها بعضها على بعض، لخرجت عن حد الاستقامة الَّتي حشر عليها هذا الغصن الآخر، لقال: بل سله لمَ خرج عن حد الاستقامة الَّتي مشيت أنا عليها. فمن رأى وجود الأشياء منه سبحانه، ابتداء ونشأة، ورأى رجوعها إليه عودا، لم ير معوجا، بل كان يرى استقامة محضة لا غير. فالعارف إذا سأل الاستقامة إنما سأل معرفة حكمة الأشياء في وضعها، ووجوه الحقّ فيها، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾»[١].

نعتقد أنَّنا بعد ذلك كله نستطيع أن نقول معه أن المستقيم الحقّ هو «ما شرع»[٢].

(ب) عموم الإيمان ومعاني الكفر والشرك:

يرى ابن عربي انعكاس صفة «المؤمن» في العالم في كل من يؤمن، وهو يعني الإيمان أو الإسلام بالمعنى اللغوي، استنتاجًا من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ﴾[٣] وأمثاله. كذلك تبقى الفطرة وعهد الميثاق عنده مع كل إنسان في أعمق أعماق الإنسان، مهما طرأت ألوان الجحود،

(١) «كتاب العظمة»: ورقة ٥٦ أ، الشورى: ٥٣.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٤، ٥٨٢، نسخة الحقّ: ١٩١ ب، الرسالة الوجودية: ٦٢٧، وقارن «تنبيه الغبي»: ١٩، «الفصوص» ٢/ ٩٣.

(٣) العنكبوت: ٥٢، وانظر: «غاية المرام»: ٣٠٩-٣١٢.

أضف إلى ذلك عموم تجلّي الحقّ في الصور الرامزة إليه. ومن ثم لم يكن بإمكان الطبيعيين وغيرهم التعطيل المطلق[1] ولكن هذا كله لا يعني إلغاء التفرقة بين المؤمن السعيد وغيره، يقول: «نعت الولاية لا ينسبه الله لنفسه إلَّا بتعلق خاص للمؤمنين خاصة والصالحين من عباده، وهو ذو النصر العام... وولاية الله عامة التعلق لا تختص بأمر دون أمر، ولهذا جعل الوُجود كله ناطقًا بتسبيحه عالما بصلاته، فلم يقبل الله إلَّا المؤمنين، وما ثم إلَّا مؤمن، والكفر عرض للإنسان بمجيء الشرائع المنزلة... ([2]»)، ويقول مستخدمًا رمزية «كن»: «فظهر عن جَوْهَر الكاف معنيان: كاف الكمالية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وكاف الكفرية ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾، وظهر عن جَوْهَر النون: نون النكرة، ونون المعرفة»[3].

ويقول في الارتقاء عن هذا المعنى الرَّمز العرفاني خطأ:

«رأيت رجالا لا يرون بكافر ولا كاذب، والشأن صدق وإيمان
فقلت لهم كفوا عن الزور إنَّه مقام، ولكن فيه بخس ونقصان»[4]

وعن عدم التعطيل المطلق يقول عن العارفين: «ومن أسرارهم أيضًا:

---

(١) المصطلح هنا معطلة الوجود لا الصِّفات، نهاية الإقدام: ١٢٣-١٣٠، الرياض للكرماني: ١٩-٢١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٤٧-٢٤٨، ٣/ ٦٩٩-٧٠٨، ٤/ ٤٤٨.

(٣) الشجرة الكونية: ١١٦ أ - ١١٧ أ، المائدة: ٣، البقرة: ٢٥٣.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ١٧٥، وقارن الفرقان: ١٤٦-١٤٧، نقض المنطق: ٦٩، «تنبيه الغبي»: ٣١-٣٢.

إصابة أهل العقائد فيما اعتقدوه في الجناب الإلهي (بدون شعور منهم) وما تجلّي لهم حتى اعتقدوا ذلك. ومن أين تصور الاختلاف مع الاتفاق على السبب الموجب الَّذي استندوا إليه، فإنه ما اختلف فيه اثنان؟! وإنَّما وقع الخلاف فيما هو ذلك السبب، وبماذا يسمى ذلك السبب، فمن قائل هو الطبيعة، ومن قائل هو الدهر، ومن قائل غير ذلك»[1]، ويقول: «وما يتصور في العالم، من أدنى مَن له مسكة من عقل التعطيل على الإطلاق، وإنَّما معتقد التعطيل إنما هو يعطل صفة ما اعتقدها المثبت»[2].

وعلى هذا المنوال الرَّمزِيّ يعمم ابن عربي معنى الكفر ليرتقي به إلى عموم المعنى اللغوي، فيصبح معناه «الستر» كالتقوى والمغفرة، ومن ثم أمكن تسمية المؤمن كافرًا، كما سمى الزراع كفارًا[3] بمعنى ستر الحقائق، كما يسمى الكافر مؤمنًا بمعنى عقد قلبه على حكم معين، وهو الباطل، لا بمعنى تصحيح معتقد، يقول: «... قال تعالى في حق الأشقياء: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝٥٢﴾... فإذا جعلت الألف واللام في نصر المؤمنين للجنس، فمن اتصف بالإيمان فهو منصور، ومن هنا يظهر المؤمنون بالباطل... فهو عندنا ليس بنصر، ذلك الظهور الَّذي للمؤمنين بالباطل على الكافرين بالطاغوت، وإنَّما المؤمنون بالحقِّ لما تراءى الجمعان، كان في إيمانهم خلل، فأثر فيهم الجين الطبيعي»[4].

---

(١) «الفتوحات» ١/ ١٩٨-١٩٩، أيام الشأن: ٥١-٥٢.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٠٥، ٣/ ١٦١.

(٣) الحديد: ٢٠.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٨٤، وانظر: ١/ ٦٩٩-٧٠٨، ٢/ ٢٦٩، ٣/ ٤٣٩، ٤/ ٤٩١،

وأما الشركة فمفتاح حل رمزها عند ابن عربي يتوقف على تحليل صُورَة التَّجَلِّي، وهو ما سنعالجه في الفقرة التالية:

(جـ) مساهمة فكرة صُورَة التَّجَلِّي في حل القضية:

لقد لاحظ ابن عربي أن سبب اختلاف المقالات في الله تعالى هو تشبث الناس من مشبهة ومنزهة وعباد أصنام... إلخ بتصور معين عن الحقّ، فتناحروا وتقاتلوا عليه. وهو ما يسميه بالحقِّ المخلوق في الاعتقادات، أو الإله المجعول، أو المولود الَّذي ولدته العقول والتصورات. وفي هذا تجاهل للإطلاق الواجب للحقِّ، لعموم التَّجَلِّي، وهو الأساس المهم للفكرة ككل، فالحقُّ عنده هو في إطلاق النسب؛ ولذلك كان كفر قوم المسيح والمشركين بتعيين النِّسبَة في صُورَة معينة، ولكننا نخطئ خطأ بالغًا لو اعتقدنا أنَّه يصحح الجميع، فصورة التَّجَلِّي هي حجر الزاوية الَّذي ينبغي أن يراعى فيه ظهور أحكام المُمكِنات في مرآة الوُجود الحقّ، أي: أن الكفار بجميع أقسامهم وأنواعهم عبدوا مخلوقات ممكنة مثلهم، كانت أعيانا ثابتة في العلم الإلهي، خرجت إلى حيز الوُجود، فتوجهوا إليها بالعبادة مخطئين، وإن رمزت لتلك الصُّورة المعبودة إلى الحقّ بما شعروا فيها من الألوهية، وبهذه الفكرة الأساسية تدحض كل الاتهامات الموجهة للرجل، اعتمادًا على أمثال قوله:

«عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ما عبدوه

كيمياء السعادة: ٢ أ – ٥ أ، الفناء في المشاهدة: ٧-٨.

فما بدا صورًا لهم متحولًا   قالوا بما شهدوه وما جحدوه
قد أعذر الشرع الموحد وحده   والمشركون شقوا وإن عبدوه»[١].

وقوله:

«أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني
لقد صار قلبي قابلا كل صُورَة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأصنام وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن»[٢].

ولكنَّ في هذا تناسيًا أو تجاهلًا لتفسيرات ابن عربي التالية:

يقول عن الحقّ المخلوق في الاعتقادات: «... إن الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يعتقده، فما عبد إلَّا إلها خلقه بنظره، وقال له كن فكان»[٣].

وعلى نسق عبارة الحَلّاج الملغزة «ولدت أمي أباها»، يقول: «سوى ربه، فهو ابنه»[٤]، «فاعلمه فأوجده»[٥]، هذا مع

(١) «الفصوص» ٢/ ٢٨٩، «الفتوحات»: ٣/ ١٣٢.

(٢) ترجمان الأشواق: ٤٣-٤٤، وانظر: «الفتوحات» ١/ ١٩٨-١٩٩، ٢/ ٨٥، ١٤٨، ٣/ ٣٧٢، ٥٥٧، ٤/ ٩٨-١٠٠، «الفصوص» ١/ ٩١، ١٠٦، ١٠٧، ٢/ ٩٣، ١١٩-١٢٠، «التجليات»: ٥٢٤، الألف: ٤٠-٤١.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٤٣.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣١٨، ٤/ ١٥٦ وانظر: الاتجاه الصوفي من هذا البحث: ١/ ٢٠٢-٢٢٩.

(٥) «الفصوص» ٢/ ٢٥٠.

أن الحقّ «إله لعينه لا بالاتخاذ»[١].

وهنا نجد إدانة من لا يجمع بين التنزيه والتشبيه، وهي قاعدته الأساسية كما سبقت الإشارة، يقول: «أمر الناس أن يعبدوا الله الَّذي جاء به الرسول ونطق به الكتاب، فإنك إذا عبدت ذلك الإله عبدت ما لم تخلق، بل عبدت خالقك، وأعطيت العبادة حقها موفى»[٢] وإن كنا يمكن أن نلاحظ أن ابن عربي يجعل الحقّ الَّذي وسعه القلب عند الصوفي مخلوقًا في المعتقدات أيضًا؛ لأنه صُورَة تجلى فيها أحكام القابل، وهو معنى قوله الرامز «فالله عبارة لمن فهم الإشارة»[٣] ولكن بالمعنى الرَّمزِيّ الَّذي يفسره صُورَة التَّجَلِّي لا بمعنى خلق بمعتقد بمبالغة في تنزيه أو تشبيه، وهذا ما لم يوضحه عفيفي[٤]، أضف إلى ذلك أنَّه كان عينًا ثابتة، أي: ممكنا من المُمكِنات ينبغي التنزه عن عبادته، وهو ما يفسر لنا تعبيره الرامز بأن «الحقّ مرحوم» أي: أن الحقّ المخلوق في المعتقدات كان عينًا ثابتة فرحم، أي: وجد، فالرحمة عنده إيجاد[٥]، وهذا ما يشرح به ابن عربي أيضًا، من باب الرَّمز،

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٧٩، وانظر: ٣/ ٣٥٩، «الفصوص» ١/ ١١٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٣.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٨٢-١٨٣، ٢/ ٢٥٠ وعن حديث «ما وسعني» قال العراقي لم أر له أصلًا ٣/ ١٣.

(٤) «الفصوص» ١/ ١٧٨-١٧٩، ٢/ ٢٤٩-٢٥٠.

(٥) «الفصوص» ٢/ ١٢٩ وانظر: باب الرَّمزِيَّة والعالم.

قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ ٤٧﴾[١]، بعد التَّجَلِّي في الصور المنكرة يوم القيامة، فهم أصحاب العلامات لا الحقّ في ذاته، كما وردت به النقول الصحيحة[٢].

ومع قوله بقبوله صور كل معتقد، وإلا لما كان إلهًا[٣]، وبتصحيح كل مقالة عقلية في الله[٤]، وبوَحْدَة المعبود للتجلي وعمومه، وهو ما يعنيه بعموم النسب[٥] وقوله بأن المشركين والمسيحيين واليهود وغيرهم كفروا بالتعيين للنسبة[٦] إلاَّ أنَّه: يقول بأن كل من سجد ما سجد إلاَّ لله في المعنى، وهو غاية الاستهزاء بالكفار على اختلافهم، مع خطئهم في السجود لما لم يؤمروا به: «فقد أراد الحقّ أن يفرق بين من أتى المأمور به، وبين من أتى المنهي عنه»[٧]. كما يقول بأن عبادتهم مجرد تخيل ولم يعبدوا على أية حال حتى شعروا برفعة معبوداتهم، وهو ما يرمز إليه قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾[٨]، يقول: «... إنَّه لولا سر الألوهية الَّذي تخيله في المعبود،

---

(١) الزمر: ٤٧.

(٢) «الفصوص» ٢/ ١٢٩، مسلم: إيمان ٢٩٩، ٣٠٢، أحمد: ٥٣٤، بخاري: رقائق ٥٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٠١-١٠٢، ١٣٣، «الفصوص» ١/ ١٩٢.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٣٣٤.

(٥) الألف: ٤٢، «الفتوحات» ٣/ ١٦٢-١٦٣.

(٦) المراجع السابقة.

(٧) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤/ ٣٠٦-٣٠٨.

(٨) غافر: ١٥.

ما عبدوه أصلًا، فقام لهم سر الألوهية مقام الأمر لنا»[١]. «وما عبد شيء من العالم إلَّا بعد التلبس بالرفعة»[٢].

ويقول بتكفير المشركة؛ لأنهم عبدوا من الصور أعيانها، أي أنهم عبدوا أحكام هذه الأعيان الظاهرة في مرآة الوُجود، بينما لم يلاحظ العارف في كل المعبودات سوى أنها مجلًّى ورمز، فلم يعبد أعيانها، ولا توجه إلَّا إلى الله الحقّ، وهذا واضح في كثيرٍ من نصوصه إذ يقول: «... عصى من عبده في تلك الصور، وجعله مشركًا، وحرم على نفسه المغفرة، فوجبت المؤاخذة في المشرك ولا بد»[٣]، ويقول: «العالم منا هنا بصورة ما عبده المشرك، ما تزحزح عن علمه في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنه لم تقع عينه في الدنيا ولا تعلق علمه إلَّا بالمعبود في تلك الصُّورة، والمشرك لم يكن حاله كذلك، وإنَّما كان حاله شهود الصُّورة»[٤]، ويقول: «والأعلى (العارف) ما تخيل، بل قال هذا مجلًّى إلهي ينبغي تعظيمه فالأدنى صاحب تخيل»[٥]، ويقول: «ولا تجعل معبودك عين ما تصورته، ولا تخل ما تصورته منه»[٦]، وإذا كان العارفون «ما عبدوا من تلك الصور أعيانها»[٧]، فإن عباد الأصنام

(١) الألف: ٤٢.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٩٤-١٩٦، والقاشاني على «الفصوص»: ٢٤٥.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥١٨-٥١٩، وانظر: فكرة عموم الرحمة: ٨٣٩.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٥١٨-٥١٩، وانظر: ١/ ١٩٨-١٩٩، ٤/ ١٠٦-١٠٧.

(٥) «الفصوص» ١/ ٧٢.

(٦) «التجليات»: ٥٠١.

(٧) «الفصوص» ١/ ١٨٦.

وقفوا مع «كثرة الصور ونسبة الألوهة لها»[١]، كما تجاهلوا ما ظهر من عين المُمْكِن ونسبوه للحقِّ، مع أن «الاستعدادات له بمنزلة الأسماء للحقِّ»[٢]. ومن ثم كان لابن عربي أن يحكم بخطأ تعميم النِّسبَة، على خلاف ما سبق، بمعنى نسبة الألوهة للمعبودات من هذه الحيثية، فقد جعلوا ما ليس بموجود موجودًا، إذ الظاهر من المُمكِنات أحكامها في مرآة الوُجود؛ ولذلك كانت الشركة لا حقيقة لها وإن وجدت بالمعنى السالف. وهذا أكبر خطأ وقع فيه المشركون، ويلاحظ اتفاقه مع ابن تيمية في كونهم وحدوا توحيد العظمة، ولهذا أيضًا تمكن ابن عربي من القول بإخلاص الدين لله مع القول بانتشار الأحدية، يقول: «واعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوُجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل له التقييدات كلها، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه. ومن كان وجوده بهذه النِّسبَة، فله إطلاق النسب، فليست نسبة به أولى من نسبة، فما كفر من كفر إلَّا بتخصيص النسب، مثل قول اليهود والنصارى عن أنفسهم دون غيرهم من الملل والنحل ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ﴾[٣]، فإذ وقد انتسبوا إليه كانوا يعممون النِّسبَة، وإن كانت خطأ في نفس الأمر، فقال لهم الله: ﴿فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَۚ﴾[٤]، يقول تعالى: «النِّسبَة واحدة، فلم خصصتم نفوسكم بها دون هؤلاء وإن أخطأتم في

(١) «الفصوص» ١/ ١٩٥-١٩٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٣) المائدة: ١٨.

(٤) المرجع السابق.

نفس الأمر فخطؤكم من عموم النِّسبَة أقل من خطئكم من خصوصها، فإن ذلك تحكم على الله من غير برهان»[١]. ولله أحدية تخصه ليست هي أحدية كل أحد، كما أن له صفة خاصة، بها يتميز كما أشرنا من قبل، يقول: «فالمخلص في العبادة الَّتي هي ذاتية له ألَّا يقصد إلَّا من أوجده وخلقه، وهو الله تعالى، فتخلص له هذه العبادة، ولا يعامل بها أحدًا ممن ذكرناه من كواكب وحيوان وحجر... إلخ، أي: لا يراه في شيء مما ذكرناه لا من حيث عين ذلك الشيء، ولا من حيث نسبة الأحدية له، فإن الناظر له أحدية، فليعبد نفسه فهو أولى له ولا يذل لأحدية مثله، إذ ولا بد من ذلته لغير أحدية خالقه، فيكون أعلى همة ممن يذل لأحدية مخلوق مثله»[٢] وسوف يأتي مزيد بيان في الفصل التالي عن التوحيد والوُجود الواحد.

ونعتقد أنَّنا بعد هذا التحليل الدقيق يمكننا أن نفهم أمثال قول ابن عربي على الوجه الصَّحيح، أي: على ضوء فكرة التَّجَلِّي الَّتي تستلزم الثنائية: «وما عبدت على الحقيقة سوى ما نصبته لنفسك، ولهذا اختلفت المقالات في الله، وتغيرت الأحوال، فطائفة تقول هو كذا، وطائفة تقول ما هو كذا، بل هو كذا، وطائفة قالت في العلم به: لون الماء لون إنائه[٣]، فهذا مؤثر بالدليل مؤثر فيه عند صاحب هذا القول في رأي العين، فانظر إلى الحيرة سارية في كل معتقد، فالكامل من عظمت حيرته ودامت حصرته

(١) «الفتوحات» ٣/ ١٦٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٢١ والنص كله مهم.

(٣) انظر: قول الجنيد: «العبادلة»: ٧٧، «الفتوحات» ١/ ٦٨٨.

ولم ينل مقصوده، لما كان معبوده، وذلك أنَّه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يعرف سبيله، والأكمل من الكامل من اعتقد فيه كل اعتقاد وعرفه في الإيمان، والدلائل، والإلحاد، فإن الإلحاد ميل إلى اعتقاد معين من اعتقاد، فاشهدوه بكل عين، إن أردتم إصابة العين، فإنه عام التَّجَلِّي، له في كل صُورَة وجه، وفي كل علم حال، فراقب إن شئت أو لا تراقب، فما ثم إلَّا مثاب ومثيب، ومعاقِب ومعاقَب»[١]. ولذلك كان المستشرق الأسباني «بلاثيوس» أكثر إصابة من كل من ذكرناهم، فلم يجرؤ على اتهام ابن عربي بالقول بوَحْدَة الأديان، على الرغم من تشوقه الدائم لنسبة ابن عربي إلى كل ما هو منحرف عن الإسلام[٢].

(د) مساهمة فكرة الأسماء:

كذلك تساهم فكرة الأسماء عند ابن عربي في حل المشكلة، فمع إضافة الأسماء كلها إلى الحقّ، من حيث ظهور أحكام المُمكِنات في العين الوُجودية، فإن هذه الأحكام الثابتة معها في العَدَم هي أسماؤها الحقيقية، يقول ابن عربي: «... ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾[٣] فإن سمَّوهم قامت الحجة عليهم، فلا يسمى الله إلَّا الله»[٤]، ويقول: «فإذا سموهم قالوا

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢١٢، ٤/ ١٠١-١٠٢، «الفصوص» ٢/ ٢٨٥-٢٨٩.

(٢) ابن عربي: حياته ومذهبه: ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) الرعد: ٣٣.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٩.

هذا شجر، وحجر، وكوكب، والكل اسم عبد»[١].

وإلى زاوية انفراد الأسماء بالفعل والتأثير ترجع أيضًا مشكلة الرضا عن المعتقدات بدون الخلط بين الحقيقي والمزيف، فإنه لا يلزم من رضا رب أو اسم رضا رب آخر، أو اسم يطلب تحقيق الهدى والسعادة... إلخ[٢]، ولذلك نراه يقول معلقًا على تصويب المعتقدات: «والأصل في كل ما ذكرناه أن الكل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله»[٣].

(هـ) فكرة انتفاء الباطل والكذب وسائر مفاهيم السلب:

وترجع هذه الفكرة إلى حقيقة لا سبيل إلى إنكارها عنده، وهي أن لهذه المفاهيم نوعًا من الوُجود، فمن نظامه شمول مراتب الوُجود لكل شيء بما فيه ما يبرز في الذهن وغيره، فلولا أن لهذه الأشياء أو المفاهيم حقيقة وُجوديَّة اكتسبتها من المرآة الوُجودية الظاهرة فيها، لما كان لها وجود، يقول الشيخ عن الباطل مفسرًا قوله تعالى ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[٤]... الباطل شيء قذف بالحقِّ عليه فدمغه، ﴿فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾، ولا يزهق إلَّا ما له عين، أو ما تخيل أن له عينًا، فلا بد من رتبة وُجوديَّة، خيالا كانت أو غير خيال قد اعتنى بها على كل حال»[٥].

(١) «الفتوحات» ٤/ ١١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٨٥، «الفصوص» ١/ ٩١.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٨٥.

(٤) الأنبياء: ١٨.

(٥) «الفتوحات»: ٢٧٩-٢٨٠.

وإلى الوُجود الخيالي وله أهميته وحقيقته عند ابن عربي يرجع القول بأن للكذب حقيقة، فالمفترى لا يفترى حتى يتخيل، والخيال حضرة وُجوديَّة، وكذلك الشر والقبح وغيره، ولكن ينبغي أن يلاحظ أنَّه لا يعطيها الأحقية إلَّا من هذه الزاوية الوُجودية، ومن ثم يقول: إن الحقّ لا يوجد إلَّا الحقّ والخير، أمَّا تلك المفاهيم فهي من قبيل «ظهور ما لا عين له في الحقيقة»، لأنَّها بأحكام والأحكام نسب[1]. ولعل في هذا ما يفسر قول الشيخ أحيانًا برجوع الكذب إلى عالم التشبيه والكثرة، وارتفاع الخطأ المطلق، والقرب بالظهور والوُجود[2].

وفي النهاية نستطيع القول بأن فكرة ابن عربي الرَّمزِيَّة عن تصويب المعتقدات، لا تؤدي إلى جحود الحقّ، فليست سوى تأمل صوفي يتبين الرَّمز لا أكثر ولا أقل، وهذا ما يقرره في قوله: «... ما ثَم وجه إلَّا وهو صحيح في الحقّ، وليس الفضل إلَّا في العثور على ذلك»[3]، ويقول: «ومن له الإشراف من أمثالنا على المقامات والمراتب ميَّز وعرف كل شخص من أين تكلم، ومن أين نطقه، وأنه مصيب في مرتبته غير مخطئ، بل لا خطأ مطلقًا في العالم»[4].

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٢-٣٧٣، وانظر: فكرة الخيال والشر من بحثنا: ص٣٨٧، ٥٢٤.

(٢) «الإسفار»: ٢١، «الفتوحات» ٢/ ٨٤، ٣/ ٢١، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٨٢-٨٩.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٤٧.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٥٤١، وانظر: في هذه المفاهيم: «الفتوحات» ١/ ٧٢٨ عن الجهل كقضية كيانية ذوقية، ٢/ ٦٤٤-٦٤٥ عن امتناع الباطل إذ الفعل والحكم له ٣/ ١٢١ عن ارتفاع الخطأ المطلق لا النسبي، ٥٢٣ عن الفرق بينه وبين السوفسطائية في الثبات

وأما قضية قوله بإيمان فرعون الَّتي كثر النزاع حولها، فعلى الرغم من أنَّه لم يفترق في بعض الوجوه عن قول إمام الحرمين بهذا، لما قال به فرعون في النهاية، ولم يتعرض لهذا الهجوم الخطير، فإننا نرى أنَّه قد تجوهلت حقيقتان: الأولى: ما نلاحظه من أن موقف ابن عربي كان موقفًا جدليًّا ألجأه إليه طبيعة النزاع، والثَّانية: السمة الرَّمزِيَّة لتناول ابن عربي لها، والتي تتجلى في اعتبار فرعون رمزًا للقوة القاهرة، أو للاسم القاهر، كما كان على يقين، ذلك اليقين الَّذي يعرفه الجميع من أنفسهم حين يعرفون زيف دعوى الألوهية. وفي هذا كله تجاهل للتحليلات السابقة الَّتي تبين رأي ابن عربي بوضوح لا لبس فيه، ويذهب الإمام الشَّعْراني تلميذ ابن عربي إلى أن نصوص الشيخ في ذلك: إما مدسوسة عليه، أو هو متابع لما يحكيه عن القاضي أبي بكر الباقلاني، فالأئمة مجمعون على عدم قبول إيمانه، ويرى أن نصوص الفتوحات تنفي ذلك، وإن كنا قد لاحظنا جمعها بين هذا وذاك[1].

❊ ❊ ❊

مع التغير، وهو ما عرضنا له في مناسبات متفرقة، ٥٢٨ عن الجهل والشر كمفاهيم عدمية، ٥٣٤ عن الباطل أيضًا ٤/ ٢٠٤ عن إعجاز الصدق في الكلام لأنه حق وجوبي، «التجليات»: ٥٢١ عن الكذب.

(١) انظر: في ذلك نتيجة التوفيق والعون في الرد على القائلين بصحة إيمان فرعون للخالدي ورقة ١٤١أ - ١٤٤ب، تنزيه الكون عن اعتقاد إسلام فرعون للمرصفي ١-٢أ، وفر العون للقارئ: ٢٦-٢٧ وهو رد على دفاع جلال الدين الدواني في إيمان فرعون: ١١-١٢، و«اليواقيت» ٢-١٧٥، ١٨٠-١٨١، وقارن الفلسفة الصوفية: ٤٩٧، «الفتوحات» ٢/ ٤٦، ٣/ ٩٠، ٤/ ١٥٨، ٢٧٨، القسم الإلهي: ١٦، وغير ذلك كثير.

الفصل الثَّالث
الوُجود الواحد

١ - أهمية الفكرة:

تعتبر فكرة الوُجود الواحد من أهم قضايا الفكر الإسلامي وأكثرها إثارة للنقاش والاتهامات الخطيرة، فقد قدمت تصورًا للعلاقة بين وجود الحقّ والخَلْق على نحو ينفي الثنائية لأول وهلة، الأمر الَّذي يجعل القضايا الدينية الأساسية محل تساؤل، ولهذا كان عليها أن تقدم تفسيرها الخاص للمشاكل المتعلقة بالمعرفة والوُجود والإنسان، أضف إلى هذا أن ابن عربي استخدم هنا أكثر رموزه خصوبة وتعلقًا بمذهبه ككل، مثل رموز المرآة والأعداد والحروف... إلخ، وكون الفكرة أساسًا من أسرار رجال الرُّموز[١].

إنها قضية خصبة ومعقدة وعلى جانب كبير من الخطورة، ولذلك تستدعي كثيرًا من التفصيل والتدقيق، ولكننا في الإطار الَّذي وضعناه لهذا البحث والذي يحتمه موضوعه، نستطيع أن نقسم الحديث عنها عند ابن عربي إلى النقاط التالية: الرافضين لوجود فكرة الوُجود الواحد عنده، والقائلين بوجودها ومحاولتهم تفسيرها، إدانة أو قبولًا، ورأى القائلين بمصادرها الأجنبية أو الإسلامية، وظواهرها عند الإسلاميين قبل ابن عربي

---

(١) «الفتوحات» ١/ ١٩٠.

وبعده، وصورها في العصر الحديث، وصلة ابن عربي بها، ثم نستعرض بعد ذلك تحليلنا لفكرته. والذي يتلخص في هذه النقاط: خصوبة فكرة التوحيد، صور الوُجود ومراتبه، حقيقة الوُجود الواحد وتقديم ابن عربي له بصورة منزهة، والتوحيد من طريق العدد والحروف، ونقطة التوحيد والدائرة ومرآة الوُجود وحقيقة وجود المُمكِنات، وثنائية الحقائق، ونفيه للوَحْدَة المطلقة وتفسيره لأحقية الأشياء، وتفسير الكثرة، والعلاقة بين العالم والأسماء هل هي علاقة تعين، والحلول والاتحاد، وقضية الفناء بين الشُّهود والوُجود، وأخيرًا تقويم نظرية الوُجود الواحد، وعلى وجه الخصوص من خلال ابن عربي نفسه.

٢- إنكار قول ابن عربي بالوُجود الواحد:

وتقوم حجة هؤلاء انطلاقًا من افتراض التسوية بين الحقّ والخَلْق، ومن الظن بالشيخ محيي الدين ابن عربي، ومن ثم لجئوا إلى القول بأن النُّصُوص المفيدة لذلك مدسوسة عليه، وأضافوا اتهام المستشرقين بإثارة غبارها في وجه التَّصَوُّف الإسلامي عن سوء نية[١]، وكذلك ساعدهم بعض تعبيرات ابن عربي الَّتي يتم منها التفرقة بين نوعين من الوُجود، من أمثال وصفه للموجودات بالوُجود العيني، وقوله بالبروز من الوُجود العلمي إلى الوُجود الحسي[٢].

---

(١) في التَّصَوُّف الإسلامي: تاريخ وقضايا الدكتور الزفري: ١١٥-١١٧، تعليق الدكتور عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال: ٢٤٥-٢٥٤، «اليواقيت» للشعراني: المقدمة، ابن عربي لسرور: ١٦١-١٦٤، ١٨٦-١٨٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣١٥.

٣- القائلين بوجود الفكرة عنده ومحاولة تفسيرها قبولًا أو إدانة:

ولكن الكثرة الكاثرة، كما أشرنا في المقدمة وفي الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل ذهبت إلى قوله بالوُجود الواحد، إلَّا أنها انقسمت إلى قسمين: قسم يدين هذه الوَحْدَة، وقسم يحاول تفسيرها تفسيرًا مقبولًا.

ومن أبرز الأولين وأكثرهم تتبعًا لابن عربي مع شيء من الدارية به «ابن الأهدل» إذ يتهمه بأنه زاد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعدم حشر الأجساد القول بوَحْدَة الوُجود. ويفهمها على أنها التسوية بين الخالق والمخلوق ويستدل على ذلك بجعل ابن عربي العالم خيالًا وظلًّا للحقِّ تبارك وتعالى، وبذلك لم يكن على طريقة المحققين من أصحاب الاتجاه الصوفي السني في فهم عبارة «ليس في الوُجود إلَّا الله»، فقد حرف أقوال الجنيد والخوّاص والتستري عن إفراد القدم عن الحدث إلى إسقاط الحدث وإفراد القدم، ويقدم لنا تفسيرين معتدلين في رأيه لهذه القولة المشهورة، فيقول متابعًا في ذلك الشيخ ناصر الدين بن بنت الميلق: «واعلم أن لأهل التوحيد الحقّ ألفاظًا يطلقونها ويريدون بها حقًّا، منها: قولهم «ليس في الوُجود إلَّا الله»، وله معنيان: أحدهما: ليس في الوُجود الثابت الَّذي لم تشبه شائبة عدم سابق ولا لاحق، ولا إمكان، إلَّا الله سبحانه، إن وجوده سبحانه قديم، لا يشارك فيه، ووجود ما سواه مسبوق بالعَدَم، ومعرض للعدم، وناشئ عن غيره، غير مستقل بنفسه، والمعنى الثاني: ليس في الوُجود خالق ولا رازق ولا مدبر ولا مؤخر إلَّا

الله، فيحذفون الوصف الدال على الفعل» ثم يقول ملاحظًا تفسير وَحْدَة الوُجود على ضوء التَّجَلِّي في المظاهر: «ويقولون أيضًا بخلق مظاهر الأسماء والصفات، يريدون أن الخَلْق يدلون بوجودهم على أسماء الله وصفاته، فكأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أظهر أسماءه وصفاته بما خلقه في الوُجود، والمظهر ما به يظهر الشيء، وقد يكون المظهر ما يظهر فيه الشيء، وهو صحيح أيضًا، باعتبار أن آيات الله وأسراره تظهر في الخَلْق، قال الله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾، أي أفلا تشهدون آثار قهري وبِرّي سارية في وجود نفوسكم، وكلما كان الشيء أعظم إظهارًا لكمال الله تعالى كان أعظم في المظاهر، وبحسب اختلاف الظهور عند المظاهر اختلف إدراك أهل الشُّهود، فمنهم من يشهد الأفعال، ومنهم من ينتقل إلى مشاهدة دوائر الأسماء، ومنهم من ينتقل إلى مشاهدة محيط الصِّفات، ومنهم من ينتقل إلى مشاهدة الموصوف على اختلاف رتبهم. ومن الواضح أن تعبيرات تصوف وَحْدَة الوُجود قد بدأت تغزو عقول المتكلِّمين من أمثال ابن الأهدل. وأخيرًا نجده متهِمًا له بالسفسطة لإنكار وجود العالم، مع أن وجود العالم ضرورة عقلية، وحسية، وشرعية[١].

ونجد عند البقاعي ترديدًا لنفس التهم مع زيادة إيضاح، فيتهمه متابعًا «العراقي» بالقول بالوَحْدَة المطلقة، يقول: «وأما قوله فهو عين ما ظهر وعين ما بطن» فهو كلام مسموم، ظاهره القول بالوَحْدَة المطلقة، وأن جميع مخلوقاته هي عينه. ويدل على إرادته لذلك صريحًا قوله بعد ذلك:

---

(١) كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥، ٢٢٨-٢٣٠، وانظر: ١٩٧.

«وهو المسمى أبا سعيد الخراز» وغير ذلك من أسماء المحدثات، وكذا قوله بعد ذلك: «والمتكلم واحد وهو عين السامع، وقائل ذلك والمعتقد له كافر بإجماع العلماء»[١]. كما يفسره المعلق عليه بظهور الحقّ في كل شيء، على ضوء تفسير الوَحْدَة بالتعيين في كل شيء: مادة وروحًا[٢].

وتلك الأقوال كلها يحتضنها المفكر الذكي «ابن تيمية» الَّذي يرى أن مبعث خطأ أهل الوَحْدَة كان التعدي من فناء الشُّهود إلى فناء الوُجود وجعلهم الكُلِّيّ الذهني ثابتًا في الخارج، ثم يناقش رأيهم في الظهور في المظاهر فيقول: «فإن قالوا المظاهر عين الظاهر لزم التعدد وبطلت الوَحْدَة، وإن قالوا المظاهر هي الظاهر، لم يكن قد ظهر شيء... وكل كلمة يقولونها تنقض من أصلهم»[٣]، وإن كان يلاحظ بذكائه افتراق ابن عربي عن أضرابه من القائلين بالوَحْدَة من أمثال ابن سبعين والتلمساني، بالتفرقة بين الظاهر والمظهر، أي أن هناك نوعًا من الثنائية[٤].

وإذا جئنا إلى المحدثين وجدنا الدكتور «النشار» يتهمه بدون التعرض لدراسته بالقول بأن الوُجود إله، وأنه في هذا متخط للمسيحيَّة إلى حد بعيد[٥]. وأما عفيفي فعلى الرغم من دراسته له، فلم يستطع الفكاك

---

(١) «تنبيه الغبي»: ٦٦، وانظر: ٣٠-٣١، ٤٠، ١١٣-١١٤، ١٤١-١٤٩.

(٢) «تنبيه الغبي»: ٩٣-٩٤، ١٢٠-١٢٣، ٢٣٠-٢٤٠.

(٣) نقض المنطق: ١٣٩، ١٤٧-١٤٩، مجموع الرسائل والمسائل ٨٧، وانظر: شرح المقاصد: ٧٣.

(٤) المراجع السابقة وانظر: من مقدمة هذا البحث عن خصومة: ١/ ٩٢-٩٩.

(٥) نشأة الفكر الفلسفي ٣ المقدمة.

من اتهامه بالتوحيد بين الحقّ والخَلْق، وتعيين الوُجود في المظاهر والأعيان الثابتة، ومتابعة ابن تيمية وغيره، وهم كثير، في أن في هذا قضاء على المعاني الدينية[١].

وفي مقابل ذلك نجد عدة محاولات لفهم وَحْدَة الوُجود وتمثلها، منها: المحاولة الَّتي بذلها كوربان، وخاصة حين تحدث عن مقام الخلة الإبراهيمية، فهو يرى فيه التَّجَلِّي الكامل للصفات الإلهية، فالحقُّ والخَلْق يتخلل أحدهما الآخر بدون الوقوع في الحلول، فالثنائية هنا ضرورة، وبهذا نتفادى الوقوع في الخطأ والفساد، فهما وجهان للحقيقة المطلقة، كلون الماء مع الزجاجة الَّتي تحتويه، وهو الرَّمز الَّذي أشار إليه الجنيد وجامي وكثيرون آخرون، وبهذا يفرق بين الوَحْدَة الأقنومية، وما يسميه بالوَحْدَة الوجدانية أو التراحمية[٢]. ومنها: محاولة البعض التفرقة بين الوُجود والموجود، فالوُجود واحد والموجودات متعددة[٣]. ويقرب منها: محاولة عثمان يحيى التفرقة بين ثلاث مستويات للنظر إلى الوُجود الواحد: المستوى «الكوني»، الكسمولوجي، وفيه يعتبرها «وَحْدَة إيجاد لا وجود» وَحْدَة «كن لا المكون»، والمستوى الميتافيزيقي، وفيه يمكن للحقِّ أن يظهر (إراديًّا) في البعض على وجه متدرج الكمال، والمستوى الأنطولوجي، أي: الوُجود بقطع النَّظَر عن آثاره الخارجية، وفيه يصبح

(١) «الفصوص» ٢/ ٥٣، ٩٣، ١٤٣-١٤٤.

(٢) الخيال الخلاق: ٩٢-١٠٤ والفقرة كلها مهمة ٨١-١١٩.

(٣) انظر: الدراسة الملحقة بالمنقذ من الضلال للدكتور عبد الحليم محمود: ٢٤٥-٢٤٦.

المراد «الوُجود المطلق» لا «الوُجود مطلقًا»، أو على حد تعبير ابن سينا «الوُجود لا بشرط شيء، لا الوُجود بشرط لا شيء». وفي رأيه أن الأوَّل يتيح تصوره مقيدًا بدون أن يتقيد أو يتعين بالنظر إلى حقيقته وطبيعته[١]. وأخيرًا ما يمكن أن نسميه محاولة مدرسة الفصوص، وهي فيما وصل إلينا، أعطت دائمًا انطباع «التعيين» في الخَلْق كما لاحظ عفيفي من قبل[٢].

ولكننا لا نستطيع موافقة التيار الأوَّل، لعدة أسباب:

(١) كثرة لا تكاد تحصى من أقوال ابن عربي المصرحة بالوُجود الواحد، مثل قوله: «العالم معدوم»[٣]، وقوله: «ما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويته عين ذلك الشيء»[٤]، وقوله:

«وهو الوُجود فليس إلَّا عينه هذا هو الحقّ الصريح الحاكم»[٥].

وقوله:

«وليس في الكون وجود غيره وليس في ليس وجود مستقر»[٦]

وقوله: «فالوُجود المنسوب إلى كل مخلوق وجود الحقّ»[٧]، وقوله:

---

(١) مقدمة السفر الثالث من «الفتوحات»: ٢٨، ٣٩–٤٠.

(٢) انظر: ما جاء في المقدمة عن دراسات أنصاره وخاصة «الفصوص» ٣٨–٤٣، ٥٩–٦٢.

(٣) الأزل: ٨.

(٤) «الفصوص» ١/ ١٧٠.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٨٠، ١٩٥، ٢٠١.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ١١٠.

(٧) «الفتوحات» ٢/ ٦٨–٦٩.

«المظهر لا وجود له عينًا»[١]، وقوله: «الكون كونه والعين عينه»[٢]، وغير ذلك من الأقوال المثيرة، بالإضافة إلى ما سيأتي خلال تحليل رأيه، وهو دامغ الحجة، وأبلغ من النُّصُوص الَّتي أوردها عفيفي، فمن المُمْكِن تفسيرها على ضوء وَحْدَة الكلام وغيرها من الوحدات[٣].

(٢) ما أشرنا إليه أكثر من مرة، من أن الفكرة تتردد مع جميع قضايا ابن عربي، ولا يمل من ترددها، ولذلك كان من المستحيل فهم ابن عربي ككل وكأجزاء بدونها، ومعظم ما ورد في رسالتنا هذه خير دليل على ذلك، ولهذا نرى أن من ينكر وَحْدَة الوُجود عند ابن عربي يخطئ خطأ بالغًا، إذ يلزمه أن يطرح ابن عربي كله، وأن يتحدث عن شخصية أخرى، ويلزمه بعد ذلك أن يحاول فهم الشخصية الَّتي تبدت في تراث ابن عربي إن لم تكن هو.

(٣) خطأ الاعتماد على الحجة الأساسية، حجة التفرقة بين الشُّهود والوُجود، ففضلًا عن رفض ابن عربي لها نظريًّا، من الواضح أنَّه يلجأ إليها لمجرد الاعتذار، متناسين جَوْهَر القضايا المتعلقة بالوُجود وتحليل ابن عربي لها.

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٨١-٣٨٢.

(٢) «التجليات»: ٥٥٠، «الفصوص» ١/ ٧٢.

(٣) انظر: على سبيل المثال «الفتوحات» ٢/ ٣٥١، ٤/ ٢٨-٢٩، ٧٢-٧٣، «التجليات»: ٥٤٨، ٥٥٣، « لطائف الأسرار» ٦٨، كتاب الياء: ٩-١٠، أوراد: ٢٦٧، - الرسالة القدسية: ٥٧١-٥٧٢، «الفصوص» ١/ ١٤٣، التدبيرات: ١١٧-١٤١،١١٨، ١٥٥، مقال عفيفي في تراث الإنسانية.

ولسنا كذلك على استعداد لموافقة الآخرين، وإن اتفقنا معهم في الأساس، أعني: قول الرجل بالوُجود الواحد؛ لأن بعض التفسيرات غامض وغير مبني على دراسة، وكلها تشترك في طرح نظرية الرجل في الوُجود وتفسيره الخاص لها وللقضايا التابعة لها الَّتي تتجنب بوضوح الخلط بين الحقّ والخَلْق، وهذا ما أدى إلى عدم فهم الرجل والتخبط في الأحكام عليه. ويكفي أن نضرب لذلك مثلين: الأوَّل: عن البقاعي الَّذي كثيرًا ما ردد الاتهام بالوَحْدَة المطلقة، وأنه لا موجود إلَّا الله وحده، مع ذلك يتهمه بقول «لا شيء سوى هذا العالم، وأما الإله أمر كلي لا وجود له إلَّا في ضمن جُزئيَّاته»[1] وكان الأولى به أن يقول أن ابن عربي ينفي العالم أصلًا؛ لأن الاتجاه السائد والمنطقي بالنسبة للبقاعي نفسه هو نفي وجود العالم إلى جانب وجود الحقّ تبارك وتعالى.

والثَّاني عن جولد تسيهر الَّذي يعتقد أن ابن عربي أضعف نظريته في الوَحْدَة بنظريته في الفناء الَّتي تثبت عين العبد، وكلاهما يشترك مع ابن تيمية في قوله السابق، أعني: في تفسير الكثرة[2].

٤ - الاختلاف حول نوع وَحْدَة الوُجود عند ابن عربي:

وقد انعكس هذا الاضطراب في تحديد نوع الوَحْدَة عنده، فذهب البعض إلى أنها وَحْدَة وجود مادية، وهذا ما نجده عند البقاعي وناشر كتابيه، ونيكلسون، وغيرهم.. كما نجده عند شارح رسالة ابن كمال باشا

(١) «تنبيه الغبي»: ١٩.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي: ٢٥٩.

الَّذي يقول تعليقًا على وصفه بأنه «إمام الموحدين»: «كيف يكون إمام الموحدين من ادعى كون واجب الوُجود عين المُمكِنات...»[١]. وهذا ما ذهب إليه نيكلسون حين اعتبر اللاهوت والناسوت وجهين عنده للحقيقة الوُجودية الواحدة[٢]. وقد اضطرب عفيفي فذهب في بعض الأحيان إلى اتهامه بالوَحْدَة المادية حين تعرض لقوله في الفصوص: «فالحقُّ محدود بكل حد»[٣]، ويعدل عن ذلك ليقومها ككل بأنها وَحْدَة وجود روحيَّة، يقول في تقديمه للفصوص: «وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقي على معنى الألوهية في مذهبه، فبدلًا من أن تتغلب عليه فكرة الوُجود المادي، فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم، والله اسما على غير مسمى، غلبت عليه فكرة الوُجود الروحي، فاعتبر الوُجود الحقّ قاصرًا على الله»[٤]، وبهذا يشبه «شلنج» من المحدثين.

ولكننا لا نستطيع موافقة الاتجاهين؛ لأن كليهما يعني الخلط بين الحقّ والخَلْق، كما ذهب إلى ذلك عفيفي نفسه، على الرغم من وجود نصوص لابن عربي قد تعطي هذا الاتجاه أو ذاك؛ لأننا سنتبين غير ذلك في تحليلنا له. وقد ظهر انعكاس هذه الاتجاهات المتضاربة واضحًا في قضية مصدر فكرة الوُجود الواحد عند ابن عربي وعند الإسلاميين بوجه عام.

---

(١) شرح رسالة تنزيه ابن عربي: ورقة ٦٧ ب.

(٢) «الفصوص» ٢/ ٣٣-٣٤، ٥١-٥٣، في التَّصَوُّف: ٨٥، ١٣٤-١٣٥.

(٣) المرجع السابق: ٤٣، «الفصوص» ٢/ ٣٣-٣٤، ٥١-٥٣.

(٤) ص ٤٣، وانظر: تردد الزفري، مما يعطي نفس انطباعنا عن الشعراني، في ابن عربي مفسرا: ١١٥، ٢٢٢ ومواضع أخرى.

٥- مصادر فكرة الوُجود الواحد:

ما هو مصدر هذه الفكرة المثيرة في الفكر الإسلامي والبشري بوجه عام ذلك سؤال خطير سنحاول الإجابة عليه فيما يلي مستعرضين على وجه الإجمال رأي ابن عربي نفسه، وهي تنقسم إلى قسمين:

(١) المصادر الأجنبية:

ونستطيع أن نميز منها المصدر الهندي، والفارسي، والرواقي، والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة:

أ) **المصدر الهندي:** وقد ذهب إليه البيروني، ونيكلسون، وجولد تسيهر، وعبد القادر محمود، وغيرهم كثير، يقول جولد تسيهر: «... نظرية الصوفية في فناء الشخصية، هي الَّتي تقترب وحدها من فكرة الجَوْهَر الذَّاتي الهندية» أتمان[١]، ويقول نيكلسون: «.. الأفكار المتطرفة في مذهب وَحْدَة الوُجود فارسية أو هندية، أعني: الأفكار الَّتي أدخلها إلى التَّصَوُّف أبو يزيد البسطامي، أمَّا كلام الصوفية في الفناء فالمرجع أنَّه مستند إلى مذهب النرفانا الهندية»[٢]. وهذا ما نجده فيما ينقله إلينا البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة»، وهو سابق على ابن عربي، كما نجده في النُّصُوص الهندية نفسها، يقول البيروني «قال في كتاب ليتا: «أمَّا عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن «بشن» جعل نفسه أرضًا ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله نارًا لينميهم ولينشئهم، وجعله قلبًا لكل واحد منهم،

---

(١) «العقيدة والشريعة»: ٨٧، ١٦١-١٦٢.

(٢) في التَّصَوُّف: ٢٧.

ومنح الذكر والعلم وضديهما، على ما هو مذكور في «بيذ»[١]. كما نجد «برهمان» يعني المطلق و«الأتمان» الَّتي تعني الموجود في ذاته وكل شيء كما جاء في «الباجافاد جيتا» معلق به كما تتعلق الجواهر بالخيط، حين يرمز الخيط والجواهر لتكوينات العالم كما أنَّه نفخة الوُجود، وهو الحقيقة الجوهرية الأزلية الأبدية في كل شيء، وله صفات تبلغ درجة كبيرة من السمو، وهذا ما نجده عند أصحاب وَحْدَة الوُجود: «فبرهمان حقيقة مهمة في كل شيء ولا يمكن تعيينها، ولا تشبيهها بأي شيء آخر، والتعريف الوحيد الَّذي يمكن أن يعرف به هو «ما ليس هذا ولا ذاك» أو «هو العام الأزلي الأبدي في نشأته، ولكونه لا تشبه به أي حقيقة ظاهرية، أمكن أن يتحقق في كل حقيقة»[٢]، وكل هذا جميل لولا نزعة المشركة شابت الخط العرفاني الرَّمزِيّ السليم كما أشرنا من قبل، يقول: «مَنوسَمَرتي»: «إن برماتما اللطيف الخفي في ذاته ومظهر الكائنات بقدرته، ذا القوة الأزلية الأبدية، خلق العناصر وما إليها، وأظهر نفسه وأباد الظلام. إن برماتما الَّذي لا يدرك بالعقل وحده، اللطيف الخفي، والمحيط بجميع المخلوقات أظهر ذاته بذاته. ثم بدا له أن يخلق العالم من جسمه، فخلق أولًا الماء بالفكر، ثم ألقى فيه بذرته»[٣].

---

(١) تحقيق ما للهند: ١٩ ط ليدن.

(٢) مشكلة الألوهية لغلاب: ١٢٤ وما بعدها، ١٣٧ وما بعدها، وانظر: دراسات عبد الواحد يحيى: مقدمة الفيدا، الإنسان ومصيره في الفيدا: ٢٣، الرموز الأساسية: ٣٩٥ وغير ذلك من المواضع، والدراسات كلها مهمة إلى أبعد حد.

(٣) مَنوسَمَرتي: ٧-١٧ وخاصة الفقرات: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨ الفلسفة الصوفية لعبد القادر محمود ٤٩٧، ابن عربي لسرور: ١٦٢.

ب) المصدر الفارسي: وذهب إليه نيكلسون مترددًا فعنده «وَحْدَة الوُجود فارسية أو هندية»[١]، كما يلاحظ أنها كانت ذائعة ذيوعًا عظيمًا في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[٢] وذهب إليه أيضًا «شيدر» في بحثه عن «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين...»، فقد وجد في رأيه الغنوص المانوي وغيره «كما له في الصوفي الكبير ابن العربي»[٣].

جـ) المصدر الرواقي: سبق أن أشرنا إلى أن العرب عرفوا الرِّواقِيَّة، على الرغم من إهمال كتاب الفرق لهم فيما عدا بعض الإشارات، عن طريق النقل أولا لما كتبه شراح أرسطو، ولا سيما الإسكندر الأفرودسي ويحيى النحوي، وثانيًا: عن طريق نقل كتب أطباء اليونان، وخصوصًا كتاب جالينوس، وفرقة الروحانيين وثالثًا: بواسطة كتب مختلفة رواقية في نزعتها، قد نقلت إلى العربية مثل كتاب «لغز قابس» الَّذي ترجمه إلى العربية ابن مسكويه[٤]. ويرى «سانتيلانا» أن المسلمين عرفوا كثيرًا عن الرِّواقِيَّة خلال مناقشاتهم مع المسيحيين والصابئة وأهل الملل الأخرى، وقد كانت آراؤهم معروفة عند جمهور المثقفين في الشام ومصر منذ القرن

(١) في التَّصَوُّف: ٢٧.

(٢) المرجع السابق: ٢٤-٢٥.

(٣) ص: ٤٧-٥٣.

(٤) الرواقية لعثمان أمين: ٢٩٤-٢٩٥، أخبار الحكماء للقفطي: ٢٦٥ ط ليرت، الملل والنحل للشهرستاني: ٢٥٣-٣٠٩، ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة: ١٦٣، ٧٢٣، الثمرة المرضية للفارابي: ٥٠ ديتريصي.

المسيحي الأوَّل[١]. وبينما ذهب الدكتور عفيفي إلى أن نظرية الكلمة عند ابن عربي هي العقل الرواقي، ذهب الدكتور عبد القادر محمود إلى أن من مصادر فكرة الوُجود الواحد الانبثاق الرواقي عن هذا العقل[٢]. وعلى الرغم من أن مدارس الانبثاق ليست بالضرورة قائلة بالوَحْدَة صراحة، فإن الرِّواقِيَّة توحد بين الله والعالم؛ لأنَّها اعتنقت «مذهب «البانثيزم» الَّذي تأثرت به طبيعيات الرِّواقِيَّة بالإضافة إلى فلسفة «هرقليطس» واستعانت بنظريات أفلاطون وأرسطو، فنشأ عن ذلك مذهبها المذكور الَّذي كان له أثر على أغلب المذاهب الواحدية الَّتي ظهرت منذ ذلك الحين في العالمين الغربي والشرقي، فقد صرح الرواقيون بأن الله والطبيعة شيء واحد، والعالم عندهم هو العقل الكُلِّيّ واللوغوس، والكون هو تطور العقل الَّذي هو البذرة الأصلية. وذهب الرواقيون مع هرقليطس إلى أن اللوغوس نار أو نفس، وإذا هو مادي عندهم[٣].

د) **الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة:** وقد ذهب إليه «بلاثيوس»، وخاصة في تفسيره الكثرة، فابن عربي عنده يستخدم مقولات الكون الكبرى الصادرة في ترتيب تنازلي من الواحد، والانتقال من الوَحْدَة إلى

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية: ٣٢٠-٣٢١ مخطوط بجامعة القاهرة.

(٢) النظريات الفلسفية: ٤٩٧.

(٣) الرواقية: ١٧٦-١٧٧.

التعدد، وهذا هو نفس ما ذهب إليه جولد تسيهر[١]، ونيكلسون[٢]، وشيدر[٣] وعبد القادر محمود[٤].

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا المصدر قد دار حوله جدل أساسي نابع من كون محور الاتهام هو قول أفلوطين بالصدور وليس بوَحْدَة الوُجود صراحة، فقد ذهب تسلر إلى أن مذهبه وهو يوناني خالص، من شأنه ألَّا يجعل للمتناهي أو المُمكِنات أي وجود مستقل، بل هو عرض إذا قورنت به، لأنه يجعل الماهية الأولى متواجدة في كل شيء. ويرى «كيرد» علو المبدأ الأوَّل عند أفلوطين، وأنه مكتف بنفسه عن كل ما هو أدنى منه، وليس في وحدته المطلقة أنَّه تعدد، أو كثرة على الإطلاق. ويرى «أربو» أن لكل رأي ما يؤيده: فالرَّأي الأوَّل يؤيده اعتماد الكثرة على الوَحْدَة عنده، ويؤيد الثاني عدم قبول المبدأ الأوَّل لأي وصف، ويرى زكريا عدم التعارض؛ لأن وَحْدَة الوُجود تقال من ناحية الموجودات، فالموجودات هي الَّتي يمكن أن يقال فيها أنها كامنة فيه، وليس هو الكامن فيها «وإذا نظرت إلى وَحْدَة الوُجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد الَّذي يكون الله فيه حاضرًا بجوهره في هذا العالم، كما هو الحال في وَحْدَة الوُجود الرِّواقِيَّة. ولا شك أن هذا المعنى لا يتعارض على الإطلاق مع القول بتعالي المبدأ

(١) مذاهب التفسير: ١٠١، «العقيدة والشريعة»: ١٥٣، وانظر: ابن عربي لبلاثيوس: ٢٦٠.

(٢) في التَّصَوُّف: ٧٣.

(٣) نظريات الإنسان الكامل عند المسلمين: ٤٧-٤٨.

(٤) الفلسفة الصوفية: ٤٩٧.

الأوَّل في ذاته، إذ سيظل في تعاليه، وستكون الموجودات هي الَّتي تقترب منه باعتمادها عليه، أمَّا هو فمن المُمْكِن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون في حاجة إلى أي موجود آخر، وخير ما يعبر عن هذا المعنى الخاص الَّذي تتخذه وَحْدَة الوُجود عند أفلوطين وهو فكرة الفيض أو الصدور»[١].

وقد انعكس هذا في المعركة الَّتي قامت حول وَحْدَة الوُجود في الإسلام إذ نرى نيكلسون يهاجم ميركس ويتهمه بالتغالي في نسبته وَحْدَة الوُجود إلى الكتابات المنسوبة إلى «دينوسيس الأريوباغي»، ويرى أن نزعة وَحْدَة الوُجود من خصائص التفكير الشرقي، في حين يرى «تسلر» أن حضور الله في العالم فكرة لا يمتاز بها التفكير الشرقي، فهي توجد عند الرِّواقِيَّة[٢] ولكننا ينبغي ألاَّ ننسى في النهاية أن الوَحْدَة الأفْلُوطِينِيَّة مثلها مثل وَحْدَة الوُجود الأيلية المادية والرِّواقِيَّة الَّتي تشوبها ظلال عقلية، مذهب لا يتخلص من الشرك، بمعنى أنَّه لا يتفادى تمامًا التوحيد بين الحقّ والخَلْق. وذلك ما يلزم أي مذهب يقول بالصدور، ولا ينجح في تفسير الكثرة، بجانب ما سوف نلاحظه من أنَّه يصف العالم بالألوهية، وهذا ما نجح فيه ابن عربي وخاصة في نظريته في الأعيان الثابتة الَّتي ليست بجعل جاعل، وفهم الوُجود في جانب الحقّ والخَلْق على ضوء رمزي، أي: على ضوء فكرة التَّجَلِّي، وقوله بنسبيته، فإن وجود الأعيان الثابتة ليس سوى ظهور أحكامها، وهذا ما فشل فيه أيضًا سلف أفلوطين العظيم، «أفلاطون»

---

(١) مقدمة التُّسَاعِيَّة الرابعة لأفلوطين: ٤٣-٤٥، وقارن «أثولوجيا»: ٣٢، ٣٤، ٨٥.

(٢) مقدمة التُّسَاعِيَّة الرابعة: ٢٦-٢٧، في التَّصَوُّف: ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٧٣.

حين اضطر إلى تفسير الكثرة بمثالها في العالم العلوي، كما ذهب إلى أن الإله مجموع المثل فيما يرى «بروشار»[١].

(٢) المصدر الإسلامي:

ويظهر في: بحوث علم الكلام، والنصوص النقلية بقسميها: القرآن الكريم، والحديث الشريف، بالإضافة إلى دور العقل في القضية.

فقد لاحظ البعض من أمثال «مارجليوت» و«نيكلسون» ومن ورائه تلميذه عفيفي، أنَّه على الرغم من وقوف علم الكلام في وجه الحلول والاتحاد والوَحْدَة، كان لبعض أفكاره دور في القول بوَحْدَة الوُجود دون أن يدري أصحابه. ففكرة الجَوْهَر وانعدام أعراضه كل لحظة، وهي فكرة أشعرية، هي فيما يرى عفيفي لب مذهبه في وَحْدَة الوُجود[٢]، وكذلك الاتجاه إلى التنزيه في قضية الفعل، حين يرى الأشاعرة ومن ورائهم ابن العربي وابن الفارض على سبيل المثال: أن الفاعل الحقيقي لكل شيء هو الحقّ، يقول نيكلسون: «... إن القول بوَحْدَة الوُجود في التَّصَوُّف الإسلامي يرجع إلى عاملين: الأوَّل: شعور الصوفي في حال وجده أنَّه متحقق بالوَحْدَة الوُجودية مع الحقّ، والثَّاني: فهمه للتنزيه حسبما عرفه المتكلمون فهما أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العِلَّة في وجود كل شيء في العالم، وبهذه الطريقة كاد الصوفية

(١) « مشكلة الألوهية »: ٣٤، التُّسَاعِيَّة الرابعة: ٢٩ ومن بحثنا: ص١٧٥، ٢٢٣، ٦٨٥.

(٢) من أين استقى محيي الدين ابن عربي فلسفته الصوفية: ٣٨ وما بعدها. و«غاية المرام» في علم الكلام: ٢٤٨-٢٥٣، ٢٦١-٢٦٣ومواضع أخرى.

والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهبًا في وَحْدَة الوُجود»[١].

ولكننا مع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن علم الكلام لم يكن يهدف إلى هذه النتيجة، وأن هناك فروقًا بين ابن عربي وبين وجهة نظر المتكلِّمين في القضية السَّالِفة، تصطبغ بوجهته الرَّمزِيَّة، كما سنفصل القول فيما بعد[٢].

أمَّا الأدلة النقلية فلا تكاد تحصى، وخاصة حين نعتمد على ابن عربي الَّذي تدق معانيه الرَّمزِيَّة وتغمض، ولكننا نستطيع أن نقول: إن أهم ما يقدمه لنا ابن عربي هو ما يدور حول الاسم «اللطيف»، فهو الوُجود، ولكنه للطافته لم يدرك كالهواء، وهذا هو سبب مشاهدته في العوائق والعلائق[٣].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ فكل شيء هالك الآن كما هو هالك في المستقبل[٥].

وما جاء حول «الاسم المحيط»، فهو محيط بالحفظ والوُجود، وهذا هو معنى القبضة الرَّمزِيّ عنده[٦].

---

(١) في التَّصَوُّف: ١١٩، وانظر: ٧١، شرح المقاصد: ٧٣، ومن بحثنا: ص٥٠٥-٥٥٩.

(٢) انظر: جَوْهَر العالم الواحد، والمسئولية الإنسانية في هذا البحث: ص٢٨٧، ٥٠٥.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٨٨، «الفتوحات» ٢/ ١٥٩-١٨٠، ٣/ ٥٤٦-٥٤٩، ٤/ ٣٠٨-٣٠٩، «كتاب الحقّ»: ورقة ٩ب-١٠أ - كتاب «الحجب»: ورقة ١أ، رسالة الأنوار: ١-٢.

(٤) «الفصوص» ٢/ ٥٠-٥١.

(٥) القصص: ٨٨، «الفتوحات» ٢/ ١٥١، ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤١٩-٤٢٠، في التَّصَوُّف: ٧١-٧٢.

(٦) «الفتوحات» ١/ ٤٠٦، ٢/ ١١٥، ١٥٠-١٥١، ٤/ ١١، ٦٨، ٣٢٤، ٣٢٦.

وما جاء عن الاسم «البصير»، وهنا نرى ابن عربي يفسر الخَلْق والحفظ بالنظرة فلولا إبصاره لكل شيء لذهب إلى العَدَم[١].

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾[٢]، وقوله في الحديث القدسي: «كنت سمعه...»[٣]، وقوله ﷺ: «إن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده»[٤]. والقرب هنا مفسر بالوُجود وما ينشأ عن هذا الوُجود من إيجابية الصِّفات، ولذلك كانت الأسباب رموزا له، يقول ابن عربي: «الحقّ صفة العالم لأن صفته الوُجود»[٥].

وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٦]، ومن هنا كانت الدلالة الرَّمزِيَّة لقوله ﷺ حيثما توجهت به راحلته، كما كان التنفل داخل البيت رمزًا لنقطة دائرة الوُجود، وهي نفس حالة «كنت سمعه...» بعد إحكام أداء الفرائض والنوافل[٧]. يقول ابن عربي: «واعلم أن الله لما مهد هذه الخليقة، جعلها أرضًا ممهدة له، فوصف نفسه بالاستواء، وبالنزول إلى السماء،

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٥١ وما بعدها، و«حضرة البصر» من الجزء الأخير.

(٢) سورة ق: ١٦.

(٣) بلفظ «كنت سمعه» متفق عليه من حديث أبي هريرة، «وكنت له سمعًا» في الحلية بسند ضعيف، العراقي على «الإحياء»: ١/ ٧١.

(٤) اليوم والليلة للمعمري، مسلم من حديث ابن أبي أوفى، بخاري من حديث أبي هريرة ١.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٦١، وانظر: ١/ ٤٠٦، ٣/ ٢٠٧، ٤/ ٩١-٩٢، ٢٧٢-٢٧٣ وقارن تحذير العباد: ٢٣٠-٢٤٠.

(٦) البقرة: ١١٥.

(٧) «الفتوحات» ١/ ٤٠٦.

وبالتعرف في كل وجهة الكون هو موليها، ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾، ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾[1] فإنه لا يرفع أن وجه الله حيثما توليت، ولكن الله اختار لك ما فيه سعادتك، ولكن في حال مخصوص وهي الصلاة، وسائر الأينيات ما جعل لك فيها هذا التقييد، فجمع لك بين التقييد والإطلاق كما جمع لنفسه بين التنزيه والتشبيه»[2].

وما يرمز إليه إطلاق الأحدية على الحقّ وغيره في أول سورة الإخلاص وآخرها[3] وقوله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾[5].

وما جاء عن الاسم «الشهيد»[6]، وآيات الآفاق والأنفس في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ الَّتي تشير إلى أنَّه الظاهر في مظاهر العالم أو رموزه[7]. ويلاحظ أن ابن عربي يستخدم الدلالة الرَّمزِيَّة لمجيء بنية «فعيل» للفاعل والمفعول، في الدلالة على عموم الشُّهود ووحدته[8].

---

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٦١، في التَّصَوُّف: ٧١، سورة البقرة: ١٠٩، الرحمن: ٢٦.

(٣) « كتاب الألف »: ٢-٣ حيدر آباد الدكن.

(٤) « التدبيرات »: ١٢١-٢٢٢، النور: ٣٥.

(٥) «الفصوص»: ١٧٠، هود: ١٢٣.

(٦) فصلت: ٥٣.

(٧) المرجع السابق.

(٨) «الفتوحات» ٢/ ١٥١، « كشف المعنى »: ورقة ٨٩ أ ب.

وما ورد عنه ﷺ في الحديث المتردد على ألسنة الشريعة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»(١)، وإن كان يلاحظ أن الجزء الأخير مدرج في الحديث(٢).

وملاحظته قوله ﷺ عند ذكر بيت لبيد:

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل.. وكل نعيم لا محالة زائل».

«إنَّه أصدق بيت قالته العرب»، ويعلق ابن عربي على ذلك بقوله: «ولا شك أن الباطل عبارة عن العَدَم»(٣).

ينبغي أن نضيف إلى ذلك الأدلة الَّتي ينتقل فيها ابن عربي من الخاص إلى العام، أي: إلى عموم التَّجَلِّي، في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾(٤)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾(٥) وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾(٦)، وحديث التَّجَلِّي في الصور يوم القيامة الَّذي رواه الإمام مسلم(٧)، وقوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾(٨) بمعنى تجلّيه في الأسباب حتى صارت

(١) «عقلة المستوفز»: ٤٧-٤٨.
(٢) المرجع السابق.
(٣) «الفتوحات» ١/ ٤٠٦.
(٤) الأنفال: ١٧.
(٥) الفتح: ١٠.
(٦) النساء: ٨٠.
(٧) انظر: من بحثنا: ص١٢٨.
(٨) فاطر: ١٥.

رموزًا للغني الواحد، أي: أن الصفة أمدتهم بما جعلهم كذلك، ويلاحظ أنَّه دليل يمتاز عن غيره بالدلالة على العموم لو سلم لابن عربي. ومن الواضح أن استدلالات ابن عربي الأخيرة تتركز على ناحية الصِّفات، ويبدو أن هذا ما لاحظه حين حاول أن يستدل على كون العالم مظاهر أو رموزا للحقِّ، يقول: «... لو كانت صفاته ثبوتية لكانت عين ذاته، وكنا نعرف بنفس ما نراه، ولم يكن الأمر كذلك، فدل على خلاف ما يعتقده أهل النَّظَر وأرباب الفكر من الصفاتيين من المشبهة من أرباب العقول. وهذا الأمر أدانا إلى أن نعتقد في الموجودات على تفاصيلها: أن ذلك ظهور الحقّ في مظاهر أعيان المُمكِنات، بحكم ما هي عليه أعيان المُمكِنات من الاستعدادات...»[١].

وأخيرًا ينبغي أن نشير إلى الاضطراب الظاهري لنصوص ابن عربي أمام أعين الكثير من الباحثين، حين نتناول القضية ككل، من جهة التدليل ورسائله، وإن بدا ذلك اختلافا في زوايا اختلاف النَّظَر، فالتنوع هو مشرب التَّصَوُّف كظاهرة روحيَّة لا كظاهرة عقلية تهتم أكثر من اللازم بالاتساق الَّذي ينحدر بها إلى مستوى السطحيَّة[٢].

فحين ينظر ابن عربي إلى الوهم الَّذي تحدثنا عنه فيما سبق كقوة معرفية لها قوة النفوذ إلى الدقائق، يقول باتفاق الأوهام مع الشرائع في

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٥٩-١٦٠، وانظر: ما يلي بعد قليل عن صلة الأسماء بالعالم، «الفتوحات» ١/ ٣٤٦، ٢/ ٥٦٧، ٤/ ٣٢١، «الفصوص» ١/ ١١١، ١٢١، ١٢٣، ١٤٥-١٤٦، ١٨٥، ٢/ ٢٥٩.

(٢) شيدر: ٤٨-٤٩، ٥٢-٥٣، الفكر الشيعي: ٩٤.

القول بسريانه في الصور، وأنه «عين كل صُورَة»[١]، وحين ينظروا إليه كقوة متخيلة تخيلا زائفًا، وكونه سريع التغير، يرى أنَّه تحكم بثنائيه الوُجود، يقول:

«وهل ثم موجود يصح فإن تزد.. ما زدت إلَّا ما يكونه الوهم»[٢]

وإذا نظر إلى العقل وضعفه، كما نقده فيما سبق، قال بعلو هذه المشارب عنه، وإذا نظر إلى ما فيه من قوة القبول لما جاء به الشرع وإن ارتقى عنه، وإلى صعوبة تصوره للوجود إلَّا كحقيقة واحدة لا يمكن أن يكون لها ضد، وإلا لم يوجد الخَلْق، قال باتفاقه مع الكشف في القضية، يقول: «ولا يعطي الدليل العقلي والكشف إلَّا وجود الحقّ لا وجود العبد ولا الكون...»[٣]، ويقول: «فلو لم يكن الكون عينه لما صَحَّ له ظهور، فالوُجود المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحقّ؛ إذ لا وجود للممكن لكون المُمكِنات قوابل لظهور هذا الوُجود»[٤]. وعلى الرغم من قوله بأنك لو تتبعت قواعد الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد، وأن النص والكشف متفقان في القضية، إلَّا أنَّه حين ينظر إلى احتمال النُّصُوص يرى اتفاق العقل مع الشرع من وجه في القول بالثنائية، واتفاق الكشف مع النص من وجه، يقول: «والأصل هو وجود عبد ورب» هذا هو الأصل النظري الشرعي من وجه، وأما أصل الأصول المراعى قبل هذا الأصل،

---

(١) «الفصوص» ١/ ١٨٢، ١٨١، ١٨٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٨١-١٨٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٦ ومن بحثنا هذا: ٢/ ١٠-٢٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٨-٦٩، «الفصوص» ١/ ٩٢، «الفتوحات» ١/ ٨٨، ٤/ ١٠٢.

بل الَّذي هذا الأصل فرع عنه، فهو وجود رب في عين عبد، فهذا هو أصل الأصول الكشفي، الشرعي من وجه، فاعمل بحسب ما يتقوى عندك في ذلك، وما هو مشربك فقف عنده، حتى يتبين لك وجه الحقّ في المسألة، فتكون عند ذلك من أهل الكشف والوُجود»[١].

ولهذا الاحتمال البادي في النُّصُوص، ذهب نيكلسون إلى كون القرآن الكريم كان مصدرًا من مصادر الفكرة، واتهم «ميركس» بالمغالاة في الفرد إلى أصل أجنبي، كما سبقت الإشارة، يقول: «إن جذور مذهب وَحْدَة الوُجود الَّذي قال به الصوفية موجودة في القرآن، كقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٢]، وقوله ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[٣]، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٤]. نعم كان باستطاعة الصوفية أن يصلوا إلى القول بوَحْدَة الوُجود، أي: أن الله وحده هو الموجود الحقيقي من غير التجاء منهم إلى ما ورد في القرآن»[٥].

ولكن الرَّأي لم يعجب «عبد القادر محمود» فهاجمه بعنف؛ لأنه يؤدي في رأيه إلى وَحْدَة المعبود وإلغاء التكاليف والتوحيد بين الحقّ والطبيعة، كما لم يعجب «جولد تسيهر»، لأنه لم يجد في القرآن سوى

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٦٣٣، ٣/ ٢٠٧، ٤٦٠، «كتاب الجلالة»: ٩-١٠.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الرحمن ٢٦.

(٤) البقرة ١٠٩.

(٥) في التَّصَوُّف: ٧١.

الثنائية وحديث «يومي» عن التكاليف الَّتي تفترض الثنائية، كما ذهب إلى أن كل ما في التَّصَوُّف من إيجابية، وهو القول بوَحْدَة الوُجود، يتطاير من أجل هذا، وجهد في رد المعاني الرَّمزِيَّة والإشاريَّة ككل إلى أروقة أفلاطون وأفلوطين[١]، كما لم يعجب من قبل أمثال ابن تيمية وابن الأهدل لنفس الأسباب، وخاصة حين يتحدثون عن «التكفير بالتَّجَلِّي في صُورَة ما»، وقد زاد ابن عربي وأمثاله في نظرهم القول بوَحْدَة الوُجود، بسبب «الفتنة بالشواهد» أي: مشاهدة الحقّ في الصور. وقد رأينا من قبل ما ذهب إليه ابن الأهدل من أن القول بالوُجود الواحد لا يصح شرعًا ولا عقلًا ولا حسًّا، على الرغم من احتمال بعض النُّصُوص، وعلى الرغم من الانتقادات الَّتي يمكن أن توجه إلى العقل والحس كأداتين للإدراك، وإن كنا قد لاحظنا اعتراف ابن تيمية بتفرقة ابن عربي بين الظاهر والمظاهر، واعترافه بظهور الحقّ في المنام في صور متنوعة[٢]، وهذا ما تجاهله عفيفي فقال: إن ابن عربي استخدم الحقيقة السيكولوجية الدالة على المعتقدات في حديث التَّجَلِّي في الصور يوم القيامة وإنكار البعض لها، في إثبات دعوى ميتافيزيقية وهي أن الحقّ عين ما ظهر في كل محدود[٣]. مع أنَّنا سنلاحظ أن ظهور الحقّ عند ابن عربي في صور العالم إنما هو كرموز المنام.

---

(١) مذاهب التفسير: ٢٠١-٢٠٤، عبد القادر محمود: ٥٠٠.

(٢) انظر: في ذلك كله مع إشراك ابن الفارض وشراح التائية، وخاصة عن الاستدلال بالتجلي: كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥، ١٩٩-٢٠٠، تحذير العباد: ٢٣٠-٢٤٠، الوصية الكبرى: ٢٩٠-٢٩٤.

(٣) «الفصوص» ٢/ ١٢٩، وقارن ١/ ٨٤-٨٦، وتعليق عفيفي ٢/ ٧٦-٧٧.

وعلى الرغم من أَنَّا لسنا من هواة الحسم في مثل هذه القضايا الدينية الخطيرة، وخاصة إذا احتملت النُّصُوص، وعلى الرغم من أَنَّا قد بينا في مواضع متفرقة خطأ إلغاء الثنائية بالنسبة للتكاليف ووَحْدَة المعبود وغيرها من القضايا؛ فإننا نستطيع الحكم باطمئنان بأن الرجل قد فسر فكرة الوُجود الواحد تفسيرًا يقرر وَحْدَة الحقّ وانفصاله عن الخَلْق، أي: قال بالثنائية والكثرة، وهذا معتمد الحقائق الدينية الأخرى، وهو ما أهمله جميع دارسي ابن عربي من أنصار انقطعت حجتهم، وخصوم لم تكتمل لهم الحجة، والجميع لم تكتمل دراسته.

٦- وَحْدَة الوُجود عند الإسلاميين ودور ابن عربي:

وهنا نرى أيضًا مزيدًا من الاضطراب بين الباحثين:

فيذهب نيكلسون إلى أن أبا يزيد البسطامي «٢٦١هـ» كان أول واضع لمذهب وَحْدَة الوُجود بين الإسلاميين، أخذا من فارس أو الهند، يقول: «فأبو يزيد هو الَّذي أدخل في التَّصَوُّف الإسلامي فكرة وَحْدَة الوُجود الَّتي كانت ذائعة يومًا عظيمًا حتى زمن الساسانيين، وإن كنا نلاحظ أن عباراته أدخل في باب الاتحاد والحلول لا الوَحْدَة، وإن كان ابن عربي قد نفاهما عنه بتفسيره بعض عباراته الَّتي نقلها عنه تلميذه الديولي في «شطحات الصوفية»[1].

(١) انظر: بالإضافة إلى ما سيأتي في فكرة الحلول والاتحاد، «الفتوحات» ٢/ ١٣٣، ٤/ ٢٠٢، مشاهد «الإسرا»ر: ورقة ٢٦٤ ب - ٢٦٥أ، «كتاب الكتب»: ٤-٥، الدر الثمين: ٤٦، ٥٣، شطحات الصوفية: ١١٦، دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٦٦-١٦٧،

وأما الجنيد (٢٩٨ هـ)، فعلى الرغم من كلامه الدقيق في التوحيد، وإن كان الرجل لم يدرس بعد دراسة كافية، لم يعد في صف القائلين بالوَحْدَة، إلَّا أن بعض عباراته قد تفيد هذا كما تفيد الحلول، وخاصة في قضية «إفراد القدم» المشار إليها آنفا، يقول ابن عربي: «عطس رجل بحضرة الجنيد، فقال: الحمد لله رب العالمين: فقال الرجل: يا سيدنا وما العالم حتى يذكر مع الله؟ فقال: الآن قلت يا أخي»[1]، وإن كان الاتجاه المهم عند ابن تيمية وابن الأهدل وغيرهما اعتبار هذا النَّوع لا ينتمي إلى تصوف أهل الوَحْدَة وهو النَّوع السني المقبول.

أمَّا الحَلّاج فقد تعرض لتهمة الوَحْدَة الوُجودية كما تعرض لتهمة الحلول وإن نفى عنه الاثنتين بلاثيوس، وألحقهما بابن عربي، فقد اعتبره «فون كريمر» واضع مذهب وَحْدَة الوُجود، واعترض نيكلسون على ذلك، يقول: «أمَّا وصف فون كريمر التَّصَوُّف بأنه ينصبغ بصبغة وَحْدَة الوُجود، ووصفه الحَلّاج بأنه واضع هذا المذهب، فإنه وصف لا ينطبق في نظري على الحَلّاج ولا على التَّصَوُّف في جملته لأن مذهب وَحْدَة الوُجود قد ظهر بعد الحَلّاج بزمن طويل، وكان أكبر واضع لدعامته محيي الدين ابن عربي»[2].

بالفرنسية في التَّصَوُّف: ٢٤، ٢٧.

(١) المراجع السابقة وانظر: الباء: ٩-١٠، «الفتوحات» ٣/ ٣٧٢-٣٧٣، «العبادلة»: ٧٧، كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥، الفرقان: ١٤٤، الحقيقة التاريخية: ٨١-٨٢، تعليقات ابن سودكين: ٢٤٦، تحذير العباد: ٢٣٤، دائرة المعارف ٢/ ٦١٤ - ٦٥٤.

(٢) في التَّصَوُّف: ١٣١ شهيدة العشق الإلهي لبدوي: ٦٤-٧٠، ابن عربي لبلاثيوس:

ويعطي ابن مسرة «٣١٩ هـ» أهمية خاصة فهو مواطن أندلسي لابن عربي وإن كان الأخير قد قضى الشطر الأكبر من حياته بعيدًا عن الأندلس، ولكنه في رأي بلاثيوس حمل معه «بذور وَحْدَة الوُجود الَّتي نادى بها ابن مسرة القرطبي»[1] وتابعه في ذلك الدكتور عبد القادر محمود الَّذي يرى فيه مفكرًا أكثر من ذلك، كما اتهمه بذلك أيضًا «بروكلمان» وإن كان عفيفي يرى غير ذلك[2].

ثم من الغريب أن نأتي بعد ذلك إلى الغزّالي (٥٠٥ هـ)، فقد اعتبره معظم الباحثين ممثل التَّصَوُّف السني الأوَّل، ولكن بعض الباحثين يجدون في كتبه وخاصة في «المضنون به على غير أهله» الصغير والكبير، و«مشكاة الأنوار»، بل وفي «الإحياء» إشارات واضحة إلى وَحْدَة الوُجود، وهذا ما لاحظه عفيفي وحاول أن يثبته في تقديمه لنشرة مشكاة الأنوار، يقول الغزالي: «فالموجود الحقّ هو الله تعالى كما أن النور الحقّ هو الله تعالى، من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوُجود إلَّا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلَّا وجهه»، لا أنَّه يصير هالكًا في وقت من الأوقات»[3].

.٢٥٨-٢٥٧

(١) ابن عربي: ٧٦-٩٧.

(٢) عبد القادر محمود: ٤٨٨-٤٩٠، تاريخ الشعوب العربية: ٣٣٤، من أين استقى ٤-٥ ولم نجد في رسالته الاعتبار شيئًا من ذلك.

(٣) مشكاة الأنوار: ٥٥، والرسالة كلها مهمة، وانظر: التعليقات والانتقادات التالية للإحياء، الحقيقة التاريخية للتصوف: ٩٩-١٠٢، هامش السفر الأول من «الفتوحات»: فقرة

ثم نجد شخصيتين مغربيتين أيضًا، هما:

أبو مدين (٥٨٩) الَّذي اتهم ابن عربي بأخذ وَحْدَة الوُجود عنه، واعتراف ابن عربي بما يمكن أن يفيد قوله بها[1].

وابن رشد الَّذي قد يبدو من الغريب- كما بدا بالنسبة للغزالي- أن يتهم بوَحْدَة الوُجود، فهو من كبار الأرسطية، وشارح أرسطو الأكبر، ولذلك لا بد لنا لكي لا تأخذنا القضايا الفرعية من أن نورد النص التالي الطويل نسبيًّا، لدارس ابن رشد الكبير الدكتور بيصار، يقول: «... يرى بعض الباحثين كالأستاذ فرح أنطون، متابعًا في ذلك رينان الفيلسوف الفرنسي، و«كديور»، أن مذهبه يعتبر مذهبًا ماديًّا قاعدته العلم، وأنه يقول بمادية العقل. ومعنى هذا أن وَحْدَة الوُجود الَّتي صورناها عند ابن رشد داخلة في نطاق مذهب الوَحْدَة المادية، ولكننا بعد ما تقدم لنا في أصول مذهب ابن رشد وتصوير الوَحْدَة عنده لا نستطيع أن نوافق «رينان» وتابعيه على هذا الرَّأي، إذ إن ابن رشد — كما أقر بذلك ديسور نفسه[2]- قد حمل على المادية حملة قاسية، لا رفق فيها ولا هوادة، وهو إنما يوحد بين الموجودات العقلية الَّتي يعتبرها الوُجود الحقيقي للكائنات بواسطة التوحيد وبين المعقولات عن طريق «التعقل»، إما من أعلى إلى أدنى، وإما

٢٧، الحوادث والبدع للطرطوسي: ١٣٤-١٣٨ وقارن عبد القادر محمود: ٦١٠.

(١) انظر: ترجمة التادلي في الحقيقة التاريخية: ومن بحثنا هذا: ص٣٧٨-٣٨٧، ١/ ٢٠٢-٢٢٩ ودراسة بارجية: المرابط الشهير أبي مدين.

(٢) «تاريخ الفلسفة» في الإسلام: ٢٦٤.

من أدنى إلى أعلى... ولهذا نستطيع أن نقول: إن أوضح ما يَتجلَّى من مذهبه إنما هو «وَحْدَة وجود عقلية»، تنتسب إلى مذهبه «الوَحْدَة الخاصة» أكثر من انتسابها إلى الوَحْدَة العامة، لما جعل للإله من خصائص، وبما خلع عليه من صفات ونعوت تجعله مخالفًا للمادة ومباينا لها. وبهذا استطاع ابن رشد أن ينجو بمذهبه من التناقض الَّذي وقع فيه الرواقيون من قبل، كما استطاع أن يجعل بينه وبين مذهب ابن عربي حواجز وفواصل، ربما حالت بينه وبين ما أدى إليه ظاهر مذهب ابن عربي من مخالفات لقواعد الدين ومسلمات الإسلام، وبهذا كان أكثر حذرًا وأشد حيطة من غيره، على أن هذا الحذر وتلك الحيطة لم ينجياه من تهمة الزيغ والاتباع، ولم يحولا بينه وبين الكيد والإيقاع، وربما كان لرأيه في وَحْدَة الكون مدخل في تلك المحنة الَّتي خلقها حوله الفقهاء والعامة»[1]. ولكننا سوف نلاحظ أن هذا ما فعله ابن عربي أيضًا، وما تعرض له ولكن على نحو آخر وبتفسير مغاير، على ما سنشرحه بالتفصيل بعد قليل.

وإذا تجاوزنا الشخصيات الأقل أهمية وجلبا للنزاع من أمثال التستري وأبي سعيد الخراز وغيرهما، فإنه لا بد لنا من الإشارة إلى اتجاهين عامين، هما:

«الجَهْميَّة» ذلك الاتجاه الشهير في الفكر الإسلامي المنسوب إلى جهم بن صفوان (١٢٨هـ)، الَّذي ينسب إليه كثير من القضايا الانحرافية،

(١) في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود: ١٣٩-١٤٠،وعن الوحدة العامة والخاصة انظر: المدخل إلى الفلسفة: ٢٥٠.

ومن بينها ما اتهمه به ابن الأهدل من القول بأن الحقّ عين كل شيء. وهو نفس ما أخذه ابن عربي عنه، وهذا أشبه بالحلول منه بالوَحْدَة إذا تذكرنا تحليل ابن تيمية الَّذي يقول في مَعرِض الحديث عن صفة الكلام: «... وإذا كان خالقًا لكل شيء كان كل الكلام الموجود كلامه، وهذا قول الحُلُولِيَّة والجَهْمِيَّة كصاحب الفصوص وأمثاله...»[١].

و«القرمطية» المنسوبة إلى حمدان قرمط، يقول بروكلمان: «والحق أنَّه (ابن عربي) كان يجري في فلك ابن مسرة الفكري، أمَّا في مكة فقد خضع ابن عربي لتأثير العقيدة القرمطية في وَحْدَة الوُجود...»[٢]. وإن وجد من ينفي عنهم الوَحْدَة والحلول والاتحاد على ما سبق الإشارة إليه في الباب الأوَّل.

ومهما اختلف في ذلك فلم يختلف الباحثون، إلَّا من شذ من أمثال الشَّعْراني وسرور وغيرهما كما أشرنا، في أن ابن عربي كان فارس وَحْدَة الوُجود الأوَّل، و«عمدة القائلين بها» على حد تعبير الذهبي وغيره، وواضع قواعدها ومرسي مصطلحها، ومجلي قضاياها الأساسية والفرعية، ومزيل الخوف منها بعد محاولته الجبارة لعقد الصلة بينها وبين النقل، وبيان عدم اعتدائها على المسلمات الأساسية للإسلام. وقد لخص ذلك الشيخ يوسف الصفدي وزين الدين الخافي حين يقول: «إن العبد إذا تخلق، ثم تحقق، ثم جذب، اضمحلت ذاته وذهبت صفاته وتخلص

(١) الإرادة والأمر: ٣٦٣، كشف الغطاء: ١٩٧-١٩٨.

(٢) تاريخ الشعوب العربية: ٣٣٤، وانظر: كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥.

من السوى. فعند ذلك تلوح له بروق الحقّ بالحقِّ، فيطلع على كل شيء، ويرى الله عند كل شيء، فيغيب بالله عن كل شيء، ولا شيء سواه فيظن الله عين كل شيء، وهذا أول المقامات، فإذا ترقى عن هذا المقام وأشرف على مقام أعلى منه وعضده التأييد الإلهي رأى الأشياء كلها فيض وجوده لا عين وجوده، فالناطق حينئذ بما ظنه في أول مقام إما محروم ساقط، وإما نادم تائب، وربك يفعل ما يشاء».

وعلى الرغم من أنَّنا لسنا من أنصار التفرقة بين التَّصَوُّف السني وتوصف أهل الوَحْدَة؛ لكثرة ما اتهم من أفراد الاتجاه الأوَّل، ولتفسير ابن عربي لها تفسيرًا مقبولًا نسبيًّا ولذلك قدره حتى الصوفية المتشددون مع أمثال هذه العبارات كما يلاحظ «جولد تسيهر»[1] فإننا نرفض قول نيكلسون عن وَحْدَة الوُجود «وهذه العقيدة مهما حاول الصوفية سطرها أساس التَّصَوُّف الإسلامي وجوهره»[2]. كما أنَّنا لسنا من أنصار قول شيدر... الدين في أعمق عمائق جوهره لا شأن له مطلقًا بـ «النظرة في الوُجود» لأن الأوَّل يتجاهل فعلًا بعض الظواهر، كما أن الثاني يتجاهل ما سبق أن أوردناه من أدلة[3].

---

(١) شذرات الذهب ٥/ ١٩١-١٩٢، كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥، عبد القادر محمود: ٥٠١-٥٠٣، مذاهب التفسير: ٢٤٥، وانظر: «العقيدة والشريعة»: ١٧٥.

(٢) في التَّصَوُّف: ٧٣.

(٣) الإنسان الكامل: ٥٠-٥٢، وانظر: «التجليات»: ٥٤٦، كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام: ٤-٥.

ومهما يكن من شيء، ومع اعتقادنا بأن التجربة الصوفية كلها تجربة فردية ذوقية، فقد أعطى ابن عربي إشارة الضوء الأخضر، فبرزت نظريات وَحْدَة الوُجود واضحة جلية، وكونت قسما ضخمًا مستقلا من التفكير الصوفي الإسلامي، بحيث يمكن القول مع عفيفي بأنه لا يكاد يسلم شيعي أو مُتروحِن أو صوفي في المشرق والمغرب من التأثر بابن عربي، من أمثال: صدر الدين القونوي، وابن سودكين، والقاضي ابن الزكي المتهم بالتشيع، وهو من تلامذة ابن عربي المباشرين[١]، وابن الفارض ٦٣٢هـ، وابن الرومي، وهما معاصران لابن عربي، والشاذلي ٦٥٦هـ الَّذي تأثرت طريقته بطريقة الشيخ محيي الدين، بالإضافة إلى طرق أخرى مثل الخلوتية والسنوسية[٢]، والششتري ٦٦٨هـ، وابن سبعين ٦٦٩هـ ونعمة الله الكرماني ٧٣٠هـ، وعامر بن عامر البصري، والتلمساني شارح الفصوص، والعاملي المتشيع، والجيلي ٨٢٠هـ، وجامي ٨٨٥هـ، وصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، والبلياني وغيرهم[٣]. وعلى الرغم من أنَّنا قد بينا الفروق بين

(١) انظر: مقدمة هذا البحث.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: في ذلك كله: جامي ٣٠، ٦٢-٦٣، ٨٧-٨٨، وتعليقات ابن سودكين في نصوص لم تنشر لعثمان يحيى، الوصية الكبرى: ٢٩٢-٢٩٤، الفرقان: ١٤٤، الإنسان الكامل: ٣٢ وغيرها من المواضع، الفكر الشيعي: ١٣٩-١٤٨، ١٥٢، مقال عفيفي في تراث الإنسانية، «الفصوص» ٢/ ١٢١، الفلسفة الصوفية: ٤٨٤-٤٨٦، ٥٢٢-٥٢٣، وشيدر: ٤٩-٥٣، الحقيقة التاريخية للتصوف: ٣٤٩-٣٦٢ ومواضع أخرى كثيرة، شخصيات قلقة: ٨٨، ١١٤، ١١٥، ١١٦، نصوص لم تنشر لماسنيون: ٣٩-٤٢، الكتاب التذكاري: ٢٠٧، محيي الدين ابن عربي لسرور ٢١٥-٢٢٠.

هذه التجارب وتجربة ابن عربي مع الوُجود الواحد في مناسبات متعددة إلَّا أنَّنا نعترف أن هذه التجارب تحتاج إلى دراسة مستقلة.

٧- ظواهر وَحْدَة الوُجود الحديثة:

ما زال تأثير ابن عربي في أوروبا إلى الآن مجرد افتراض قوي، يقع في الإطار العام بتأثر أوروبا بالثقافة الإسلامية، ولا سيما إذا تذكرنا أن الفلسفة الصوفية كانت من أهم علامات التأثير كما يلاحظ «العقاد» إلى جانب الفلسفة والكلام. وإذا كان ابن رشد فارس الحلبة المجلى في المجال الفلسفي، فإن ابن عربي يعد من أهم الشخصيات الَّتي أثرت في الفكر الأوروبي الروحي والفلسفي، يقول نيكلسون: «إن ابن عربي عبقري الإسلام في الأندلس، بدراسته الجزئية في الإلهيات، ومشاهداته الكبرى في عالم الروح، قد عدد السبل أمام اللاهوت المسيحي بالنهوض والتحلل من القيود»[1].

وأول هذه الافتراضات ما يذهب إليه عبد الواحد يحيى الَّذي يعتمد على بحوث «لويدي فاللي»، من وجود بعض الشخصيات السرية الَّتي تعرف بأسماء مختلفة، في اتجاهات كذلك الاتجاه الَّذي يسمى «إخوان الوردة والصليب[2]... إلخ». وأمثال تلك المدارس الَّتي علمت الغرب الأفكار العِرفانِيَّة من جديد، تبعًا لنظريته في انتقال المراكز الروحيَّة، وعلى

(١) ابن عربي لسرور: ٢١٥-٢٢٠، أثر العرب في الحضارة الأوروبية للعقاد ١٠-١٢، الفلسفة الصوفية: ٤٩٦-٤٩٧، الإسلام المتنصر ٣٨٤-٣٨٥ «تاريخ الفلسفة» الغربية لراسل ٢/ ١٩٦.

(٢) الفيلسوف المسلم: ٥٩-٦٠.

ضوء وظائف التنظيم الصوفي الَّتي تحدثنا عنها من قبل. هذا بالإضافة إلى المصادر المباشرة المفقودة، ووجود المشابهات القوية الَّتي تتخطى حد القول بأنها إنتاج ذاتي، وليس من السهل القول بهذه الخطوط العِرفانِيَّة الَّتي لا تعتمد على نقل سليم أنها من إنتاج المفكرين الغربيين الذين تعرضوا لانحرافات متعددة للسبب السالف. وهي افتراضات قوية فيما يتعلق بالوُجود الواحد، وخاصة حين نأخذ بنظرية بقايا الاتجاه العرفاني في المأثورات المختلفة الَّتي تبدو واضحة عند أموري «١٢٠٧ هـ»»، ودافيد درينان البلجيكي، وإن كنا نلاحظ أيضًا أنَّه على ضوء هذه النظرية ينبغي أن لا نحرمهم شيئًا من الأصالة[١].

ومهما يكن من شيء فقد وجد تيار مسيحي ويهودي يقول بوَحْدَة الوُجود بعد ابن عربي، ذلك التيار الَّذي تصدى له أمثال توماس الأكويني ١٢٧٤م و«وليم جيمس ١٩١٠م» ومن أشهرهم:

«إيكارت ١٣٢٧م»، وهو من الدومينيكان الألمان، وقد حكمت عليه الكنيسة بالإدانة لقوله بوَحْدَة الوُجود ونتائجها في الفلسفة واللاهوت، وذلك في إطار القول بالأقانيم الثلاثة وبنوة المسيح، ولذلك يذهب إلى أن الله خلق العالم وقت خلقه لابنه، أي: أن العالم هو الله، أو صور الموجودات في الله، فهو أزلي كالله[٢].

(١) الفلسفة الصوفية: ٣٤٦، «تاريخ الفلسفة» في العصر الوسيط: ١١١-١١٢، ٣٢٣، «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ١١٦-١١٧. ومن بحثنا ٢/ ٢٨٩-٣٠٨.

(٢) «تاريخ الفلسفة» الأوروبية في العصر الوسيط: ١٩١-١٩٧، إرادة الاعتقاد لجيمس ٢/

و«باروخ اسبينوزا اليهودي» (١٦٧٧م)، وخاصة في كتبه: إصلاح العقل، والرسالة اللاهوتية السياسية، والأخلاق الَّتي استخدم فيها المنهج الهندسي لعرض مذهبه في وَحْدَة الوُجود، ولكنه على الرغم من تطابقه مع ابن عربي في القول بالوَحْدَة ونتائجها في الفاعلية والخير والشر والصدق والكذب... إلخ، إلَّا أنَّه فشل في تفسير الكثرة كغيره، فلم يستطع أن يوفق بين وَحْدَة الجَوْهَر وكثرة الصِّفات والأحوال»، وفشل في تحليل حركة المادة، فقد كان يعرفها كديكارت اعتمادًا على تعريف المادة بأنها امتداد، واعترف بأنها تعريف غير كاف، وكان يعتزم بحث المسألة بحثًا أدق وأعمق، ولكنه لم يقم بذلك، كما فشل في الفصل بين الخالق والمخلوق، يقول يوسف كرم: «وما الله في مذهب يؤله الطبيعة ولا يعترف بموجود شخصي مفارق لها؟ المذهب كله مليء بألفاظ توهم أن لها مدلولات، وهي لا تدل على شيء»[(١)].

و«نيقولا مالبرانش ١٧١٥م»، وهو قسيس من جمعية الأوراتوار، ويذهب إلى أنَّه «ما من شيء إذا تأملناه إلَّا ردنا إلى الله»، وأن «الله محل الأفكار جميعًا»، و«هو وحده معلوم لذاته، وما من شيء نراه رؤية مباشرة

---

١٠١ وما بعدها، «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ٤١٦ حياة الفكر في العالم الجديد لزكي نجيب محمود: ٦٥-٦٦، وانظر: اتفاقه مع «ديمون مارتن»، «ولول» و«دانتي» في القول بالعلم الكُلِّيّ واستخدام رمز الدَّائرة وغيرها من الرموز في: «تاريخ الفلسفة» الأوروبية في العصر الوسيط ١٩١-١٩٢، ١٩٥-١٩٧، مقال عفيفي في تراث الإنسانية.

(١) «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ١٠٦-١٢٢ وانظر: مذكور في مقدمة الكتاب التذكاري: ك، ل، وانظر: ٢٠٤-٢٠٨، ٣٦٩-٣٨٢.

إلَّا هو» ومن الواضح الفرق بينه وبين ابن عربي. ثم إنَّه بعد أن يقرر أن الامتداد المحسوس جزء من الامتداد المعقول، يقول: «الامتداد عين، وجميع الأعيان موجودة في اللامتناهي، الله إذًا ممتد كالأجسام، من حيث إن الله حاصل على جميع الأعيان المطلقة، أي: جميع الكمالات؛ ولذلك يلاحظ الباحثون أنَّه على الرغم من حملته على «الشقي اسبينوزا» يصل إلى نفس النتيجة، فيفشل مثله في التفرقة بين الخالق والمخلوق[1].

و«لينيتز» (١٧١٦م)، وكان عضوًا في جمعية «الصليب الوردي» المهتمة بالعلوم الخفية. وقد قام بالمقارنة بينه وبين ابن عربي الدكتور قاسم في كتابه «محيي الدين ابن عربي ولينيتز» حاول فيه البرهنة على «أن أهم عناصر فلسفته توجد على نحو أكثر تفصيلًا فيما سبقه إليه ابن عربي»[2].

و«باركلي ١٧٥٣م»، البروتيستنتي المذهب، وهو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالنبرانش في الفلسفة الفرنسية، كلاهما رجل دين، وكلاهما يجد في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة والرد على الماديين، وكلاهما يجعل من الله محور مذهبه في الوُجود والمعرفة، وادعى أن الأشياء «أفكار في عقل الإله» ولذلك يقر أن وجود الموجود هو أن يدرك وأن يدرك، وكان العالم هو عبارة عن اللغة الَّتي يخاطبنا بها الله، فهي تجلّيات ورمز له، وهو خليط من الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة والفيثاغورية،

---

(١) «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ٩٨-١٠٥.

(٢) ص٣٧، «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ١٢٣ وما بعدها.

وانتهى إلى ما انتهى إليه الأفلاطُونِيَّة والمسيحيَّة من أقانيم ثلاثة[1].

وكل هذه الاتجاهات كما نرى وقعت كسابقتها في خطأ الاتجاه الوثني، كما وقعت في الخطأ الأساسي، أعني: عدم قدرتها على تفسير الكثرة، وعدم تفسير إمكان أن يكون هناك ظاهران مع عدم الاعتداء على الواحدية، هذا بالإضافة إلى وضوح المشرب العقلي لا الذوقي، وهذا ما نجح فيه ابن عربي الَّذي نفصل الآن تصوراته الأساسية للقضية بأكملها.

٨- خصوبة فكرة التوحيد عند ابن عربي:

لا بد لنا في البداية من الإشارة إلى تناول ابن عربي الخصب لفكرة التوحيد، فقد تناولها من نواح متعددة تتناول الجوانب التقليدية والجوانب الرَّمزِيَّة العِرفانِيَّة وتتعاون هذه مع تلك في تناسق عجيب يؤدي إلى التعبير عن أعماق فكرته، وبتعبير آخر تجريد التوحيد، مع عدم الاعتداء على الصُّورة التقليدية له، أي الإبقاء على توحد الحقّ وانفصاله عن خلقه، وقد بدا ذلك كله واضحًا من حديث ابن عربي عن وَحْدَة الذَّات الصفات والأفعال، والأحدية والوَحْدانيّة والفرد والوتر، ومنظم التوحيد والانعكاس الرَّمزِيّ لذلك في الأعداد والحروف والدائرة ونقطتها وغير ذلك من الرُّموز، وصور الوُجود ومراتبه وأنواعه، ومرآة الوُجود الواحد وحقيقة وجود المُمكِنات، وثنائية الحقائق ونفي الوَحْدَة المطلقة، وتفسير أحقية الأشياء، وتفسير الكثرة، والعلاقة بين الأسماء والعالم، والحلول

(١) «تاريخ الفلسفة» الحديثة: ١٦٢-١٧٢.

والاتحاد وصلتهما بالفناء في شهود التوحيد، وكل ذلك في إطار «منزل الوَحدانِيَّة»، وهو من «منازل الرُّموز»[(١)]. وفيما يلي نعرض لهذه الأفكار وما يستتبعها من نقاط فرعية أخرى.

٩- وَحْدَة الذَّات وتفسير كثرة صفاتها:

تقع وَحْدَة الذَّات في إطار وَحْدَة الحقّ من جميع الوجوه فهي واحدة غير متعددة ولا مركبة، لأنَّها لا تتكون من جنس وفصل؛ ولذلك كان للحقّ عند ابن عربي صفة نفسية ثبوتية واحدة، وبالوصول إليها أو إلى بوارقها وسبحاتها وهي أنوار تنزيه علمية بحتة، يكون ما يسميه مع الصوفية بـ «تجريد التوحيد»، أو «توحيد التوحيد»، يقول في بداية كتاب الحقّ: «الحمد لله الواحد من الذَّات للذات الواحدة من جميع الوجوه، الصمد الَّذي لا يقبل الشبيه، المتجلي بقلوب العارفين به بالمقام النزيه»[(٢)]، ويقول: «فإن وقف مع مجرد روحه من غير نظر إلى طبيعته، فما شاهد إلَّا علما محضًا، كما يرتفع عن النَّظَر في توحيد الحقّ، من حيث توحيد الألوهية إلى توحيد ذاته، من حيث هو لنفسه لا من حيث المرتبة[(٣)].

ولابن عربي محاولة في نفي الكثرة عن الذَّات من ناحية الصِّفات مع

---

(١) انظر: في ذلك وفي فخره على الجنيد بدقة معارفه في التوحيد: «التجليات»: ٥٤٢-٥٤٣، «الفتوحات» ٢/ ٨٣، ٣/ ٢٩٠، ٤/ ٤٤٨.

(٢) «كتاب الحقّ»: ورقة ٩ب-١٠أ.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٨٥-٨٦، وانظر: ١/ ١٦٤، ٣٢١، ٣/ ١٧٠، ٤/ ٢٩٤، رسالة الانتصار: ورقة ١١أ- ١١ب، «التجليات»: ٥٢٤-٥٢٥، «مواقع النجوم»: ٣٧-٣٩.

الاحتفاظ بالاتجاه الثبوتي، ويبعد فيه عن معطلة الصِّفات، كما يبعد عن المغالاة في الإثبات إلى درجة التجسيم والتصوير بدرجاتها المتعددة. فقد ذهب الاتجاه الفلسفي جريا وراء الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة إلى القول بالوصف السلبي فحسب، وذهب بعض المعتزلة إلى قريب من ذلك حين ادعت أن صفاته عين ذاته كبعض الفلاسفة، وغالت الأشعرية فقالت بوُجوديَّة الصِّفات وزيادتها، أو على الأصح اضطربت فخرجت عنها عبارتها المشهورة: لا هي هو ولا غيره مهما انتحلت من مخارج[1]، بينما ذهب ابن عربي إلى كونها نسبًا وأحكامًا تطلبها المُمكِنات، لتكون مألوهة وموجودة والنسب والأحكام لا توصف بالوُجود، فهي أشبه شيء بالحال الاعتزالي، أي أنها نسب عليها رائحة وجود، ولذلك فهي كثرة اعتبارية لا تؤثر في الذَّات، يقول في رمزية الطهارة: «فاعلم أن العلم بتوحيد الله هو الطهور على الإطلاق، فإذا استعملته في أحدية الأفعال، ثم بعد هذا الاستعمال رددته إلى توحيد الذَّات يمثل هذا الاختلاف في الماء المستعمل، فمن العارفين من قال: إن هذا التوحيد لا يقبله الحقّ من حيث ذاته، فلا يستعمل بعد ذلك في العلم بالذَّات، ومن العارفين من قال: يقبله؛ لأننا ما أثبتنا عينا زائدة، والنسب ليست بأمر وجودي فتؤثر في توحيد الذَّات، فبقي العلم على أصله من الطهارة»[2]، ويقول: «فالكثرة في النسب والأحكام لا في

(١) التفتازاني على النسفي: ٦٩-٧٣، «الإشارات»: ٤٦١ وقارن: ٧٨ وانظر: استعراض الآراء وخاصة عن الأفلاطُونِيَّة فيما ذكرناه آنفًا.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣٥٢، شرح الأصول الخمسة: ١٥١-١٥٤، الإرشاد: ٨٠-٨١.

العين»[١]، ولكنها «مع كثرتها فالأحدية لها متحققة»[٢]، ويقول مقتربًا من المعتزلة: «فأكثر العقلاء يرون أن المعاني لا توجب أحكامها إلَّا لمن قامت به، وهذا غلط طرأ عليهم؛ لكونهم أثبتوا الصِّفات أعيانا متعددة وُجوديَّة لا تقوم بنفسها، بل تستدعي موصوفًا بها تقوم به فيوصف بها»[٣]، ويقول مناقشًا للأشاعرة: «ولما كانت الأسماء الإلهية نسبًا تطلبها الآثار لذلك لا يلزم ما تعطل حكمه منها ما لم يتعطل، وإنَّما يقدح ذلك لو اتفق أن تكون أمرًا وجوديًّا، فالله إله سواء وجد العالم أو لم يوجد، فإن بعض المتوهمين قد تخيل أن الأسماء للمسمى تدل على أعيان وُجوديَّة قائمة بذات الحقّ، فإن لم يكن حكمها يعم وإلا بقي منها ما لا أثر له معطلًا؛ فلذلك قلنا: إنَّه سبحانه لو رحم العالم كله، ولو عذب العالم كله لكان...»[٤] ويقول مبينًا أخذه بعبارة الأشاعرة ولكن على النحو الَّذي شرحناه: «... والعلم ذاتي للعالم، وهو قول المتكلم «ما هو غيره» فقط، وأما قوله «وما هي هو» بعد هذا، فهو لما يرى من أنَّه معقول زائد على ما هو، فبقي أن يكون هو ما قدر على أن يثبت هو من غير علم يصفه به، فقال (ما هو غيره)، فحار فنطق بما أعطاه فهمه، فقال إن صفة الحقّ «ما هي هو ولا غيره»، ولكن إذا قلنا نحن مثل هذا القول مما نقوله على حد ما يقوله المتكلم، فإنه يعقل الزائد ولا بد، ونحن لا نقول بالزائد، فما يزيد المتكلم على من يقول: إن الله فقير،

(١) «الفتوحات» ١/ ٤١.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٣٦، ٢٤٩-٢٥٠، وانظر: ٢/ ٢٩١، ٤٨٠-٤٨١.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٧-٥٣٨، ٤/ ٢١١.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٤١، «غاية المرام»: ١٣٤، ١٤٥، ١٤٦، ٢٠٧، ٢٠٩.

إلَّا بحسن العبارة، ونعوذ بالله أن نكون من الجاهلين»[١].

ويقرر ابن عربي نسبة التأثير إلى هذه الصِّفات على ضوء نظريته في تجلّي المعدوم، وهي حقيقة من حقائقه الغامضة، يقول: «ولا مؤثر في الحقيقة إلَّا النسب، وهي أمور عَدَميَّة عليها رائحة الوُجود، فالعَدَم لا يؤثر من غير أن تشم منه روائح الوُجود، والوُجود لا أثر له إلَّا بنسبة عَدَميَّة»[٢]. وأما الفلاسفة فيناقشهم عند مناقشة فكرة صدرو الواحد عن الواحد: «... لهذا الواحد نسبة الأسماء الإلهية إلى الله، فليصدر عنه تعالى كثرة، كما صدر في نفس الأمر، وكما أنَّه للكثرة أحدية تُسَمَّى أحدية الكثرة، كذلك للواحد كثرة تُسَمَّى كثرة الواحد، وهو ما ذكرناه، فهو الواحد الكثير، والكثير الواحد»[٣].

والفكرة تفسر بعض عبارات ابن عربي الملغزة، مثل قوله: (بأن الشركة موجودة في الأسماء، وأنه ليس في الواقع واحد من جميع الوجوه، في مثل قوله:

«الشرك في الأسماء لا يجهل عليه أهل الكشف عولوا
والشرك محمود على بابه عند الَّذي يعلم أو يجهل
إنما المذموم منه الَّذي

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٠٢.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٦٦.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٣١-٢٣٢، ٣/ ٣٩٧، رسالة ابن سودكين: ٢-٣، «الفصوص» ١/ ٧٦، ١٦٩، ١٧٩-١٨٠.

أثبته في عقده المبطل[١].

كما كانت منطلقًا لعدة أفكار مهمة عنده: فقد اتهمه الدكتور النشار بأنه اعتنق مذهب المعتزلة في الصِّفات حين ناقش عبارتهم، متناسيًا تصريحاته السابقة، وإن كان الأمر في الواقع يقتضي منا وقفة، قد وردت عبارات لابن عربي يستفاد منها أن الصِّفات عين الذَّات، وذلك حين يقول بأن الاسم عين المسمى، كما أن له عبارات أخرى تقول بأن الاسم غير المسمى. والاعتبار الأوَّل يفسر لنا الاتهام بالنفي والتعطيل، وبالأخذ بالمبدأ الفيلوني، والاعتبار الثاني يفسر الاتهام بأنها صفات وُجوديَّة ومثل. ولكن ابن عربي فيما سبق واضح كل الوضوح، فهي نسب لا تتصف بهذا ولا ذاك، ويبدو أنَّه كان يبين وجهتي نظر يطل منها حل مسألة من المسائل، يقول مفرقًا بين أسماء الحقّ القديمة والتي بين أيدينا: «أسماء الحقّ القديمة الَّتي يذكر بها نفسه من كونه متكلما لا تتصف بالاشتقاق ولا بالتقدم ولا بالتأخر، وهي غير مكيفة ولا محدودة، وأما الأسماء الَّتي بين أيدينا الَّتي ندعوه بها فهي على الحقيقة أسماء تلك الأسماء، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني لا من المعاني، وقد يحتمل أن تكون أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء الَّتي هي أسماء الأسماء، وهذه الأسماء الَّتي بأيدينا هي الَّتي تطلب المعاني بحكم الدلالة لا الأسماء، فمن قال: إن الاسم غير مسمى أراد هذه، أعني: أسماء الأسماء، فإنها أسماء وألقاب، ومن أراد الاسم هو المسمى أراد الأسماء القديمة، إذ الوَحدانِيَّة هناك

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٢-٢٩٣، وانظر: ١/ ١٦٤، ٣٢٢، ٤/ ١٠٤، ٢٩٤.

من جميع الوجوه، فلا تعداد»[١]

وينبغي أن نشير إلى أن الجيلي من مدرسة ابن عربي يعلن اتفاقه معه مع مخالفته في التوجيه، إذ يركز على أن «معقولية الكمال المستوعب له أمر ذاتي لا زائدة على ذاته ولا مغايرة له، وليس هو نفس المعقول»[٢] وهو كلام لا يتجاوز في الواقع موقف الأشاعرة كثيرًا.

(ب) التوحيد ورمزية العدد والحروف:

كان أهم رمزين استخدمهما ابن عربي في سبيل الدلالة على الوَحدانِيَّة هما: «الألف»، و«الواحد». ولكن يحسن معالجة ذلك في إطار معالجته للوَحْدانيّة ككل، فقد سلك ابن عربي الطريق العادي في التدليل عليها، فيقول: «أول دليل على توحيد الله تعالى كونه علة في وجود العالم غير أن إطلاق اللفظ لم يرد به الشارع... ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]، ومعنى هذا لم يوجدا[٤]، ولذلك ينعي على المتكلِّمين الذين جعلوا هذا الدليل القرآني خطابيًّا، ما تورطوا فيه من سوء أدب مع الشارع[٥]. كذلك

---

(١) «كشف المعنى» : ورقة ٦٧ب – ٦٩أ، وانظر: «الفتوحات» ١/ ٢٩١، ٢/ ٢٩٢، ٤/ ١٠٨، ٢٤٩–٢٥٠، «كشف الغطاء» لابن الأهدل: ١٩٠، فيدون: ٢٢–٢٤، مقدمة «أفلوطين عند العرب»: ٦٤، «أثولوجيا» ١٠، «أبكار الأفكار»: ١/ ٢٩٢ أ–ب.

(٢) الإنسان الكامل: ٥٧.

(٣) الأنبياء: ٢٢.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٦٢، ٢٨٩، ٣٠٠.

(٥) انظر: في القضية «غاية المرام»: ١٥١–١٥٧، «المغني»: ٤/ ٣١٨، «الإشارات»:٣/ ٤٥٦–٤٨٣ عيون المسائل: ٥، الكندي وفلسفته :٤، ٨٥، الاقتصاد: ٤٥ المواقف ٨:

يرى ابن عربي تميز كل شيء عن غيره بأحديته، فلكل شيء أحدية يتميز بها عن غيره، حتى الكثرة لها أحديتها الَّتي تتميز بها عن غيرها، يقول معلقًا على قول ابن العتاهية:

وفي كل شيء له آية تدل على أنَّه الواحد

الضَّمير في (له) و(أنَّه) يعودان على الشيء المذكور، فكأنه يقول: وفي كل شيء آية لذلك أنَّه يدل على أن ذلك الشيء واحد في نفسه وليس كذلك إلَّا عينه خاصة. وقد يكون الضَّمير يعود على الله في (له) وفي (أنَّه)، أي: فيه دلالة على أن الَّذي أوجده واحد لا شريك له في إيجاد هذا الشيء، وهو مقصود الشاعر بلا شك، وما هي تلك العلامة والدلالة؟ ومن هو العالم الَّذي تعطيه هذه الدلالة توحيد الموحد؟ فاعلم أن الدلالة هي أحدية كل عين سواء كانت أحدية الواحد أو أحدية الكثرة. فأحدية كل عين ممكنة تدل على أحدية عين الحقّ مع كثرة أسمائه، ودلالة كل اسم على معنى يغاير مدلول الآخر، فيحصل من هذا أحدية الحقّ في عينه، وأحدية الكثرة من أسمائه، فكل شيء في الوُجود قد دل على أن الحقّ واحد في أسمائه وفي ذاته[1].

وأهم ما عند ابن عربي، رمزيًّا، هو انعكاس هذه الأحدية السارية في الأشياء عن أحدية الحقّ، فالبداية كانت عن الواحد، ومن ثم كان العالم عبارة عن وحدات تتجمع لتوجد ظواهر العالم المختلفة، كما تتكون

٤٢.

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٤، وانظر: ١/ ٤٦٠-٤٦١، ٤/ ٢٣٢.

الأعداد المختلفة من الواحد، وكما تتكون الحروف من حرف الألف، من حيث هو عمود صوتي تتكون فيه الحروف على هيئة مقاطع معينة تتكون، يقول: «صيّر الأعين عينا واحدة، كوجود الحقّ في نفس العدد» ويقول في تجلّي التوحيد: «التوحيد: علم، ثم حال، ثم علم. فالعلم الأوَّل توحيد الدليل، وهو توحيد العامة، وأعني بالعامة علماء الرسوم. وتوحيد الحال: أن يكون الحقّ نعتك، فتكون هو لا أنت في أنت: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾. والعلم الثاني بعد الحال: توحيد المشاهدة، فيرى الأشياء من حيث الوَحدانِيَّة، فلا يرى إلَّا الواحد، وبتجليه في المقامات تكون الوحدات، في العالم كله وحدات تنضاف بعضها إلى يعض تسمي مركبات، يكون لها أوجه في هذه الإضافة تُسَمَّى أشكالًا، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد»[١].

ويلاحظ أن اتجاه ابن عربي في استخدام رمزية الألف يختلف عن الاتجاه الإسماعيلي في استخدامه للعقل العاشر، كما يلاحظ أيضًا أنَّه وإن اعترف بموافقة الاتجاه الفيثاغوري[٢]، وخاصة على يد ابن السيد البطليوسي الفيلسوف الأندلسي فإنه يفترق عن الاتجاه الوثني الَّذي وقعت فيه فرق الحروفية والمهتمين بالأعداد كما أشرنا في الباب الأوَّل،

(١) «التجليات»: ٥٣٧، وانظر: ٥٥٣، وعن الحروف والقضية عمومًا «الفتوحات» ١/ ٦٥، ٧٨، ١٠٣، ٤١٤، ٢/ ٢١٥، ٣٠٠، ٣/ ٥١٠، ٤/ ٨٨-٩٠، أيام الشأن :٥٢، «الفصوص» :١/ ٧٧، ٢/ ١١٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٨، ٤/ ٢٩-٣٣، التدبيرات: ١٩٨-١٩٩ الرموز الأساسية ١٢٥-١٣١، «الأنوار اللطيفة»: ١٧٠-١٧١.

وربما فسر لنا هذا حرص ابن عربي على تحليل اتجاهه العددي في قضايا التوحيد، وكيف يتجنب الوهدة الَّتي وقع فيها من سبقه، يقول مبينًا أن الواحد لا يتكَثَّر بالمراتب العددية: «... الواحد المظهر للإعداد المكثرة لها، وهو في نفسه لا يتكَثَّر، ألا تراه إذا خلت مرتبة عنه لم يبق لتلك المرتبة حكم ولا عين؟ وفي معنى هذا يقول الله فيمن قال: ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾[1] فنفى عنهم الإيمان كله إذ نفوه من مرتبة واحدة»[2]، ويقول مرجعًا الكثرة إلى أعيان المُمكِنات لا الحقّ المرموز له بالواحد: والمعدودات ليست سوى صور الموجودات كانت ما كانت، والموجودات سبب كثرتها أعيان المُمكِنات[3]، بل إن أحديته تعالى لا تشبهها أحدية أخرى، وما ذلك إلَّا لأن الواحد مجرد رمز، والنصوص في ذلك كثيرة سوف نفرط في ذكر بعضها؛ لأهمية القضية، يقول: «ما وجد الخَلْق إلَّا عن الفردية لا عن الأحدية؛ لأن أحديته لا تقبل الثاني؛ لأنَّها ليست أحدية عدد»[4]، ويقول: «تمييزه في أحديته ليس عن اشتراك، كما تتميز المُمكِنات بعضها عن بعض بخصوص وصفها وهي

(١) النساء: آية: ١٥٠، ١٥١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١٤-٤١٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٤، ٢٢١.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٧١، الباء: ٨.

أحديتها»[١]، ويقول: «ليس العدد غير الواحد، ولا هو نفس الواحد»[٢] وهي نفس الحقيقة الَّتي نراها في صُورَة المُمْكِن الظاهري في مرآة الوُجود: يقول:

«في الواحد العين سر ليس يعلمه	إلَّا مراتب أعداد بها تقع
هو الَّذي أبرز الأعداد أجمعها	وهو الَّذي ليس له في العد متسع
مجاله ضيق رحب فصورته	كناظر في مراء حين ينطبع
فما تكثر إذ أعطت مراتبه	تكثرًا، فهو بالتنزيه يمتنع»[٣]

ويقول مبينًا الانفكاك: «... وأما اختياره ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾، فلأنها مخصوصة به، ليس فيها ذكر كون من الأكوان إلَّا أحدية كل أحد أنها لا تشبه أحديته تعالى خاصة، وفي إتيانها على هذه الصُّورة علم غريب لمن فتح الله به عليه، فإنه افتتح الصُّورة بأحديته وختمها بأحدية المخلوقين. فاعلم أن الكائنات مرتبطة به ارتباط الآخر بالأول، لا ارتباط الأوَّل بالآخر، فإن الآخر يطلب الأوَّل والأول لا يطلب الآخر، فهو غني عن العالمين من ذاته»[٤]، ويقول مبينًا رمزية كيف لا يجتمع اسم الواحد والأعداد المكونة منه حفاظًا على المرتبة الإلهية: «قال تعالى من هذه الحضرة – حضرة الجمع –: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، والمعية صحبة، والصحبة جمع، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٥٢، ٤/ ٢٩١-٢٩٢.

(٢) «الحجب»: ورقة ٨أ – ٩أ.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٨٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٧٢.

﴿إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ﴾ وهو الواحد ﴿وَلَا أَكْثَرَ﴾ إلى ما لا يتناهى ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[١]، فإن كان واحدًا فهو الثاني له لأنه معه، فظهر الجمع به، فهو الجامع، ثم ما زاد على واحد، فهو مع ذلك المجموع من غير لفظه، أي: لا يقال ثالث ثلاثة، وإنَّما يقال ثالث اثنين ورابع ثلاثة وخامس أربعة، لأنه ليس من جنس ما أضيف إليه بوجه من الوجوه، لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾[٢] كل هذا يدعونا كما قلنا إلى اعتبار مثل ابن عربي مجرد رمز، وهذا ما يصرح به فيقول: «لولا ما في الواحد عين الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى ما صَحَّ أن توجد به أو يكون عينها، وهذا مثال على التقريب فافهمه»[٣].

وبهذا المعنى العام للوَحْدَة يمكن فهم فلسفة ابن عربي في إطلاق الوتر على الحقّ، وكذلك الشفع، وإدراج الوتر في الشفع، بدون الوقوع فيما وقع فيه أفلوطين والحُلُولِيَّة كما لاحظ عفيفي، ومع الحفاظ على ثنائية الحقائق كما سيلي بعد قليل، ويكفينا الآن قوله: «لما كان الدَّوام لمعية الحقّ لم يزل حكم الجمع في الوُجود وفي العَدَم، فإنه مع المُمْكِن في حال عدمه، كما هو معه في حال وجوده، فأينما كنا فالله معنا، فالتوحيد معقول غير موجود»[٤]؛ لأن الشفعية هي السائدة.

(١) المجادلة: ٧، استحالة المعية بالذات للشنقيطي: ٧٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٣٠٦، الفناء في المشاهدة: ٣ وما بعدها، كتاب الألف: ٤٥، «الفتوحات» ١/ ١٨٥-١٨٨، ٣/ ١٨١-١٨٢، ٤/ ١٣٢-١٣٣.

(٣) «التجليات»: ٥٤٢.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣٠٧، وانظر: ١/ ٣٩٤، ٤٠٧، ٤٨٩، ٤٩١، ٢/ ٢٢١، ٣/ ٤٦٣،

بقي علينا أن نشير إلى تفرقة ابن عربي بين الوترية لا بالمعنى الواحدي، والواحد والوَحْدانيّة، وبين الأحدية، فالأحدية هي موطن الأحد الَّذي لا يصح فيه التَّجَلِّي أبدًا خوفًا من دعوى الاتحاد، والواحد اسم سمتها به الكائنات أو التثنية على حد تعبير ابن عربي، ومن الواحد اشتقت الوَحدانِيَّة وإذا كان الواحد والوَحْدانيّة هو ما تملك الكائنات معرفته كان لها التثليث؛ لمراعاة الذَّات والإرادة والتوجه وخاصة عند الإيجاد. هذا هو معنى نفي ابن عربي الأحدية عن الإنسان يقول: «من عرف نفسه عرف ربه: فهذه معرفة الوترية لا معرفة الأحدية الذَّاتية»(١) ويقول في تعريف الوَحدانِيَّة بأنها «قيام الأحدية به، أي: بالواحد، فالوَحْدانيّة نسبة محققة بين الأحدية والواحد»(٢)، ويقول: «الأحدية موطن الأحد، عليها حجاب العزة لا يرفع أبدًا، فلا يراه في أحديته سواه؛ لأن الحقائق سدت باب ذلك. واعلموا أن الإنسان، الَّذي هو أكمل النسخ وأتم النشآت، مخلوق على الوَحدانِيَّة لا على الأحدية؛ لأن الأحدية لها المعنى على الإطلاق، ولا يصح هذا المعنى على الإنسان وهو واحد. فالوَحْدانيّة لا تقوى قوة الأحدية، فلذلك الواحد لا يناهض الأحد، ولأن الأحدية ذاتية بالذَّات الهُوِيَّة، والواحد اسم سمتها به التثنية، فلهذا جاء الأحد في نسب الرب ولم يجئ الواحد، وجاءت معه

٤/ ١٥٨، ٢٣٢، ٢٧٧، أوراد: ورد يوم الأحد، «الفصوص» ١/ ١٣١، ١٦٢، الألف: ٤-٧، ١٠، «الإسرا»: ٨٧، مذاهب التفسير: ٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٨.

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٩٠، «كتاب الكتب»: ٢٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٣، وقارن الجيلي في الإنسان الكامل: ١٢.

أوصاف التنزيه...»[١].

ومن هنا نستطيع أن نفهم فكرتين مهمتين عند ابن عربي، أولاهما: صعوبة الشعور الحقيقي بالتوحيد. فما دام الإنسان صادرًا من الوَحدانِيَّة بهذا المعنى، وما دامت الشفعية ملازمة له، وما دام التَّجَلِّي في الأحدية ممنوعا، وما دام الحقّ واحدًا سواء وحده الموحد أو لم يوحده، يصبح التوحيد الحقيقي للحقِّ، أي: أن الحقّ هو الموحد نفسه بنفسه، وهذا ما قرره في كثيرٍ من النُّصُوص، وخاصة في شرحه لقاعدة الهروي الأنصاري الَّذي سبقه بتعبير مركز عن الفكرة بقوله:

«ما وحد الواحد من واحد   إذ كل من وحده جاحد.

توحيد من ينطق عن نعته   عارية أبطلها الواحد.

توحيده إياه توحيده   ونعت من ينعته لاحد»[٢]

يقول ابن عربي في ختام شرحه: «وقوله توحيده إياه توحيده، أي: توحيد الحقّ ذاته بذاته، هو توحيده الحقيقي...»[٣]. ومن الملاحظ أن هذا التوحيد عند ابن عربي ينتهي إلى العبودية المحضة، أي: بقاء عين العبد في ثبوتها، أي العبودية الميتافيزيقية المشار إليها فيما سبق، يقول: «سألت كيف تصح العبودية، فقيل بصحة التوحيد قلت: وبماذا يصح التوحيد؟

(١) الألف: ٤٠-٤١، «الحجب»: ورقة ٨أ - ٩أ، «الفتوحات» ٢/ ٥٧، «الفصوص» ١/ ٩٠-٩١، ٢/ ٨٥-٨٦ وفيه ملاحظة عفيفي مخالفته لاصطلاحه.

(٢) قاعدة في معرفة التوحيد: ورقة ٦٨ أ ب، منازل السائرين: ٣٤.

(٣) المرجع السابق: ورقة ١٦٩أ.

قيل: بصحة العبودية»[١]، وهذا كله ما جعله يصيح في بعض الأوقات: «فالله الله!، ولا لمحة بارق من التوحيد!!»[٢].

ومن الواضح أن هذا الطابع في النَّظَر إلى التوحيد يخالف طابع الإسماعِيلِيَّة الذين يضيفون الوَحدانِيَّة والإلهية إلى العقل الأوَّل كسائر الصِّفات الأخرى، كما يفسرون النشوء الكوني والخطيئة الَّتي ارتكبها العقل الثَّالث فأصبح عاشرًا، ونشوء المأساة الكونية بهجوم هذا العقل على توحيد مبدعه بدون توسط العقل الَّذي يسبقه، والغريب أنهم يفسرون الإبداع بعبارة غامضة هي: اختراع التوحيد. هذا بالإضافة إلى وقوعهم في ثنائية المنجمين[٣].

كما يلاحظ أيضًا أنَّه على الرغم من نزوع ابن عربي منزعًا توحيديًّا مغاليًا، وخاصة إذا أضفنا قوله منذ قليل بأن الصِّفات والأسماء نسب، وأن الذَّات من حيث هي مجردة، نجد «بلاثيوس» و«كوربان»، و«البقاعي» يتجاهلون كل هذا ليتهموه بالتَّثلِيث في مثل قوله «تثلث محبوبي»، مع أنَّنا يمكننا أن نضيف إلى ذلك تصريحه بتكفير المسيحيين لتجسيدهم وقولهم بالصاحبة والولد، وبتخصيص النِّسبَة، كما يبين في كثيرٍ من النُّصُوص

---

(١) «التجليات»: ٥٥٣، ومن هذا البحث:٢/ ٦٣-٧٤.

(٢) التدبيرات: ١٤٦، «العبادلة»: ٤٦، «الفتوحات» ١/ ١٧٥، ٢/ ٨٣، ٢٨٨-٢٩١، «التجليات»: ٥٣٩.

(٣) «الأنوار اللطيفة»: ٧٩-٨١، ٨٤-٨٨، «فضائح الباطنية»: ٣٨-٣٩، تاريخ كوربان: ١٤٠-١٤٨، ١٦٢-٥٦٣. ومن بحثنا: ص٣٥٣-٣٦٢.

مقصوده الواضح بالتَّثلِيث[١] المعنوي الملاحظ في الوَحدانِيَّة والواحد، المفرق بينها وبين الأحد لأنَّها المتوجهة على خَلْقِ الأكوان، وهو أول دليل على الوَحْدَة: «... لا بد من النسب الثلاث لوجود التَّكوين شرعًا وعقلًا؛ فأمَّا في العقل فأصحاب الموازين (المنطق) يعرفون ذلك. وأما في الشرع فإنه قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا﴾.

فهذا الضَّمير الَّذي هو مرد قولنا عن وجود ذاته تعالى وكتابه عنه، فهذا أمر واحد. وقوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ أمر ثان: وقوله ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ أمر ثالث. فذات مريدة قائلة يكون عنها التَّكوين بلا شك. فالاقتدار الإلهي على التَّكوين لم يقم إلَّا من اعتبار ثلاثة أمور شرعًا. وكذلك الإنتاج في العلوم بترتيب المقدمات وإن كانت كل مُقدِّمة مركبة من محمود وموضوع، فلا بد أن يكون أحد الأربعة مكررًا، فيكون في المعنى ثلاثة وفي التَّركيب أربعة، فوقع التَّكوين عن الفردية... فبقوة الواحد ظهرت الأكوان[٢]».

(جـ) الدَّائرة ونقطة التوحيد:

سبق أن ذكرنا خصوبة استخدام ابن عربي لرمزية الدَّائرة ونقطتها ومتابعة تلاميذه له، وخاصة حين أشرنا في رمزية عبادة الحج إلى اعتباره

---

(١) وانظر: مفاتيح الغيوب وتعمير القلوب في تثليث المحبوب ٢٠٨ مخطوط ٧ دار الكتب المصرية.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٨-٦٩، وانظر: ١/ ١٧١، ٦٩٧، ٢/ ٢٦٣، ٣٢٣، ٣/ ١٦٢-١٦٣، ٤/ ٩٢-٩٦، ٢٧٦، ابن عربي لبلاثيوس: ٢٦٧-٢٧٠، «تنبيه الغبي»: ٧٠، تاريخ كوربان: ٢٧٦-٢٧٧، محاضرات في النصرانية: ٣٦، ١٦٠.

الكعبة نقطة ترمز لمركز الحياة الروحيَّة، ويرادفها قلب الوُجود وقلب الإنسان، وكل ما يمكن اعتباره مركزًا لشيء، وخاصة حين سماها بالحقيقة المجازية[١]، وحين رمز بها للإنسان الَّذي بلغ حد الكمال المُمْكِن أو القطب، فسماه «مركز الدَّائرة»، وحين رأى في الدَّائرة وعموم معناها الحسي والمعنوي رمزًا للخلق على الصُّورة، أي: الحنو الإلهي وحفظه للعالم[٢]، وحين رأى في نقطتها رمزًا للحظة الوصول إلى الإشراف الإلهي ومشاهدة الحقّ، ومهبط الأسرار والمعارف وفيضها على الإنسان والكون[٣]، وأخيرًا حين رأى فيها «النقطة الَّتي ليس لها قرار» حين تبلغ الحيرة مداها في عظمة الحقائق الإلهية، سواء كانت تلك الحيرة عن طريق العقل لقصوره، أو عن طريق المشاهدات لتنوعها ومخالفتها أحيانًا لمنطق العقل القاصر[٤].

ويهمنا الآن أن نشير إلى المعنى المتصل بالوُجود الواحد فقد اعتبر ابن عربي الدَّائرة ونقطتها كالواحد والألف رمزًا له. وفي النص التالي نجد النقطة رمزًا للحقِّ وما بينهما أي ما بين النقطة والمحيط رمزًا للممكن، والمحيط هو العَدَم، فمن النقطة انتشرت الكلمات الإلهية بكن في المكان والزمان كما أشرنا بخير موضع، ويستخدم الشكل التصويري التالي:

(١) تاج الرسائل: ٥٨٧-٥٨٨، ٥٩٣-٥٩٨، ٦٢٨، الإنسان الكامل للجيلي: ١٥-١٨.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١١٩، التدبيرات: ١٢٨، وانظر: رمز «ينبوع آرين» واتهام ابن الأهدل له بالإغراب، «الفتوحات» ٢/ ١٢٩، «الإسرا»: ٢-٣، كشف الغطاء: ١٨٣.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٣-٥٤٤.

(٤) «الجلالة»: ١١-١٢، حيد آباد الدكن.

ويعبر عن هذه الحقيقة وحقيقة أخرى هي رمزية النقطة الأولى في المحيط، «الشأن في نفسه كالنقطة من المحيط وما بينهما، فالنقطة الحقّ والفراغ الخارج عن المحيط العَدَم، أو قل الظُّلْمة، وما بين النقطة والفراغ الخارج عن المحيط المُمْكِن كما رسمنا مثالًا في الهامش. وإنَّما أعطينا النقطة لأنَّها أصل وجود محيط الدَّائرة وبالنقطة ظهرت، كذلك ما ظهر المُمْكِن إلَّا بالحقِّ. والمحيط من الدَّائرة، إذا فرضت النقطة خطوطًا من النقطة إلى المحيط لا تنتهي إلَّا إلى نقطة، فالمحيط كله بهذه المثابة من النقطة، وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ٢٠﴾[1]، وقوله ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٍ مُّحِيطُۢ ٥٤﴾[2]. فكانت كل نقطة من المحيط انتهاء الخط، والنقطة الخارج منها الخط إلى المحيط ابتداء الخط، فهو الأوَّل والآخر، فهو أول لكل ممكن، كالنقطة أول لكل خط وما خرج عن وجود الحقّ، وما ظهر من الحقّ، فذلك العَدَم الَّذي لا يقبل الوُجود، والخطوط الخارجة المُمكِنات، فمن الله ابتداؤها وإليه يرجع الأمر كله»[3].

ومن الواضح أن ابن عربي يفهم هذا بطريقة منزهة فبالإضافة إلى ما سنقرره بعد قليل من أن الوُجود العام أمر معنوي، يرى ابن عربي رمز النقطة للتوحيد المانع من دعوى الحقيقة المحمدية العامة المرموز لها بالباء: أن لها دورًا في التأثير سواء كان كونًا أو معرفة، وهذا مما يفرق بينه وبين

---

(١) البروج: ٢٠.

(٢) فصلت: ٥٤.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٧٥.

نظريات الكلمة الأخرى كما عرضنا في غير موضع، يقول: «النقطة عين التوحيد؛ لأنه رأس الخط، فهو حقيقة الوُجود فكان التوحيد بين الكون والباء حاجزًا يمنع الباء من الدعوى، ويمنع الكون من الشركة، فيبقى التوحيد معصومًا من الخَلْق كله، وعن تحكم الحقّ في إظهار المُمْكِن، حين يفسر الخَلْق بمعنى الظهور في المرآة، يقول مبطلًا الحتمية: «نهاية الدَّائرة مجاورة لبدايتها، وهي تطلب النقطة لذاتها، والنقطة لا تطلبها»[١].

(د) صور الوُجود الواحد ومراتبه:

يقول العلامة «محمد الخضر الشنقيطي» في تلخيص رائع لموقف طوائف المتكلِّمين والحكماء والصوفية من العلاقة بين وجود الحقّ ووجود الخَلْق، من خلال شرحه لإطلاق «الوجه» على الحقّ: «أنها (المُمكِنات) إما موجودة حقيقة، بمعنى أنها متصفة بالوُجود اتصافًا حقيقيًّا، بأن يكون الوُجود زائدًا عليها قائمًا بها، وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلِّمين، وإما موجودة مجازًا وليس لها اتصاف حقيقي بالوُجود قائمًا بها، بل بإطلاق الوُجود عليها كإطلاق الشمس على الماء، وإليه ذهب المتألهون من الحكماء والمحققون من الصوفية، إلَّا أن ذوق المتألهين أن علاقة المجاز: لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوُجود الواجبي على وجوه مختلفة وانحاء شتى، والطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق،

(١) الياء: ٩-١٠، «الفتوحات» ١/ ٤٠٦، السفر الأول فقرة ٣١٥، «شجرة الوجود»: ورقة ٥٢ -٥٣ ب، التدبيرات، ١٢٨، الرموز الأساسية: ٣٤٨-٣٥٠ عن انتشارها الرَّمزِيّ العالمي. الشجرة الكونية: ورقة ١١٦ب.

فالوُجود عندهم جزئي حقيقي قائم بذاته لا يتصور عروضه لشيء، ولا قيامه به، ومعنى كون المُمْكِن موجودًا أنَّه مظهر له ومجل يَتجلَّى فيه نوره، فـ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾، والمُمكِنات بمنزلة المرايا المختلفة الَّتي تنعكس إليها أشعة الشمس، وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية أن علاقة المجاز أنها بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب، سبحانه، إذ ليس في الوُجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن، بل ذات واحدة لها صفات متكثرة، وشئونات متعددة، وتجليات متعددة، ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ ﴾، والمشهور أنَّه لا فرق بين المذاقين...»[1].

والسؤال الآن أين ابن عربي من ذلك كله؟

الواقع أن ابن عربي يحدثنا حديثًا خصبًا عن صور الوُجود ومراتبه، فقد تحدث كما يتحدث المتكلمون عن الوُجود الحادث والقديم، وعن علاقة الماهية بالوُجود، فوجود الحقّ عنده عين ماهيته بخلاف الخَلْق، كما يتحدث عن الماهيات غير المجعولة الَّتي تعني عنده ثبوت المُمكِنات في حضرة الأعيان الثابتة بحقائقها الَّتي ظهرت بها في الوُجود[2]. كما يحدثنا

(١) استحالة المعية بالذات: ١١٣-١١٤، وانظر: «غاية المرام»: ١٢، ٤٢، ١٢٠، ١٦٣، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٨٨، ٤/ ٦، ٦٤-٦٥، شرح المقاصد: ٧٣، رسالة في الوحدة الوجودية للعاملي: ٣٠٠ وما بعدها، الدرة الفاخرة لجامي ١٩٩-٢٠٢ اللمع: ١١٦-١٢٢، العضدية: ١٧٣-١٧٤، الاقتصاد: ٩٤، ٩٥ الإرشاد: ٢٦٨-٢٧٢، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود للجيلي: ٥-٤٢.

على نسق الفلاسفة عن الوُجود الواجب والممكن، وعن الارتباط بين الوُجود والخَلْق كما لو كان ارتباطًا بين المادة والصورة، وتلك ظلال أرسطية واضحة، مما أعطى انطباعًا لدى كوربان في تأثره بالسينوية الَّتي تأثرت بالأرسطية.

كما تأثرت بالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة(١). وحدثنا حديث المتألهين من الحكماء، فهو يذهب كما يرى البعض من أمثال عفيفي إلى النَّظَر إلى العالم كحضرات متدرجة عن طريق الفيض، أي: حضرات الوُجود الخمس عند الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة الَّتي تتجلى عنده في حضرة الغيب المطلق أو الذَّات، وحضرة العقول، والأرواح، والمثال، والحس، ومراتب الوُجود الأربعة: الوُجود العيني، والوُجود في العلم، والوُجود في الألفاظ، والوُجود في الرقم، كما يحدثنا عن الوُجود المطلق الَّذي لا تعقل ماهيته وكيفيته، والوُجود المجرد عن المادة، والوُجود الَّذي يقبل التحيز، والوُجود الَّذي لا يقبله، وموجودات النسب(٢). كما حدثنا حديث الباطنية المتأثرين بالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، فبالإضافة إلى ما سبق يصف الحقّ مثلها بالوُجود والعَدَم، وهي فكرة جرهم إليها الاقتصار على وصف الحقّ بالسلب، فاضطروا إلى القول بأنه لا موجود ولا معدوم، يقول: «... إنَّه عين كل

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٦١-٢٦٢، ٦١٨، ٢/ ٥٥، ١٧٠، ٢١٥-٢١٦، ٣/ ٤٦٠، ٤/ ٢٩١، «غاية المرام» في علم الكلام: ٢٢٩-٢٤٦، الإبكار: ١/ ٥٣، «المغني»: ١٤/ ٥٠٧، عيون المسائل: ٥، «الإشارات»: ٦٦، ١٤٧-٢٤٠، ٣٤٣، ٣٤٦، ٤٦٣، ٥٢٨، ٦٨٣، ٦٩٥.

(٢) «الفتوحات» حضرة الأتباع، «إنشاء الدوائر»: ٨، ٢٠-٢١، «الفصوص» ٢/ ٨٢-٨٣.

منعوت بكل حكم: من وجود، أو عدم، أو وجوب، وإمكان، ومحال. فما ثم عين توصف بحكم إلَّا وهو ذلك العين. وهذه مسألة تضمنها هذا المنزل، ولولا ذلك ما ذكرناها، فإنها ما تقدم لها ذكر في هذا الكتاب، ولن تراها في غيره»[١].

ومع هذا كله سنرى مذهب ابن عربي الحقيقي في المواضع المشار إليها يخالف المتكلِّمين: فالحدوث عنده مجرد ظهور في مرآة الوُجود ويخالف فلسفة الإمكان والوجوب في نفي الوجوب وفي عدم الخلط بين الحقّ والخَلْق الَّذي يلزم مذهب الصدور، كما يخالف النَّوع الآخر من وَحْدَة الوُجود، وهو وَحْدَة الوُجود الباطنة أو الحُلُولِيَّة، على ما هناك من فرق بين الوُجود الواحد والحلول، وهو ما أخطأه الدكتور عبد القادر محمود[٢]. كما يخالف المدرسة الشيعية في وَحْدَة الوُجود الَّتي توهمت كبعض الطائفة السَّالِفة تعين الوُجود في صور الموجودات أو حقائقها. وأما وصفه بالوُجود والعَدَم فيرجع العَدَم فيه إلى مجرد ثبوت الأعيان لذاتها في العلم الإلهي لا أنها هو، كما يفترق عنهم بإثبات صفة نفسية عن طريق الكشف كما ذكرنا غير مرة.

وذلك لأنَّ لابنِ عربي تصوره الخاص في الوُجود الواحد، فهو واحد ليس له أجزاء ولا مقابلات، يقول: «ما في الوُجود ضد، فإن الوُجود

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٦٠ الإنسان الكامل للجيلي: ١٣-١٤، «أثولوجيا»: ٨-٩، «الأنوار اللطيفة»: ٧٩-٨٠.

(٢) الفلسفة الصوفية: ٣١.

حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه»[١]، ولذلك لم ير في الوُجود الواجب والممكن، والأصلي والمستفاد، والقديم والحادث، والمتصل والمنفصل، والمطلق والمقيد، والفاعل والمنفعل، أنواعًا للوجود. ولذلك لم يكن من المستغرب أن يكون الحقّ هو الوُجود في ذاته وفي مظاهره، على خلاف ما أشرنا إليه من قبل من إرادة اعتذار البعض عنه للتفرقة بين الوُجود والموجود، يقول عن الذَّات: «لا موجود إلَّا هي، فهي عين الوُجود في نفسها وفي مظاهرها»[٢]، وعلى خلاف من فرق بين الوُجود والإيجاد، يقول: «فهو موجدهم، بل وجودهم»[٣]، وهو المعية كما ينظر إليها ابن عربي مع عدم الاعتداء على الشفعية كما سبقت الإشارة منذ قليل، وإن كنا ينبغي أن نذكر قوله بجهولية المعية، وقول «ابن الأهدل» أنَّه ينفي المعية والسبق والتأخر، ولكنه بهذا يتجاهل فكرة ابن عربي عن علو الحقّ عن المعرفة، وعدم مشابهته بالحوادث كما يتجاهل سمة فكرته عن الوُجود، وهي نظرة للوجود الواحد من زاوية زمنية، وهي الوُجود في الحال أو «الحاضر السرمدي»، أو «الديمومة»، وهي بمثابة الوُجود المتصل الَّذي يشعر به الصوفي في مرحلة الوصول والمشاهدة[٤]، ويسميه ابن عربي

(١) «الفصوص» ١/ ٩٢.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٢٦-٤٢٧، ٢/ ٥٧، ٢١٣، ٤/ ٨٨، «كتاب العظمة»: ورقة ٥٤ ب، «كتاب الحقّ»: ورقة ٦ب - ١٠ أ.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤٠٦، ٦٨٨، ٤/ ١٠١.

(٤) كشف الغطاء: ١٨٣-١٨٤، «الفتوحات» ٢/ ٣٢٩، ٤٨٠، ٤/ ٢٦٧-٢٦٨.

أحيانًا سر الأزل والأبد، وهو من أسرار رجال الرُّموز. وهي نظرية كان لها أثر خطير في موقفه من خلق العالم في زمان ونفيه البَيْنيَّة بين الحقّ والخَلْق، يقول: «وأما سر الحال: فهو الديمومة وما لا أول له ولا آخر، وهو عين وجود كل موجود»[١]، فما سوى المضارع ما هو إلاَّ ماض أو لم يأت بعد. والسمة الأخيرة هي نظره إلى الوُجود الواحد كوجه خاص في كل موجود، هو الوُجود، ومنه تكون معرفة الحقّ مباشرة، والابتداع، وتميز الأشياء، وكل ذلك يرجع إلى الوُجود في الحضرات الوُجودية[٢]. ولكن ابن عربي في الحقيقة لا ينسى الهُوِيَّة الغائبة، فيقول عن العارفين: «وإذا اجتمع لهم في عين الجمع والوُجود، فبهويته فرقوه...»[٣].

والفكرة كما ترى تؤذن بميل ابن عربي إلى فهم قضية الوُجود الواحد بطريقة منزهة، وهذا ما سنزيده بيانًا في الفقرات التالية.

(هـ) الوُجود كنور معنوي:

أشرنا من قبل إلى تدخل فكرة النور في الأعمال الشرعية ونتائجها، وفي الإدراك. ويحدثنا الآن عن الوُجود الواحد كنور، وخاصة حين يتحدث عن «نور الأنوار» مما يجعله يبدو إشراقيًّا بحتا كالسهروردي المقتول، ولذلك لم يكن من الغريب أن تلحق به ثنوية المنجمين، عند

(١) «الفتوحات» ١/ ١٩٠، وانظر: ١/ ٩٠، ٤٣٥، ٣/ ٥٤٦-٥٤٩.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٨٧-١٨٨، ٣١٥.

(٣) «كتاب الحقّ»: ٩ب - ١٠أ، وانظر: استعراض الآراء في تفسير آيات وأحاديث الوجه في استحالة المعية بالذات.

كل من: «شيدر» حين يتهمه بالغنوص المانوي، و«بلاثيوس» و«عفيفي» بالغنوص الأفلوطيني[١].

ويبدو أن الآية الرئيسية الَّتي اقتفى أثرها ابن عربي وجمع الصوفية، بالإضافة إلى ما ذكرناه فيما سبق، كانت قوله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢] ومن الواضح أن الآية على الرغم من تعميمها للنور تهدف إلى نور آخر غير ما يشاهد وإلا لما حرم منه البعض في قوله في نفس الآية ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾، ومن المحتمل أنها تجمع بين التعميم والتخصيص، أي بين نور الوُجود ونور المعرفة، وإذا استعرنا من ابن عربي تعبيره في الجمع بين التنزيه والتشبيه، قلنا: إنها تجمع بين نور الوُجود المفهوم على ضوء التَّجَلِّي، وطريقة منزهة، فهل التزم ابن عربي بذلك؟

إن هذا ما نعتقده، فهو ما يظهر لنا من تأمل ابن عربي للتقابل بين النور والظُّلْمة، أو الاندماج بينهما ثم نظره في النهاية إلى الظُّلْمة كأمر اعتباري كسائر الحجب عنده، لتصبح انعكاسًا للعدم «المحال في أعيان المُمكِنات» ففي البداية نجد عند ابن عربي التقابل بين النور والظُّلْمة في العناصر والهياكل والطبيعة وبين أنوار الملأ الأعلى، أو التقابل بين طول العالم

(١) نظرية الإنسان الكامل لشيدر: ٢٦ وما بعدها، ابن عربي لبلاثيوس: ٢١٦-٢١٧، تعليق عفيفي على «الفصوص» ٢/ ١٠٨-١١٠، «فضائح الباطنية»: ١٦، الإنسان الكامل للجيلي: ٣٣، كيمياء السعادة: ٢أ - ٥أ.

(٢) سورة النور: آية: ٣٥.

وعرضه، أو البعد المادي والروحي، وهذا مبدأ إسلامي أصيل تنعكس حقائقه في العالم، وليس ملكًا للأفلاطونية المحدثة أو غيرها، ويعبر ابن عربي عن هذا المبدأ برمزيته الحروفية فيقول: «والكون كله مستخرج من جزأين من كلمة كن «وهي الظُّلْمة والنور»[١]، فالواو المحذوفة كما سبق الإشارة رمز لخزائن الغيب أو ظلمته.

ثم نجد اندماج النور والظُّلْمة في شيء واحد، كما يشير قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ﴾[٢]، وهو ما يتحقق أيضًا في السحر الَّذي يرمز إلى «الوسط المتعادل»، ويعلق ابن عربي على الآية فيقول: «... فعلم أنهما متجاوران، وإن كانا ضدين، وأن أحدهما يجوز أن يكون مبطونًا في الآخر»[٣]. وفي نص آخر يرمز لهما بالدائرة ويعلل بامتزاج الرحمة، ومن الواضح أن الرحمة عنده تعني الوُجود، فهي كما سبق أن ذكرنا العماء أو هيول الوُجود.

والظُّلْمة المخلوقة هنا هي انعكاس لظلمة العَدَم، أو هي رمز لها، وفي هذا ما يفسر لنا تعريف النور الممتزج بين النور والظُّلْمة، أو بين الوُجود والعَدَم، يقول بعد حديثه عن عالم النور: «ثم أوجد الله الظُّلْمة المحضة الَّتي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العَدَم المطلق المقابل للوجود المطلق،

(١) شجرة الكون: ٦، «الفتوحات» ١/ ٣، ٤، ٤/ ١١٦.
(٢) سورة يس: ٣٧.
(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٠، وانظر: اليوم المكون من الظاهر والباطن في أيام الشأن: ٥٥، ٥٧.

فعندما أوجدها أفاض عليها النور....»[١].

وكون الظُّلْمة من مفاهيم السلب أو النقص ليس أمرًا من قبيل الاستنتاج عنده، بل هو مما يصرح به، يقول: «لو لم تكن الظُّلْمة نسبة عَدَميَّة، وهو كون ذواتكم العَينيّة معدومة لكانت من جملة الخَلْق، فكانت الظُّلْمة تستدعي أن تكون في ظُلْمة، والكلام في تلك الظُّلْمة كالكلام في الأولى ويتسلسل، فإن قوله: «خلق الخَلْق في ظُلْمة»[٢]، قد يريد بالخلق هنا المخلوقات، والظُّلْمة إذا كانت أمرًا وجوديًّا فهي مخلوقة، فتكون أيضًا في ظُلْمة، وإذا كان الخَلْق هنا مصدرًا، كأنه قال قدّر الله التقدير في ظُلْمة، أي: في غير موجودِين، يعني تلك الأعيان... فالظُّلْمة الَّتي خلق الله فيها الخَلْق نفى هذه الشَيئيَّة عنهم (شَيئيَّة الوُجود لا الثبوت)، والنفي عدم محض لا وجود فيه...»[٣].

والظُّلْمة المخلوقة الَّتي يشير إليها ابن عربي هي الَّتي تظهر في مقابل النور عند الانقسام، والخَلْق هنا بمعنى الظهور، وهو ما من أجله يوجه النقد إلى المانوية، يقول: «ولما قال الله هذه: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ۝١﴾ جعلوا له أمثالًا، فخاطب المانوية الذين يقولون: إن الله الَّذي خلق الظُّلْمة ما هو

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٨ وعن الانعكاس الرَّمزِيّ للأصبعين في هذه الحقيقة: ٩٦.

(٢) انظر: فكرة العماء والجوهر من بحثنا: ص٢٨٧-٢٩٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦١-٦٢، «العبادلة»: ٧٨-٧٩.

الإله الَّذي خلق النور، فعدلوا بالواحد الآخر»[١].

الوُجود إذًا هو النور، والحقّ هو النور، والظُّلْمة إما ظُلْمة مخلوقة هي ظل لظُلْمة الإمكان الَّتي هي ظل أيضًا للعدم المطلق، يقول: «فأنتم في الظُّلْمة فيكم»[٢] وهو معنى قوله:

«إذا كان عيـن العبـد فالليل حالك   وإن كان عين الحقّ فالنور ساطع»[٣]

ولكن ابن عربي ينظر إلى هذه الحقيقة على ضوء التَّجَلِّي، وهذا مما يعطيه طابعًا تنزيهيًّا، فتراه يفرق بين الحقّ والخَلْق رامزًا لهما بالشمس والقمر، يقول: «ظهور الشمس في مرآة القمر ظهور حق في خلق؛ لأن النور اسم من أسماء الله تعالى، وليس في نور القمر من الشمس شيء، كما سنرى في الحلول والاتحاد»[٤]، ولذلك كان نور الشمس نفسها، وغيره ليس سوى ظل باهت خيالي لنوع مخالف من النور يعتبر الأوَّل حجابًا عليه، يقول: «النور الَّذي فيها الكواكب وفي سائر السيَّارة من نور الشمس، وهو الكوكب الأعظم القلبي، ونور الشمس ما هو من حيث عينها، بل هو من تجلٍّ دائم لها، ومن اسمه النور، فما ثم نور إلَّا نور الله الَّذي هو نور السماوات والأرض. فالناس يضيفون ذلك النور إلى جِرم الشمس ولا فرق

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٣٦، الأنعام: ١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣١٢-٣١٣، وانظر: ٦٢، ٣/ ٩٦، ٤/ ٣٨-٣٩.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٦٤٢، ٣/ ٤٤٤، قاعدة في معرفة التوحيد: ٦٨أ - ١٦٩أ، القول المبين للشعراني: ٣٤أ.

بين الشمس والكواكب في ذلك، إلَّا أن التَّجَلِّي للشمس على الدَّوام، فلهذا لا يذهب نورها إلى زمان تكويرها، فإن ذلك التَّجَلِّي المثالي (= خيالي) النوري يستتر عنه في أعين الناظرين بالحجاب الَّذي بينها وبين أعينهم»[١].

وعن هذا النور المخالف يتحدث ابن عربي في مناسبتين: خلال تفسيره لآية النور السَّالِفة، وخلال تأمله اللغوي للنور، وفي الأوَّل يقول منزهًا النور الحقّ عن الجهات ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الَّذي مثَّله بالمصباح في الزجاجة: مقام الصفا، في المشكاة مقام الستر من الأهواء، فلم تصبه مقالات القائلين فيه بأفكارهم، الموقد بالزيت المضيء بالمقاربة، وهو حكم الإمداد من الشجرة، وهي الممد، ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: مقام الاعتدال، لا تميل من شرق إلى غرب... ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾: وجود على وجود»[٢]. وفي الثانية يقرر مجهوليته ورمزيته فيقول: «النور هو الَّذي يؤلَّف لذاته وينفِر من أن ينسب إليه ما لا يليق به ولا تقتضيه ذاته... إذ النور في اللغة هو النفور، ولما كان منفِّرَ الظُّلْمة سمى نورًا، يقال: أنارت الغزالة إذا نفرت من الصائد. ولما ظهرت الأشياء لأعين البصائر والأبصار بالنور، وكان أصل الأشياء في أعيانها وجوده سبحانه: سمى نورًا توصيلًا»[٣]. ومن الواضح أنَّنا لسنا هنا أمام درجات من النور متكاثفة كما عند الاتجاه الإشراقي.

ونلاحظ في النهاية أنَّه مما يؤكد هذه الصبغة المعنوية الرَّمزِيَّة لتفسير

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٧، وانظر: المزيد من التفاصيل ٢/ ١٨٤-١٨٥، ٤/ ٣٨-٣٩، ٧٢-٧٣، وانظر: عن المثالي بمعنى الخيالي وأن ضياء الحقّ لا شرقي ولا غربي ١/ ٢٣٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٢٤.

(٣) كشف المعنى: ورقة ١٠٢ أ.

الوُجود بمعنى النور قوله بالتَّجَلِّي الصوري أو الطبيعة العامة أو الهَيُولَى أو الهباء أو العماء الَّذي وجدت فيه صور العالم كأمر معنوي يعمل كالأسماء الإلهية، وليس له عين موجودة[١]، وأن الوُجود أمر لطيف لا يُرى[٢]، وأن التَّجَلِّي للقلب وفي عملية الخَلْق تجل تنزيهي[٣]، وأن الظهور سواء من جانب الحقّ أو الأعيان الثابتة نسبة[٤]، وأن استمداد الأعيان وجودها كاستمداد السُّرُج من الفتيلة لا ينقِص منها شيئًا، ولذلك لا ينقِص وجود الأعيان من وجود الحقّ شيئًا، ومن ثم كان القول بالصدور مجازا لا حقيقة وأن العالم مجموع معان في الحقيقة[٥]، وبذلك كله يصبح الحقّ معنى وتصبح الحقيقة المعنوية الإلهية منعوتة بنعوت التنزيه والكائنات رموز[٦]. ولذلك كانت الكثرة المشاهدة ترجع إلى أعيان العالم؛ لأن النور واحد[٧]، كما لا يمكن الحكم بمشابهة وجود الحقّ لوجود العالم[٨].

(و) العلاقة بين العالم والأسماء ليست علاقة تعيُّن:

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٧، ٤٣١، ٤/ ٢٦٤، «شجرة الوجود»: ورقة ٤٩ أ.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٦-٥٤٩.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١١٨-١١٩، ١٧٦، ٣/ ٢٢٤.

(٤) انظر: فيما يلي حقيقة وجود الممكنات.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٧-٣٩٨، «الفتوحات» ٤/ ٣٢٠، «كتاب الحقّ»: ٩ب-١٠أ، و«الإشارات»: ٣٥١.

(٦) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠-٣٢١، ٣/ ٤٤٠، ٤/ ١٠٤-١٠٦، «الفصوص» ١/ ١٠١-١٠٢.

(٧) «الفتوحات» ٣/ ٢٧٤-٢٧٨، ٤/ ٢٨٣-٢٨٤.

(٨) «الفتوحات» ١/ ٦٠٢.

قبل أن ندخل في تفاصيل وجود المُمكِنات وتفسير الثنائية والكثرة عند ابن عربي ينبغي أن نبين قضية مهمة من قضاياه، تتعلق بإضافة النشاط الإيجابي للصفات إلى الوُجود، في مثل قوله: «فالمُمكِنات على عدم تناهيها في ظُلْمة من ذاتها لا تعلم شيئًا ما لم تكن مظهرًا لوجوده، وهو ما يستفيده المُمْكِن منه، وهو قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾»[١]. ولذلك، وبالإضافة إلى نصوص أخرى تقرر وصفه بجميع الأسماء اتُّهم بالتوحيد بين الأسماء والعالم، فليست مظاهر العالم عنده سوى تعينات للأسماء.. وأبرز من اتهمه بذلك «عفيفي» و«عبد القادر محمود» و«الوكيل» و«ابن الأهدل»، وهو المفهوم من «ابن تيمية» حين رأى أن القول بكل كلام في العالم كلامه يوازي قول الحُلُولِيَّة والجَهْميَّة، وهو منسوب أيضًا إلى الحَشْويَّة[٢].

والواقع أنَّ لابنِ عربي بعض النُّصُوص بالإضافة إلى ما سبق، تؤيد هذه الاتهامات، مثل قوله بأنه الحاكم والقابل؛ لأن الاسم عين المسمى[٣]، وقوله بأنه ما وصل إلينا من اسم تُسَمَّى به إلَّا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم»[٤]، وقوله:

(١) «الفتوحات» :٢/ ٦٠-٦٢، ٣/ ١٧٠، «شجرة الوجود»: ٥٠ب - ٥١أ.

(٢) تعليق عفيفي على «الفصوص» :٢/ ١٨، ٣٤-٣٦، ٥٣، ٩٢-٩٣، ١٨٩، وابن تيمية في الإرادة والأمر: ٣٦٣، تحذير العباد للبقاعي: ٢٣٠-٢٤٠، كشف الغطاء لابن الأهدل: ٢٢٨، والفلسفة الصوفية لعبد القادر محمود: ٥١٦، ٥٩٨، ٦٢٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٣، ٣/ ٢٤، ٣١٧-٣١٨.

(٤) «الفصوص» ١/ ١٩٨-١٩٩.

«لـم أجـد لـلاسـم مـدلـولًا غـيـر مـن قـد كـان مـفـعـولا
ثـم أعـطـتـنـا حـقـيـقـتـه كـونـه لـلـعـقـل مـعـقـولًا
فـتـلـفـظـت بـه أدبًـا واعـتـقـدنـا الأمـر مـجـهـولًا»[١]

وقوله بأنه عين كل ما يفتقر إليه، لقوله تعالى: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله»[٢] واستنتاجه أنَّه مسمى بكل أسماء العالم بالإضافة إلى أسمائه، وسر الربوبية أو التضايف بين الحقّ والخَلْق[٣].

ولكن كون الحقّ هو الحاكم والقابل لا يرجع إلَّا إلى إيجابية القابل الناشئة عن إيجابية الصفة الَّتي سبَّبها الوُجود، وهو معنوي، ولا يعني سوى انعكاس الصِّفات في العبد انعكاسًا على هيئة إمداد طاقة لا غير، اكتسبها المُمْكِن من الظهور في مرآة الوُجود المعنوي، لا التوحيد بين الحقّ والخَلْق، يقول ابن عربي: «لو عرفوا معنى ما ورد في القرآن والسنة من وصفِ الحقّ نفسَه بما لا يقبله العقل إلَّا بالتأويل الأنزه، ما نفروا من ذلك إذا سمعوه من أمثالنا فإن العبودة، أعني معقولها، إن كان أمرًا وجوديًّا فهو عينه، فإن الوُجود له، وإنَّما الحقّ لما كانت أعيان المُمكِنات مظاهره عَظُم على العقول أن تَنسب إلى الله ما نسَبه لنفسه»[٤]. وسوف نرى

(١) «الفتوحات» ١/ ١٦٥.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٠١-١٠٢.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٢٨، وانظر: عن أبعاد القضية ١/ ٨٧، ٦١٨، ٢/ ٥٨، ٩٤-٩٥، ٢١٦، ٢٦٣، ٣٥٣، ٣/ ١٦٠-١٦١، ٤٣٢، ٤/ ٦٤-٦٥، ٢٩٠-٢٩٢ وقارن «أثولوجيا»: ٨٥.

أنَّه ما زالت للعبد نِسبة إلى الفعل ومن ثَم كان نقده للباطنية المعطلة للشرائع بمقالاتها في تجريد التوحيد، ومن ثم أيضًا كان الفرق الحاسم بين الحقّ والخَلْق هو التأثير والتأثر[١].

وأما قوله بأن معنى الاسم وروحه في العالم فخَطْبه هيِّن، فهو بالإضافة إلى أنَّه لا يصرح، يمكن تفسيره على ضوء الارتباط بين الإله والمألوه كمتضايفين لا الذَّات المنزهة، وهو معنى سر الربوبية الَّذي يقول عنه ابن عربي: «إن للربوبية سرًّا لو ظهر (بمعنى زال) لبطلت» فالذت منزهة من حيث هي، كما أشرنا أكثر من مرة[٢].

وكذلك النص الشعري لا يفيد سوى أن ابن عربي يتعجب من الأمر، مع عدم نسيان أن ابن عربي صوفي تعتبر الحقيقة أمامه ذات جوانب متعددة، كما فصلنا عند الحديث عن تناقضه.

وأما إطلاق الأسماء كلها على الحقّ، فإن بعض الحقائق الَّتي سبق أن قررناها تفيدنا في بيان رأيه الحقيقي الَّذي يتجنب الخلط بين الحقّ والخَلْق:

فللحق صفاته الأزلية القديمة التوقيفية والتي نطلق عليها الأسماء الحسنى، وللخلق صفاته الَّتي نسميها الاستعدادات الثابتة مع العين الثابتة في العَدَم. ولكن هذه الأعيان حين تظهر في المرآة الوُجودية يكون

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٩-٢٤١، «الفصوص» ١/ ١٨٣.

(٢) انظر: «اليواقيت»١/ ٦٢، وانظر: سهل وسر الربوبية: سفر ١/ ١٩٥.

للإيجابية الَّتي أتاحتها هذه المرآة لهذه الألوان من الظهور نصيب، مع ملاحظة أنَّه ليس هناك كبير بأس عند ابن عربي في ذلك، لأنه يقول بأن ظهور أحكام الأعيان أو وجودها هو مجرد نسبة أيضًا، ومن قبيل تجلّي المعدوم، كما سنبين بالتفصيل بعد قليل. وهذا ظاهر من كثير من الأقوال الَّتي أشرنا إليها في مواضع متفرقة مثل قوله: «الحقّ صفة العالم؛ لأن صفته الوُجود»، وقوله: «فإذا ظهر في عين من أعيان المُمكِنات لنفسه باسم من الأسماء الإلهية أعطاه استعداد تلك العين اسما حادثًا تسَمَّى به، فيقال هذا عرش... إلخ»، والعالم الاستعدادات له بمنزلة الأسماء للحقِّ، وهي بهذه الاستعدادات فقيرة، وقوله: «لا خلق في نفس العين مع وجود الحكم»[١].

ولهذا انتفت الشركة مع نسبة الوُجود الحقّ إليه، ولو أطلقت الأسماء كلها على العين الوُجودية فللممكن استعداداته الأزلية، وإن كانت فقيرة إلى الظهور بإيجابية الوُجود، وهي أسماؤه. وذلك ظاهر في مثل قوله: «الشريك عدم محض، والوُجود المطلق لا يقبل العَدَم»، وقوله: «كما أن أسماء الله الحسنى للممكن على طريق النعتية فكذلك الأسماء الكونية الَّتي تنطلق على الصور الكائنة في عين الوُجود هي أسماء للعين الوُجودية، قال تعالى: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾[٢] في مَعرِض الدَّلالة، فإذا سموهم قالوا: هذا حجر، هذا

(١) «الفتوحات»: ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، وانظر: ٢/ ١٥٠-١٥١، ١٦٠-١٦١، ٢٢٦-٢٢٧، ٦٠٢، ٣/ ١٦٠-١٦١، ٤/ ٢٨٢، ٣١٨، «الفصوص» :١/ ١٨٩، أيام الشأن: ٥٣.

(٢) الرعد: ٣٣.

شجر، هذا كوكب، والكل اسم عبد»[١]. وبذلك لا يكون الهدف هو توحيد العظمة، توحيد المشركين عند متأخري الصوفية كما يدعي ابن تيمية[٢]. وبنسبة أحكام المُمكِنات الظاهرة لا يكون هناك تأثر بالحوادث.

ويؤكد هذه الحقائق كثير من نصوص ابن عربي والتي تناولنا بعضها فيما سبق، فللحق صفاته الأزلية القديمة، على الرغم من افتراضه تعري الذَّات عن الصِّفات، فلو قدر رفع العالم لارتفعت الصِّفات؛ لأن الارتباط قديم بين الحقّ والخَلْق، لأزلية الأعيان الثابتة، أي أن الله لم يزل في الوُجود والعَدَم، كما أنَّنا أشرنا من قبل إلى أنَّه يفترق عن الاتجاه الأفلاطوني المحدث، في أنَّه لا يعرف إلَّا بالسلب، فهذا من الناحية الفكرية، أمَّا من ناحية الكشف فله صفة ثبوتية، وإن لم تكن وُجوديَّة كما يقول الأشعري، بل إن القول بأن الصِّفات نسب لا أعيان وُجوديَّة أحد الأدلة المهمة الَّتي يمكن سوقها في هذا المقام، إذ إن هذه الفكرة الواسعة الانتشار في نصوص ابن عربي تعني بطلأن الاتهام بتعين الصِّفات في أعيان العالم، وقد ذكرنا كثيرًا من هذه الحقائق، ولا سيما عند الحديث عن التنزيه والتشبيه والجمع بينهما والأحدية، ويكفينا الآن أن نذكر قوله:

«يمن الأكوان منزله وهو لا روح ولا جسد
ما له حد يعيِّنه وهو المطلوب والصمد

(١) «الفتوحات» ٤/ ١١، وانظر: ٣/ ٧١.

(٢) الإرادة والأمر: ٣٤٦-٣٤٧.

أحد ما مثله أحد بكمال النعت منفرد»[١].

ويقول تعليقًا على القولة الصوفية المشهورة «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»: «فإن غلبنا حال يقول ذلك الحال بلسانه «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» فيكفيه من قوة أثر الحدود أن فرق بين أنا وبين من أهوى، ولو أنَّه يهوى نفسه فحال كونه يهوى وهو الفاعل ما هو عين حاله يهوى وهو المفعول، فبيَّنَت الحدود الأحوال كما بينت الأعيان، وهذا علم ما تصل إليه العبارة في أحدية العين، ولم يقدر على أن يوحد الحال، ولا ذلك بممكن أصلًا. وفي باب العلم بالله أوصل ما يكون الأمر وأعظم في الأحدية أن يكون وجود العالم عين وجود الحقّ لا غيره، ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية، ولا معنى للاختلاف الواضح إلَّا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز، وإن كان الوُجود عينًا واحدة، وهو الوُجود الحقّ والموجودات والمعقولات مختلفة، وقد لعن الله من غير منار الأرض وهو الحدود»[٢].

وكما يميز ابن عربي بين حد العبد وحد الرب يميز بينهما في الرتبة فيقول: «لو وقع الاشتراك في الحقائق لكان إلها واحدًا أو عبدًا واحدًا، أعني: عينا واحدة، وهذا لا يصح»[٣]، وعن كونه ربًّا في وجودنا وعدمنا يقول: «لم نزل

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٤٦، وانظر: ١/ ٤٣٦، ٢/ ٢٨٩-٢٩٠، ٤/ ١٣٢-١٣٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥٣، ٦٨٤، وانظر: ٢/ ١٦٠-١٦١، «الفصوص» ١/ ١١١.

عبيدًا وهو رب في وجودنا وعدمنا»[١]، وعن أزلية الأسماء يقول: «فلنقل: «إن الله كان ولا شيء معه»، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العَدَم، أي موصوفًا بالعَدَم، ويكلم نفسه بنفسه ويرى ذاته وهو الحي بذاته سبحانه، فهذه الأسماء والنسب، وهو الحي العالم السميع البصير المتكلم المريد، هي الَّتي نزل حكمها أزلًا، وأما كونه قادرًا ورازقًا ومبدعا، فبالصلاحيَّة والقوة»[٢] وإن كان يمكن أن نسجل عليه القول أحيانًا بحدوثها، وإن بدا ذلك من زاوية تحقيق الأسماء بوجود مظاهر العالم، يقول: «لا تعقل النسب إلَّا بأن تعقل المظاهر المعبر عنها بالعالم، فالنسب على هذا تحدث بحدوث المظاهر»[٣]. وقوله بتعطيل بعضها، يقول: «لما كانت الأسماء الإلهية نسبًا تطلب الآثار، لذلك لا يلزم ما تعطل منها حكم ما لم يتعطل...»[٤]. وأخيرًا لا نجد خيرًا من قول ابن عربي لإجمال حقائق هذه الفقرة: «فلا بد من عين هو مسمى العالم، ولا بد من عين هو مسمى الحقّ، ليس كمثل واحد شيء من الآخر»[٥].

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٦-٥٤٩ وعن قضية الترابط انظر: ١/ ٤٤١، «الفصوص» ١/ ١١٢.

(٢) عقلة المستوفز: ٤٧-٤٩، وانظر: ١/ ١١٩-١٢٠، كشف المعنى: ٦٧ب-٦٩أ.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٧، ٩٩-١٠٠.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٤١، ٤/ ٣٧ وانظر: عن التعطل بالنسبة للمعذب ٣/ ٢٠٩.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٨، وانظر: في القضية ككل اليواقيت: ٥٩-٦٢، «كتاب الكتب»: ١-٢، «الفتوحات» ٣/ ٢٢٧، الإقدام للشهرستاني: ١٠٨، ١٠٩، وابن تيمية في الموافقة ١/ ١٣٦، والغزالي في أصول الدين: ٣١٢ والآمدي في الأبكار ١/ ١٠٥ب، ١٢٢ أ-١٢٣أ، المقالات للأشعري ١/ ٢٥٦، الجويني في الشامل ١/ ١٣٧، ١٣٩،

(ز) مرآة الوُجود الواحد وحقيقة وجود المُمكِنات:

(أ) نظريات ثلاث: ونأتي الآن في نظرنا إلى أخطر نقطة في مذهب ابن عربي كله، إذا تذكرنا أن ابن عربي لا يمثل في الفكر الإسلامي سوى فكرة الوُجود الواحد؛ لأنه يحاول الآن أن يحللها بطريقة لا تخلط بين الحقّ والعالم عن طريق تقويمه لحقيقة ظهور الحقّ وتجليه العام، وحقيقة وجود المُمكِنات. وبوجه عام، يقدم لنا ابن عربي ثلاث نظريات في الظاهر أو الموجود أو المشاهد، هذا فضلًا عن إدراكه هل الوُجود حقيقة واحدة مع امتياز أفرادها بصفات معينة مثل القوة والضعف والقدم والحدوث والاستفادة من الغير... إلخ، وإن كان قد سبق لنا تقرير أنَّه يرى الوُجود كله من نصيب الحقّ، فالوُجود في ذاته وفي المظاهر واحد، يقول: «... المُمكِنات على مذهب الجماعة ما استفادت من الحقّ إلَّا الوُجود، وما يدري أحد ما معنى قولهم: ما استفادت إلَّا الوُجود إلَّا من كشف الله عن بصيرته، وأصحاب هذا الإطلاق لا يعرفون معناه على ما هو الأمر عليه في نفسه، فإنه ما ثم موجود إلَّا الله تعالى والمُمكِنات في حال العَدَم. فهذا الوُجود المستفاد: إما أن يكون موجودًا وما هو الله ولا أعيان المُمكِنات، وإما أن يكون عبارة عن وجود الحقّ، فإن كان أمرًا زائدًا ما هو عين الحقّ ولا عين المُمكِنات، فلا يخلو أن يكون هذا الوُجود موجودًا فيكون موصوفًا بنفسه، وذلك هو الحقّ؛ لأنه قد قام الدليل على أنَّه ما ثم وجود أزلًا إلَّا

١٤٢، وابن سينا في تسع رسائل: ٦٦.

وجود الحقّ، فهو واجب الوُجود لنفسه، فثبت أنَّه ما ثَم موجود لنفسه غير الله، فقبلت أعيان المُمكِنات بحقائقها وجود الحقّ؛ لأنه ما ثم وجود إلَّا هو، وهو قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[(١)]، وهو الوُجود الصرف، فانطلق عليه ما تعطيه حقائق الأعيان، فحدث الحدود وظهرت المقادير ونفذ الحكم والقضاء، وظهر العلو والسفل والوسط، والمختلفات والمتقابلات، وأصناف الموجودات: أجناسها وأنواعها وأشخاصها وأحوالها وأحكامها، في عين واحدة، فتميزت الأشكال فيها، وظهرت أسماء الحقّ، وكان لها الأثر فيما ظهر غيره أن تنسب هذه الآثار في الظاهر فيها، وإذا كانت الآثار للأسماء الإلهية، والاسم هو المسمى، فما في الوُجود إلَّا الله، فهو الحاكم وهو القابل، فإنه ﴿وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾[(٢)]، فوصف نفسه بالقبول، ومع هذا فتحرير هذه المسألة عَسِر جدًّا فإن العبارة تقصُر عنها، والتصور لا يضبطها؛ لسرعة تفلُّتها وتناقض أحكامها فإنه مثل قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ فنفى ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ فأثبت، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ فنفى كون محمد وأثبت نفسه... فهذا حكم هذه المسألة، بل هو عينها»[(٣)].

وعن الوُجود المستفاد يقول أيضًا: «من أصحابنا من يرى أن عين الوُجود هو الَّذي يحفظ عليه أحوال أعيان المُمكِنات الثابتة، وأنها لا وجود لها

---

(١) الحجر: ٨٥.

(٢) غافر: ٣٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٦ وانظر: من بحثنا هذا: ص٥٠٥-٥٥٩.

البتة، بل لها الثبوت والحكم في العين الظاهرة الَّتي هي الوُجود الحقيقي. ومن أصحابنا من يرى أن الأعيان اتصفت بالوُجود واستفادته من الحقّ تعالى، وأنها واحدة بالجوهر...»[١].

وفي نص أكثر تركيزًا ونضجًا في التعبير يعرض علينا النظريات الثلاث حين يتساءل: هل تدرِك المُمكِنات بعضها بعضًا في مرآة الوُجود الحقّ، وهي على ما هي عليه من العَدَم، أو الوُجود ظاهر في تلك الأعيان، فيدرِك بعضها بعضها عند هذا الظهور وهو الوُجود المستفاد، أو الحقّ في الجمع بين النظريتين، يقول من الثانية: «وهو أقرب إلى ما هو عليه الأمر من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحقّ محل ظهور أحكام المُمكِنات غير أنها في الحكمين معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت، ويكشف المكاشف هذين الوجهين، وهو الكشف الكامل، وبعضهم لا يكشف من ذلك إلَّا الوجه الواحد كان ما كان، فنطق صاحب كل كشف بحسب ما كشف، وليس هذا الحكم إلَّا لأهل هذا الطريق»[٢].

وابن عربي هنا غامض ومتناقض باعترافه ولذلك كان علينا أن نلتمس تحليلاته لهذه النظريات الثلاث، في ثلاث نقاط تبين رأيه في قيمة قوله بأن الحقّ هو الموجود والظاهر، وقيمة القول بظهور المُمكِنات، والجمع بين هذه وتلك، والتي تتمثل في قاعدته المتناقضة القائلة بأن صُورَة التَّجَلِّي «هي لا هو»:

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٥-٣٩٦، وانظر: فيما سبق صور وصف اليهود.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢١١، وانظر: المزيد وخاصة عن رمز المرآة ١/ ٨٧-٨٨، ٣/ ٣٦١-٣٦٤، ٤/ ٦٤-٦٥، ٢٠٢-٢٠٤.

(ب) **حقيقة تجلّي الحقّ العام وظهوره:** لقد سبق ونحن نتحدث عن التَّجَلِّي والرؤية عند ابن عربي وجود بعض الحقائق الَّتي صدمت خصومه، وخاصة تلك الَّتي تتعلق بعمومها مثل قوله: بأن الحقّ عين الحجاب على نفسه ومن ثم فلا حجاب، وأنه جلى لنا ذاته في صُورَة الباطن والظاهر، وأنه عين ما بطن في حال ظهوره، وأنه لا موجود إلَّا بالذَّات فهي عين الوُجود في نفسها وفي مظاهرها، وأن الوُجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه، وأن الحقّ إذا كان عين ما ظهر، فإنك إذا نظرت إلى الخَلْق وجدت الأوَّل والآخر والظاهر والباطن، وأنه لا يقع بصر إلَّا عليه، ولذلك رأى العارفون الحقّ في كل شيء، وأنه متجلٍّ في صور الطبيعة والملموسات والمعنويات وفي الملوك وفي العَسَس وفي الخيال وفي المثال، وأن السر العميق لمنازل الصوفية تجلّيه في صُورَة كل ما سواه، ولذلك كان من دلائل سَعة قلب المؤمن وتخلُّصه من التقييد رؤيته بكل صُورَة، فرآه العارفون في كل حجاب لهذا التَّجَلِّي الأقدس الساري.

وعندما نطلب من ابن عربي تفسيرًا لهذا كله نجد فكرة التَّجَلِّي الَّتي إما أن ترمز للوجود الواحد بالمرآة على أنَّه الحقّ، أو ترمز بها لأعيان المُمكِنات تظهر فيها أحكامها أو الصِّفات المكونة لها. على الثاني يصبح الوُجود متجلّيًا بهذه الصُّورة الظاهرة أو الأحكام، ولكن الأمر ليس بهذه البساطة عند ابن عربي، فإنه يضع قيودًا تحافظ على اتجاهه السالف الذكر لتقديم الوُجود بصورة منزهة، ولذلك نراه يقرر الحقائق التالية:

مع كون الحجاب نسبة وأن الحقّ عين الحجاب على نفسه، فلا حجاب؛ لأن الوُجود الحقّ أظهر من كل شيء، ويتصف باللطافة إلى حدِّ أنَّه لا يُرى. وإذا كانت هناك رؤية فهي قاصرة وفي عالم الشُّهود لا الشهادة، وهو الاتجاه السُّنّي العام، يقول: «هو محو في عالم الشهادة، إثبات في عالم الشُّهود»[١]، ويقول: «الحال له الدَّوام، فلا يزال العالم في حكم الحال، وهو الوُجود الحقّ، ففيه ظهرت أعيان الأشياء بأحكامها، فهو الوُجود الدائم، وأعيان المُمكِنات بأحكامها تظهر من خلف حجاب وجوده للطافته، فنرى أعيان المُمكِنات من خلف حجاب وجوده ولا نراه، كما نرى الكواكب من خلف حجاب السماوات، ولا نرى السماوات»[٢]. والوُجود كما نرى مجرد شرط لظهور الأشياء، كالعامل المساعد في العملية الكيميائية، يتيح للنتيجة الظهور ولا يدخل فيها كتركيب كيميائي، فليس هناك خلط بين الحقّ والخَلْق، ولا قيام للحوادث به[٣]. وترجع الكثرة الظاهرة إلى أعيان المُمكِنات أو أحكامها كما سنفصل بعد قليل.

وإلى جانب موانع الرؤية الَّتي تحدثنا عنها في حينها، من كون صُورَة التَّجَلِّي محدَثة وغيره، نجد مانعًا يهمنا ذكره هنا، وهو أحكام المُمكِنات المشار إليها في النُّصُوص السَّالِفة، وهي الَّتي ترجع إليها الكثرة، ومن ثم

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٦.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٦-٥٤٩، وانظر: ٢/ ١٥٩، ٣/ ٢٧٤-٢٧٨، ٤٣٢، كتاب «الحجب»: ورقة ١أ، «كتاب الحقّ»: ٩ب-١٠أ.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٠٠-١٠٢.

كانت الرؤية محكومة بالرائي، وكانت فكرتنا عن الوُجود الحقّ مشوبة بنا، ويرجع تصور كل جنس للحقِّ على صورته إلى هذه الحقيقة، فهو «حق عليه بنا ختم» على حد تعبير ابن عربي[١]، وهو ما جعله يرمز بالمكيال للعين القابلة للتجلي؛ لأنه على قدر الاستعداد الأزلي.

أضف إلى هذا كله حقيقة مهمة عند ابن عربي، وهي أن الحقّ في ذاته ظاهر لنفسه لا لخلقه، وما يَتجلَّى أو يظهر إنما هو أحكام أسمائه الَّتي يجمعها الاسم الله، وهي نسب كما ذكرنا، فليست هي الوُجود في نفسه، وهذا هو سر قول ابن عربي بأن الربوبية والألوهية نسبة وحكم نحكم به عليه، فما بدا من وجود الحقّ إنما هو أحكام أو نسب، أو أمور اعتبارية إن صَحَّ التعبير، فإن «الوصف يريك الموصوف والاسم يريك المسمَّى»[٢]، وهذا واضح من قوله في الاسم الظاهر أو حضرة الظهور: «يُدعى صاحبها عبد الظاهر، ويلقب بالظاهر بأمر الله، هذه الحضرة له تعالى؛ لأنه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلًا، والذي تعطينا هذه الحضرة ظهور أحكام أسمائه الحسنى، وظهور أحكام أعياننا في وجود الحقّ، ولكنه من وراء ما ظهر، فلا أعياننا تدرك رؤية، ولا عين الحقّ تدرك رؤية، ولا أعيان أسمائه تدرك رؤية، ونحن لا نشك أنا قد أدركنا أمرًا ما رؤية، وهو الَّذي تشهده الأبصار منا، فما ذلك إلَّا الأحكام الَّتي لأعياننا ظهرت لنا في وجود الحقّ، فكان مظهرًا لها، فظهرت أعياننا...»[٣]، ويقول: «الربوبية نسبة هُويّة

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٨١-١٨٢، «الفصوص» ١/ ١١٩-١٢٠، «كتاب الكتب»: ٤-٥.

(٢) «الإسرا»: ٧٥-٧٦.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٩.

إلى عين» وهو ما طلَبَته الأعيان الثابتة من الهُوِيَّة، فإنها لذاتها لا تقتضي نسبة[١]. ويقول: «للألوهية أحكام، وإن كانت حكمًا، وفي صور هذه الأحكام يقع التَّجَلِّي في الدار الآخرة[٢].

(جـ) حقيقة وجود المُمكِنات: كذلك كون المُمْكِن هو للحقِّ مظهر أو حكم لا عين، أي أنَّه أمر اعتباري، ولعل في هذا ما يفسر لنا قول ابن عربي أن الحقيقة أو الكشف أو البصيرة تعطي أمرًا آخر غير ما تشاهده العين، أو أنها تقول «ما ثم» وفي هذا أيضًا ما يجعل نقد ابن الأهدل غير ذي أهمية، حين يريد تفسير المظهر بمجرد الدلالة العقلية، وإن كانت دلالة التَّجَلِّي عند ابن عربي مجهولة على أية حال، فلا يعرف على وجه الدقة كيف صار المُمْكِن مظهرًا للحقِّ. وهذا ما جعل «كوربان» المستشرق الفرنسي يدرك أن الوَحْدَة الوُجودية عند ابن عربي ليست مدرَكة بالحسّ، وما جعل ابن عربي نفسه يجعل من الشقاء طلب الحقّ في الأكوان، كما جعله يرى أن الشُّقة غير بعيدة بين ابن عربي وبين ابن تيمية، حين يرى ابن تيمية إمكان ظهور الحقّ في المنام، وخاصة إذا تذكرنا قول ابن عربي بالعماء الَّذي توجد فيه الصور كلها، صور الحقّ والخَلْق، وحينئذ يحكم عليه بأحكام الصُّورة المتجلَّى فيها، فهذا هو الخيال عنده، ويؤيد ذلك كله نفي الابن والتجسُّد عن الحقّ. ويرجع بالدرجة الأولى إلى أن ظهور المُمكِنات ووجودها في المرآة الوُجودية هو في الواقع حكم أو نسبة أو معنى. وبهذا

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٩٣-٩٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١.

صَحَّ لابن عربي أن يتساءل من جهة بقاء العين في الثبوت لا الوُجود، وظهور أحكامها أو وجودها، فالوُجود يعني عنده بالنسبة لها مجرد ظهور هذه الأحكام: هل يمكن أن يرى وجود الحقّ من أصله عدم في كل حال؟ ومن ثم أيضًا سنرى أن القول بالفيض الوُجودي إنما هو قول مجازي، وأن قوله بأن الخَلْق موجود معدوم في نفس الوقت إنما ينبغي أن يفهم على هذا الضوء الَّذي لم يسبق إلى بيانه وتحليله.

والأهم من ذلك كله هو قدرتنا، حينئذ على نفي لحوق الحوادث بالحقِّ، أو الخلط بينهما، فحكم الخَلْق في الحقّ أو المرآة الوُجودية لا شيء في الحقيقة، وهذا هو أهم ما يُحذر من مذهب ابن عربي كله، وذلك التفسير راجع بدوره إلى قاعدته الخاصة، وهي إمكان تجلّي المعدوم وظهوره، كما يظهر الموت وهو نسبة في صُورَة كبش، وكما تفعل الأسماء وهي نسبة، وكما تظهر الصور في الطبيعة العامة أو الذَّاتية، وهي الوُجود أو المرآة عند ابن عربي كما سنرى عند الحديث عن الغطاء الَّذي خلق فيه العالم، وكما يرى الحقّ الأشياء وهي معدومة.

ويحسن بنا الآن أن نورد أقواله الدالة على هذه الحقائق الَّتي ينبني عليها مذهبه، يقول ابن عربي: «اقتضى نظر العبد العارف ظهور الحقّ في أعيان المُمكِنات الثابتة، وأنها ما استفادت منه الوُجود، وإنَّما استفادت منه ما ظهر من ما هي عليه من الحقائق عند ظهوره فيها»[(١)]، أي: الأحكام، ويقول: «الصور من جملة أحكام العين الثابتة»[(٢)]، ويقول:

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٤٦، وانظر: تعريفه للحكم ٣/ ٤١٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٤٦، وانظر: ٣٢٠.

«وهـل ثَم موجـود يصح فـان تزد فمـا زدت إلَّا مـا يكـون الوهم»[١]

ويقول: «العالم لم يزل مفقود العين، هالكًا بالذَّات في حضرة إمكانه... إنَّه وصل عجيب حكمه خلق في حق بحق، ولا خلق في نفس العين مع وجود الحكم»[٢] ويقول: «فهو وإن كان هو الوُجود الظاهر بصور ما هي المظاهر عليه، فما هو من جنسها، فإنه واجب الوُجود لذاته، وهي واجبة العَدَم لذاتها أزلًا، فلها الحكم فيمن تلبس بها، كما للزينة الحكم فيمن تزين بها، فنسبة المُمكِنات للظاهر نسبة العلم والقدرة للعالم والقادر، وما ثم عين موجودة تحكم على هذا الموصوف بأنه عالم وقادر، وهكذا هي الحقائق، فالعدد حاكم لذاته في المعدودات ولا وجود له، والمظاهر حاكمة في صور الظاهر وكثرتها في عين الواحد ولا وجود لها، وليس عندنا في العلم الإلهي أغمض من هذه المسألة»[٣]، ويقول: «وكل ما زاد على الأعيان الَّتي هي محل ظهور الأحكام، فصورتها صُورَة الزمان: نسب وإضافات لا أعيان لها»[٤]، ويقول: «يتعالى عن الجُمَل فيما يُنسب لهُويَّته، إلَّا إذا ظهر بصورة خلقه، فيقضي ما يعطيه البصر أن أحكام ما وقعت عليه العين مجعولة، وتعطي الحقيقة أن الأمر ما هو كما تدركه العين... ما ثم إلَّا حكمان، ما ثم ذاتان»[٥]، ويقول: «ما تغير الحقّ عما هو عليه في

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٨١-١٨٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، وانظر: ٢٧٤-٢٧٨، ٤/ ٣١٢-٣١٣.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٥-٢١٦.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٩، وانظر: «غاية المرام»: ٥٧، ٨٨، ٨٨٣.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٧١-٧٤.

نفسه، كما أن الهباء ما تغير عن كونه هباء مع قبوله لجميع الصور، فهي معان في جوهره، والمعاني المنسوبة إلى تلك الصور والأعراض والصفات من قيام المعنى بالمعنى»[١]، ويقول: «ولا يعلم المحدثات ما هي إلَّا من علم ما هو «قوس قزح»، واختلاف ألوانه... فالبصر يقول ثم والبصيرة تقول ما ثم»[٢].

(د) **«هو لا هو» وصورة المرآة:** وقد استخدم ابن عربي هذه الحقيقة بمعان كثيرة، منها: توحيد الحقّ نفسه المشار إليه فيما سبق في مثل قوله: «لا تعرف وَحْدانيّة الحقّ إلَّا مِن وَحْدانيّتك، فلا ترى إلَّا واحدًا، ولا تراه إلَّا به، فيكون الواحد يرى نفسه، وما أنت ثم ولا أنت هو، فبهذه النِّسبَة ثبت التوحيد الصَّحيح، وعزيز واجده»[٣]، ومنها: توحيد الفعل وغير ذلك[٤]. ولكن الَّذي يهمنا هنا هو صُورَة الظهور أو التَّجَلِّي الَّتي فسر الوُجود الواحد على ضوئها، بأي نسبة نسبها ابن عربي إلى الحقّ وإلى الخَلْق، وهي باختصار: نسبة التغيير والكثرة وكل ما يدل على شبه بالحوادث إلى أحكام المُمكِنات الظاهرة صُورَة في العين الوُجوديّة، ونسبة الإيجابية

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٩.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٦٧، وانظر: في القضية «الفتوحات» ١/ ٢٣٤، ٦٩٤، ٣/ ١٨-٢٠، ٩٣-٩٤، ٢٤٩، ٥٠٥، ٣/ ٤٦-٤٩، ٣٦٦، ٥٢٩-٥٣٤، ٤/ ١٠٨، ٢١٠-٢١١، ٣١٩، «الفصوص» ١/ ٨٧-٨٩، كشف الغطاء: ١٩٨، ٢٢٨-٢٢٩، الوصية الكبرى: ٢٩٠، اليواقيت: ٦٦، الخيال الخلاق: ٢٠٥-٢٠٦ بالفرنسية.

(٣) «العبادلة»: ٦٨.

(٤) انظر: المسئولية الإنسانية من باب الرَّمزِيَّة والإنسان ٧٥٩.

الوُجودية وما نتج عنها إلى الحقّ، فإنك في الحقيقة تستطيع القول بأن الصُّورة في المرآة عين المرآة لظهورها فيها وتحكمها بالشكل وغيره، وغير المرآة؛ لأنَّها ليست عين المرآة في الواقع. وعلى هذا الضوء يمكن القول: أن الخَلْق، وهو الصُّورة، عين الحقّ من جهة ظهوره في المرآة الوُجودية، وغير الحقّ؛ لأن الظاهر أحكام الخَلْق مع مظاهر الحدوث السَّالِفة. والخطب هين على كل حال كما سبق القول؛ لأن الظاهر أحكام المُمكِنات وهي نسب وأمور اعتبارية وخيال كما سبق تقريره منذ قليل؛ ولهذا مهما قيل من ظهور الوُجود في الصور، فإنه يرجع إلى أمر معنوي يمكن أن يشعر به الصوفي دون غيره، وليس إلى ما يشبه الحوادث من تجسُّد مادي وكيفيات ونعوت مادية، ولهذا بقيت الهُوِيَّة غيبًا لا يمكن ظهورها، بقيت كروح لصورة التَّجَلِّي الَّتي أتاحت- كشرط فحسب وبحضور معنوي لأحكام المُمكِنات- أن تظهر إلى حيز الوُجود المرئي. ولذلك رأى ابن عربي في مثال المرآة وغيره مثالًا يمكن أن يضلل للوازمه المادية، يقول: «من وقف مع المثال ضل، ومن ارتقى عنه إلى الحقيقة اهتدى»[١]، ويقول: «ظهرت أعياننا ظهور الصور في المرائي، ما هي عين الرائي لما فيها من حكم المجلَّى، ولا هي عين المجلِّي لما فيها مما يخالفه حكم المجلَّى»[٢]، ويقول في حضرة السلام أو الاسم «السلام» مفسرًا

(١) مشاهد «الأسرار»: ورقة ٢٨٢ب - ٢٨٣ب.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٦٩، وقارن ابن العريف في مقدمة «محاسن المجالس»، تحقيق بلاثيوس.

سلامة الحقّ من الحوادث: «فإذا حضر العبد، وهو عبد السلام، مع الحقّ في هذه الحضرة، وكان الحقّ مرآة له، فلينظر ما يرى فيها من الصور، فإن رأى فيها صُورَة باطنة ومعاينة مشكَّلة بشكل ظاهره، فعلم أنَّه رأى نفسه وما حصلت له درجة مَن يكون الحقّ جميع قواه؛ وإن رأى صُورَة غير مشكَّلة بشكل جسدي مع تعقله أن ثم أمرا ما هو عينه، فتلك صُورَة حق، وأن العبد قد تحقق بأن الحقّ قواه ليس هو، وإن كان العبد في هذا الشُّهود هو عين المرآة، وكان الحقّ هو المتجلى فيها فلينظر العبد من كونه مرآة ما تجلى فيه، فإن تجلى فيه ما يقيد بشكله، فالحكم للمرآة لا للحقِّ، فإن الرائي قد يتقيد بحقيقة شكل المرآة من طول وعرض واستدارة وانحناء وكبر وصغر، فترد الرائي إليها ولها الحكم فيه، فيعلم بالتقييد المناسب لشكل المرآة أن الَّذي رآه في المرآة قد تحول في شكل صورته في أنواع ما تعطيه حقيقة تلك الحال، وإن رآه خارجًا عن شكل ذاته فيعلم أنَّه الحقّ الَّذي هو بكل شيء محيط، وبأي صُورَة ظهر، فقد سلم من تأثير الصُّورة الأخرى فيه»[1]، ويقول: «هو الظاهر من حيث المظاهر والباطن من حيث الهُوِيَّة»[2]، ولكنه لا يتغير ولا يتكَثَّر، «فلم يزل الحقّ غيبًا فيما ظهر من الصور في الوُجود»[3]، ويقول: «نسبتنا منه نسبة الصِّفات عند الأشاعرة منه»[4]، أي: هي لا هو ولا غيره، ويقول عن العارفين: «أقيموا في ليس كمثله شيء، فلم يروه إلَّا في

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٠٢-٢٠٤.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٩٣-٩٤.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٨-٢٠، ١٠٨، ٥٦٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٥١، ٣/ ٢٧٤-٢٧٨.

الهُوِيَّة وهي ما غاب من الحقّ في عين ما تجلى، وتلك الهُوِيَّة هي روح صُورَة ما تجلى»[١]، ولذلك يقول في رمزية الجلالة: «الجلالة مقدسة عن التقييد، ثم إنها غيب كلها ما فيها من عالم الشهادة شيء، إلَّا استرواح ما في وقت تحريكها بالضم في قوله «الله» لا غير أي: في ظهورها بالأسماء والصفات»[٢]، ويقول: «فهي لا هو في الوُجود؛ لأن الظاهر أحكامها، فهي ولا عين لها في الوُجود، فلا هي كما هو لا هو؛ لأنه الظاهر فهو، والتمييز بين الموجودات معقول ومحسوس لاختلاف أحكام الأعيان، فلا هو. فيا أنا: ما هو أنا، ولا هو ما هو هو، مغازلة رقيقة وإشارة دقيقة»[٣]. وهكذا ننتهي إلى أن فكرة ابن عربي عن أن كل شيء عين الهُوِيَّة أو كل شيء حد للحقِّ، إنما هي مقيدة بهذا التحليل، وهذا ما سنزيده بيانًا فيما يلي:

(ح) ثنائية الحقائق، ونفي الوَحْدَة المطلقة، وتفسير الكثرة:

سبق أن أشرنا إلى اتهام ابن عربي بنفي كل تعدد وتكثُّر، والقول بالوَحْدَة المطلقة بين الحقّ والخَلْق، وخاصة نقض ابن تيمية للنظرية بأنها تقول بالوُجود المطلق المؤدي إلى نفي الإله، مع إلزامها التناقض. وهي كذلك اتجاه هندي وأفلوطيني، فقد رأينا «مَنوسَمَرتي» يصف

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٥٩، وانظر: تعريفات الجرجاني للهوية، وتعريف الجيلي في الإنسان الكامل: ٦٧.

(٢) «الجلالة»: ورقة ٢٦ب.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١٥٩-١٦٠، وانظر: ١/ ٦٢٤، ٣/ ٤٧-٤٨، ٤٧٠-٤٧١، ٤/ ٦٣، ١٠٤-١١٥، ٢٧٠، وقارن البقاعي والمعلق عليه في «تنبيه الغبي»: ٧٠، وإرجاع عفيفي الحدود إلى الله لا الذات مع قوله بأن الأعيان الثابتة هي الأسماء، «الفصوص» ٢/ ١٢٧.

الأشياء بأنها حق وغير حق، ووصف «أثولوجيا» القابل بأنه حق[١].

ويبدو أن ابن عربي كان على وعي بهذا الاتجاه وانعكاساته في البيئة الإسلامية بطريقة تؤدي إلى الخلط بين الحقّ والخَلْق. ولهذا رأيناه يفسر ترك الاتباع الشرعي ممن يرى الأعيان عينًا واحدة بهذه الحقيقة، كما رأيناه يرسل كتابًا بهذا المعنى إلى مواطنه «أبي القاسم العماد ابن السكري» ينصحه بإرشاد صوفي مجهول إلى عدم الشطَح بالقول أن التوحيد ينفي «السِّوى» مطلقًا، فإن «السوى ثابت» ولا يمكن أن يكون «العبد عين المعبود»، كما وجدناه يلعن من غير منار الأرض لتمايز الحقّ والخَلْق[٢]، وإن كان يلاحظ أن ابن عربي قد ألجأ القوم إلى اتهامه بكل هذه التهم، وخاصة حين يصرح بأن الحقيقة الإلهية تفني كل عين سواها وأمثال هذا[٣].

ولكن في هذا إهمال لتحليل ابن عربي لفكرته عن الوُجود الواحد، وإهمال لمدى وصف العالم بالأحقية، بالإضافة إلى تَجاهُل مُشين لاستخداماته لمصطلح العين.

حقيقة إن ابن عربي كثيرًا ما خيرنا بين القول بأن الحقّ عين الخَلْق أو هو حق كله، ولكنه في تحليله يبين لنا مراده بهذا الوصف، ويبين لنا أن لكل

(١) «تنبيه الغبي»: ٨٢، ١١٤-١١٦، الفلسفة الصوفية: ٦٢٠، مونو سمترتي كتاب الهندوس المقدس: ٧-١٧، «أثولوجيا»: ٨٥، مذاهب التفسير: ٢٤٦، ٢٥٩، نظرية الإنسان الكامل لشيدر: ٤٧-٤٨، مجموعة الرسائل ١/ ٨٧، ٤/ ٢١.

(٢) «كتاب الكتب»: ١-٢، «الفتوحات» ٢/ ٣٥٣، ٣/ ٢١٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٧٦، ٢/ ٢٥٧ وانظر: إثباتنا لقوله بوحدة الوجود آنفًا.

قول مورده، فهو إما أن يرجع إلى العلم الأزلي، أو الخَلْق على الصُّورة، أو الظهور في المرآة الوُجودية وما ينشأ عن ذلك من إيجابية الصِّفات. وفي كل هذه الأحوال ليس هناك كبير بأس، فالأزلية في العلم الإلهي غير متنازع عليها[١]، والخَلْق على الصُّورة مفسر بالأسماء، كما أن الظهور في مرآة الوُجود حكم ونسبة كما بينا منذ قليل.

وهي حقيقة أتاحت له على الرغم من قوله بوجود الخَلْق على هذا النحو الَّذي لا قيمة له، القول بنفي البَيْنِيَّة بين الحقّ والخَلْق، ولذلك كان التمييز بالمرتبة النفسية، أي بتباين حقائق كل من الحقّ والعالم، وأتاحت له القول، على الرغم من فكرة الفيض، بأن الحقّ لا يعطي من ذاته أو وجوده شيئًا للممكن، كما لا تعطي الشمس القمر شيئًا من ذاتها حين تتجلَّى فيه، كما أتاحت له أخيرًا القول، من جهة الوُجود الفاعل، بأن أحقية الحقّ لذته وأحقية الخَلْق مجعولة، حين أتيح له أن يظهر أو أن يوجد، والقول بنفي المشابهة بين الوُجودين، يقول: «الموجودات كلها، وإن كانت ما سوى الله، فإنها حق في نفسها بلا شك، لكنه من لم يكن له وجود في ذاته فحكمه حكم العَدَم، وهو الباطل[٢]، ويقول: «ما ثم مسمى وجودي إلَّا الله»[٣] ويقول: «إن الله تعالى هو الأوَّل الَّذي لا أوَّلية لشيء

(١) انظر: فكرة الأعيان الثابتة وقدم العالم في الباب التالي وانظر: فكرة الخلق على الصُّورَة والمسئولية الإنسانية في باب الرَّمزِيَّة والإنسان ٦٦٢-٦٦٧، ٦٨٤-٧٢٧، ٧٥٩-٧٩٤.

(٢) «التجليات»: ٥٢٤، ٥٢٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٤.

قبله، ولا أوَّلية لشيء يكون قائمًا به أو غير قائم به معه، فهو الواحد سبحانه في أوَّليته، فلا شيء واجب الوُجود لنفسه إلَّا هو... فاقتضى ذلك أن يكون وجود العالم من حيث هو موجود بغيره مرتبطًا بالواجب الوُجودي لنفسه، وأن عين المُمْكِن محل تأثير واجب الوُجود لنفسه بالإيجاد، لا يعقل إلَّا هكذا، فمشيئته وعلمه وقدرته ذاته، تعالى الله أن يتكَثَّر في ذاته علو كبيرًا، بل له الوَحْدَة المطلقة»[1]، ويقول: «ومن جعل على صُورَة أمر ما، فكان ذلك الأمر عين هذه الصُّورة، فهو لا هو، وبهذا صَحَّ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾...:

فعين الخَلْق عين الحقّ فيه   فلا تنكر، فإن الكون عينه
فإن فرقت فالفرقان باد   وإن لم فاعتبر، فالبين بينه»[2].

وفي هذه الإيجابية الحقيقة للفعل والمنسوبة للحقِّ ينزع ابن عربي صفة الحقيقة عن الخَلْق ويضيفها، فيقول عن الأعيان: «لولا ما تستحق أن تكون مظاهر ما ظهر الحقّ فيها، ولم يكن حكيمًا، ولكنها لا تستحق؛ لأنه يشهد نفسه في المظهر فيسمى مشهودًا وشاهدًا، فالقاعدة الأساسية هي: «الأعيان ليس لها استحقاق، إلَّا أن تكون مظاهر خاصة»[3].

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٩١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٩٥، والباب: ٣٧٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٩٤ وفيه معاني الحقّ المختلفة: وجودية وغير وجودية، وانظر: ١/ ٢٦١-٢٦٢، ٢/ ٥٥، ٤/ ٢٩، ٢٧٧، ٣٠٨-٣٠٩، ٣١٦، قاعدة في معرفة التوحيد: ورقة ١٦٨ب-١٦٩أ.

وحين نأتي إلى وجه آخر من وجوه التفرقة، وهو إثبات ابن عربي لنوعين من «العين»، وهما: عين الحقّ، وعين الخَلْق، تبين لنا سر تعبيره الَّذي يبدو متناقضًا حين يقول: «فالحقُّ خلق، وما الخَلْق حق»، فهو يقول بأن أول ما يبدو هو انعكاس الصِّفات الإيجابية واستمداد الخَلْق منها عن طريق الظهور في مرآة الوُجود، يقول:

«وليس إلَّا الحقّ لا غيره فعينه الظاهر نعت للعبيد
ولا تقل بأنه عينهمُ بل كما قلته لا تزيد»[1].

فهو بجميع أحكامه الثابتة معه فقير، وذلك هو أخص وصف للممكن المفرق بينه وبين الحقّ، ولهذا يقول ابن عربي بعد عرض آرائه في نسبة الأسماء الوُجوديَّة إلى الحقّ وقضية التخلق: «إن عين العبد لا تستحق شيئًا من حيث عينه؛ لأنه ليس بحق أصلًا، ليس للعبد سوى عينه، ولا يقال في الشيء أنَّه يستحق عينه»[2]. وإلى وجود المُمْكِن الَّذي هو مجرد «حكم لا عين»، وإلى عين العبد يعود تفسير حكم ابن عربي بأن الوُجود كله حق: «لكن من الحقّ ما يتصف بأنه مخلوق ومنه ما يوصف بأنه غير مخلوق»[3].

وثبوت «عين الخَلْق» إلى جانب «عين الحقّ» لأمر يؤكده النقل في نظر ابن عربي، ولهذا سوف نراه يخطئ دعوى الوَحْدَة والاتحاد، وهذا ما

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٠٢.
(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٤.
(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤١٩، ٤/ ٦٣، «الفصوص» ١/ ٧٨-٨٠، ١١٢، وقارن العلاج في الطواسين: ١٧٥، ١٨٤، نشرة ماسينيون.

يراه في أشهر حديث صحيح استدل به الصوفية في هذا المقام، وهو قوله: «كنت سمعه وبصره...» إلخ.

كنتيجة لأحكام القيام بالفرائض أولًا ثم دوام التقرب بالنوافل، فقد أثبت الضَّمير عين العبد في «أرقى مقام» يمكن أن يصل إليه[١]، وهي الحقيقة الَّتي اصطدم بها «جولد تسيهر» كما أشرنا من قبل، حين قال: إن ابن عربي أضعف نظريته في الوُجود الواحد، ناسيًا التحليل الخاص الَّذي قمنا به من قليل، وينبغي علينا أن نفرق في هذا المجال بين «الحكم» و«العين»، فالحكم هو السمات الأساسية الثابتة، وهي ما يظهر في مرآة الوُجود، أمَّا العين فهي الذَّات، وهي لا تظهر في ثبوتها، ولذلك رأيناه من قبل يقول بأن الأعيان ما شمت رائحة وجود بهذا المعنى، يقول ابن عربي: «أثبت بقوله سمع الله لمن حمده عين العبد»[٢]، ويقول: «الإرْتاج على العبد في الصلاة من أول دليل على وجود عين العبد، وأعني بوجود عينه ثبوته؛ لأن ذلك ليس من صفات الحقّ»[٣]، ويقول: «ما هو عبد إلاَّ بهذه الصِّفات الَّتي أذهبها الحقّ بوجوده مع ثبوت عين هذا الشخص، والحق لا يكون مملوكًا، فكان هذا المحل حرًّا، إذ لا معنى له من عينه ما لم يكن موصوفًا بهذه الصِّفات... فثبت عين الشخص بوجود الضَّمير في «كنت

(١) سبق أن ذكرنا تصحيح العريف وتصنيف العراقي لرواية «وكنت له سمعًا..» إحياء ١/ ٧١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٥٤، ٦٩٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤٤٩.

سمعه» فهذه الهاء عينه، والصفة عين الحقّ لا عينه... فهذا الشخص من حيث عينه هو، ومن حيث صفته لا هو»[١]، لأنَّها لا تستحق شيئًا كما ذكرنا وهو ما يعنيه بالعبودية الذَّاتية، أي: بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا من حيث إتاحة الوُجود لإمكانياتها الفقيرة الظهور الإيجابي، وهو معنى قول ابن عربي: «البقاء مع الحقّ أعيان قائمة بلا معنى، فهذا هو ملك المُمْكِن الوحيد وحقيقته»[٢] ويقول:

«احذر بأن تجعل الأعيان عينًا واحدة إذا أتتك بها الآيات والسور
من قوله أنت عبد والإله أنا وما لنا عندكم عين ولا أثر»[٣].

ويقول: «لا بد من عين هو مسمى العالم، ولا بد من عين هو مسمى الحقّ»[٤]، ويقول: «التَّجَلِّي في الأحدية لا يصح؛ لأن التَّجَلِّي يطلب الاثنين، ولا بد من التَّجَلِّي فلا بد من الاثنين»[٥]، ويقول: «فعين مسمى العبد هو الحقّ، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة لذاتها»[٦]. وهي حقيقة يؤيدها أخص خصائص الكشف، وهو سر الحقيقة لا سر الحال الَّذي يدعو إلى الشطَح بوَحْدَة العينين أحيانًا، فسر الحقيقة يعطي أن العين

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٠٢، وانظر: ١/ ٣٦٥، ٢/ ٢٢٦، «العبادلة»: ٧٧.
(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٤، وانظر: ٥٤-٥٦، ٦٣١.
(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٤.
(٤) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٨.
(٥) «الفتوحات» ١/ ٦٨٨.
(٦) «الفصوص» ١/ ١٨٩.

والحكم مختلف، وسر الحال يُلبِّس، فيقول القائل «أنا الله»[١].

كما نجد ابن عربي وهو في حماس العرض لفكرة الوُجود على ضوء صُورَة المرآة يصرِّح بأن العالم ليس عين الحقّ، فيقول: «العالم ما هو عين الحقّ، وإنَّما هو ما ظهر في الوُجود الحقّ، إذ لو كان عين الحقّ ما صَحَّ كونه بديعا، كما تحدث صُورَة المرئي في المرآة ينظر الناظر فيها، فهو بذلك النَّظَر كأنه أبدعها... ثم إن هذه الصُّورة ما هي عينك لحكم صفة المرآة فيها من الكبر والصغر...» إلى أن ينتهي إلى قوله «فالعين ثابتة والذَّات ثابتة»[٢].

وتتكامل نظريته في ثنائية الحقائق حين يجعل عين المُمْكِن لذاتها بدون تدخل من الحقّ، أي: أنها غير مجعولة. وربما كان هذا انعكاسًا لرأي بعض المتكلِّمين في الماهيات غير مجعولة، وهو ما حدثنا عنه تلميذه عبد الرحمن جامي باستفاضة[٣] يقول ابن عربي: «المظاهر من حيث هي أعيان لا تحدث، ومن حيث هي مظاهر حادثة»، ويقول أيضًا: «في مقابلة وجوده أعيان ثابتة لا وجود لها إلَّا بطريق الاستفادة من وجود الحقّ، فتكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوُجود (أي عاكسة لحقائق الألوهية أو أسمائها) وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلة، كما أن وجود الحقّ لذاته لا لعلة»، كما يصرح أيضًا بأن

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٧٩، وانظر: ١/ ٨.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٣١٦، وانظر: ٣/ ٤١٩.

(٣) الدرة الفاخرة: ١٩٩-٢٠٧، والكلنبوي على الجلال: ٢٣٩-٢٤٥.

الذَّات لا أثر لها في كون الأعيان المُمكِنات أعيانا ولا في إمكانها[١].

وهكذا ننتهي إلى ما انتهينا إليه منذ قليل، أي: إلى الشفعية الأزلية؛ لأنه رب ونحن عبيد في وجودنا وعدمنا، وهو سر قول ابن عربي: «فما في الكون إلا الشفع» وهذا يرجع إلى نفس ما خشي منه ابن تيمية وغيره من قبل، يقول ابن عربي: «لو وقع الاشتراك في الحقائق لكان إلها واحدًا، أو عبدًا واحدًا، أعني عينًا واحدة، وهذا لا يصح»[٢].

وبفكرة الأعيان الثابتة في مقابل عين الحقّ، وبفكرة ظهور أحكامها على هيئة وجود نسبي، فهو «حكم لا عين» على حد تعبيره، يؤصِّل ابن عربي تفسيره للكثرة، فإلى هذه الأحكام الثابتة مع العين ترجع الكثرة الظاهرة في العين الوُجودية، وهذا ما يسميه أحيانًا بالاستعدادات الأزلية. ومن الواضح أن الكثرة حينئذ هي أمر وهمي لا بمعنى الزيف الَّذي لا أصل له؛ لأنَّها ترجع بجذورها إلى الأحكام أو الاستعدادات الأزلية الَّتي تنطوي عليها الأعيان، وهي ترجع إلى حكم العقل لا الحقيقة، إذا نظرنا إلى الوُجود الواحد، أمَّا بمعنى ثنائية الحقائق، أي: ثبوت عين العبد وثبوت عين الحقّ مع إرجاع الوُجود الحقيقي إلى الحقّ، فهذا أمر يتضافر في إثباته العقل؛ لأنه يقتضي الثنائية والكثرة كما تقتضيها الحقيقة، وهو ما صرح به فيما سبق. وإنَّما قلنا ذلك لأن كلام عفيفي

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٦-٥٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٣، ٣٩٤، ٤/ ٢٧٧، ٣٠٦-٣٠٧، وانظر: في هذه التفرقة المهمة، «الفتوحات» ١/ ١٨١-١٨٢، ٤٢٠، ٢/ ٣-٥، ٩٣-٩٤، ٣/ ٤٧٠، ٤/ ٥٢، ١٧٦، ٢٠٤-٢٠٥، «إنشاء الدوائر»: ٨-٩.

في تعليقه على الفصوص يوهم خلاف ذلك. وينبغي علينا قبل أن نذكر شيئًا من نصوص ابن عربي أن نفرق بين اتجاهين في الحديث عن الكثرة: الاتجاه الأوَّل وَحْدَة المتجلّي وتفسير الكثرة بنوعيها بالنسبة له، والاتجاه الثاني: وَحْدَة المتجلَّى له وكثرته. ففيما يتعلق بالأول، وهو الحقّ، يرى ابن عربي أن المتجلي واحد، وكثرة أسمائه هي نسب، فهي كثرة اعتبارية لا حقيقية، وترجع إلى مسمى الله لا إلى الذَّات الغنية عن الوصف. وترجع الكثرة الظاهرة في عينه، أي: في العين الوُجودية إلى الأعيان الممكنة الثابتة مع أحكامها، وهي الَّتي استدعت من الله النسب والأوصاف. ويمكن القول بأن الحقّ له أحدية المجموع من العالم باعتبار الأسماء الوُجودية لا الأعيان كما سبق أن ذكرنا، وهو ما يسمى بأحدية الكثرة. وكلاهما كثرة اعتبارية، وخاصة إذا لاحظنا تقويمه السابق لوجود المُمكِنات أو ظهورها على هيئة أحكام في العين الوُجودية. ونصوص ابن عربي في هذا كثيرة، نذكر منها قوله: «تجلى إحدى العين في أعيان مختلفة الكون، فرأت صورها فيه، فشهد العالم بعضه بعضًا في تلك العين»[١]، «ظهور الحقّ في أعيان المُمكِنات بحسب ما تعطيه من الاستعدادات فتنوعه بها، وهو في نفسه الغني عن العالمين»[٢]، «إذا ظهر في عين من أعيان المُمكِنات لنفسه باسم من الأسماء الإلهية، أعطاه استعداد تلك العين اسمًا...»[٣]، «الاختلاف في التَّجَلِّيات الإلهية لحقائق المُمكِنات في عين الحقّ»[٤].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٣٩.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٧.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٨، ٤/ ٢٣٠-٢٣٢، «الحجب»: ورقة ١٢أ، «الفصوص» ١/

وأما الاتجاه الثاني وهو وَحْدَة المتجلى له، فيراه ابن عربي واحدًا، ولكن بأحدية الكثرة الَّتي هي لكل مجموع، ولا يمتري فيها عاقل على حد تعبيره، ولكن له كثرة أخرى حقيقية، فهناك أعيان متعددة مع أحكام لا ينتهي تعددها وخاصة في الثبوت، والتي يسترسل بها العلم استرسالا، يقول: «بالمظاهر تظهر التنوعات في الظاهر وتختلف الأحكام والأسامي»[(١)]، «ظهور الحقّ في مظاهر أعيان المُمكِنات بحكم ما هي عليه أعيان المُمكِنات من الاستعدادات، فاختلفت الصِّفات على الظاهر؛ لأن الأعيان الَّتي ظهر فيها مختلفة، فتميزت الموجودات وتعددت لتعدد الأعيان... والتميز بين الموجودات معقول ومحسوس، لاختلاف أحكام الأعيان»[(٢)]، «ما استفادت منه الوُجود، وإنَّما استفادت منه ما ظهر مما هي عليه من الحقائق»[(٣)]، «فتحقق يا ولي هذا الوصل، فإنه وصل عجيب، حكمه خلق في حق بحق، ولا خلق في نفس العين مع وجود الحكم، وقبول الحقّ لحكم الخَلْق (ما ظهر) وهو قبول الوُجود لحكم العَدَم، وليس يكون إلَّا هكذا، ولولا ذلك لم يظهر للكثرة عين، وما ثم إلَّا الكثرة مع أحدية العين، فلا بد من ظهور أحكام الكثرة، وليس إلَّا العالم»[(٤)]، وكما قال عن العالم يقول عن الإنسان: «الإنسان ما هو

١٧٠، ١٨٣-١٨٤.

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٣.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٥٩-١٦٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٤٦.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٣-٣٧٤.

إحدى العين، والحق إحدى العين كثير بالأسماء الإلهية»[١].

ولهذه الاعتبارية في نظره رأى أن الكثرة والتثنية كالحال لا موجودة ولا معدومة بالمعنى الوُجودي، كما رأى أنَّه لا يلزم لحوق الحوادث به، وعدم المشابهة، كما لم يلزم أن يتقيد الماء في ذاته بأشكال الأواني، ولا النور بألوان الزجاج ولا الألف بالحروف، ولا الواحد بالأعداد، وحكم بأن الظاهر بمعنى الوُجود الحقيقي الَّذي لا يظهر فالظاهر أحكام المُمكِنات -كما سبقت الإشارة- واحد وإن تعددت المظاهر؛ لأن الحقّ لا يتنوع بتنوع المواطن ولا يتغير، يقول عن الماء كرمز: «له التَّجَلِّي في كل صُورَة من صور الأواني، من حيث ألوانها، فلم يتقيد في ذاته الماء»[٢]، ويقول: «لا بد من ظهور الكثير، وليس إلَّا العالم، فإنه الكثير المتعدد، والحق واحد العين ليس بكثير»[٣]، «المظاهر متعددة من حيث أعيانها، لا من حيث الظاهر فيها، فالأحدية من ظهورها والعدد من أعيانها فيقتضي الحقّ من الموحد.. الَّذي اتصف بصفة التوحيد أن يوحده من حيث هويته وإن تعددت المظاهر فما تعدد الظاهر»[٤]. وينبغي أن نفرِّق على الدَّوام بين «أحدية الحقّ الَّتي تخصه» و«أحدية الخَلْق» كما أشرنا من قبل. وهذا ما يجعل ابن عربي متفاديًا نقد ابن تيمية المتجاهل للثنائية والكثرة الحقيقية،

(١) «الفصوص» ١/ ١٦٩، «الفتوحات» ١/ ٦٢٠، ٢/ ٢١٥، ٣/ ٢١١.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١٦١.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٢٧٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٩٣-٩٤، ٣/ ١٨١-١٨٢، ٤/ ١٩، ٢٩١-٢٩٢.

في قوله السابق: «فإن قالوا المظاهر غير الظاهر لزم التعدد وبطَلت الوَحْدَة، وإن قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء».

ومن الواضح أن الاعتبارية السَّالِفة إنما هي نظرة إلى الوُجود المستفاد، وليست نفيًا للكثرة الحقيقية في الأعيان، على خلاف ما توهم عفيفي الَّذي أوقعه في وهمه اعتبار الأعيان الثابتة مثلًا في الحقّ وتعينات، وهو ما أبطلناه في موضع آخر[1]، كذلك يختلف ابن عربي عن الاتجاه الهندي والأفلاطوني المحدث بنظرته العميقة والمنزهة في تفسير الكثرة، فقد وقعت هذه الاتجاهات في الشرك والوثنية فخلطت بين الحقّ والخَلْق، وهو ما تقع فيه نظريات الصدور الَّتي ليست لديها فكرة واضحة عن الأعيان الثابتة، فالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة وإن كان لديها فكرة عن القابل إلَّا أنها غير واضحة وركزت على الحركة كتفسير، ويقول: «مَنوسَمَرتي» عن «برماتما»: «ثم بدا له أن يخلق المخلوقات من جسمه...»[2]، أمَّا أفلاطون كما رأينا، فقد أربكته القضية؛ ولذلك اضطر إلى أن يجعل للكثرة مثالًا، مع أنَّه يجعل من سمات المثال الأساسية الوَحْدَة بالمقارنة إلى المتغير والكثير[3].

---

(١) التعليق على «الفصوص» ٢/ ٤٩-٥٠، ٢٦٦-٢٦٨، «الفتوحات» ١/ ٣٥٢، ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤/ ٢٩٤، كتاب الألف ٤-٧.

(٢) ص٢-١٧، وانظر: «أثولوجيا» في «أفلوطين عند العرب»: ٣٠، ٣٢، الأفلاطُونِيَّة ال.مُحْدَثَة عند العرب: ١٥.

(٣) الخصوبة والخلود لأفلاطون ١١٣، ومن بحثنا هذا: ٦٨٥ وما بعدها.

(ط) العلاقة بين الشُّهود والوُجود، والحلول والاتحاد:

لا نريد الآن أن ندخل في تفصيلات التعريفات المختلفة للحلول والاتحاد، فإنه لا يتعلق لنا بها في مجال الرَّمزِيَّة كبير غرض. وعلى الجملة، فإن الحلول يعرف بأنه: اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أو اختصاص الناعت، أو الحصول على سبيل التبعية، ويقول الجرجاني: «الحلول السرياني، عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالا والمسري فيه محله»، «والحلول الجِواري عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر كحلول الماء في الكوز»[1]، ويقول عن الاتحاد: «الاتحاد شهود الوُجود الحقّ الواحد المطلق الَّذي الكل موجود بالحقِّ فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه لا من حيث إن له وجودا خاصًّا اتحد به، فإنه محال، وقيل الاتحاد: امتداد الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدا، لاتصال نهايات الاتحاد»[2]. ومهما يكن من شيء فإنها تدل كلها على تصور خاطئ لنوع من العلاقة بين الحقّ والخَلْق يؤدي إلى الخلط بينهما، الأمر الَّذي يتنافى مع عقيدة التوحيد في صورتها البسيطة الفطرية، والتي ترتكز أساسًا على علاقة الفعل والانفعال. ومن الملاحظ أن وَحْدَة الوُجود تشترك معهما في المفهوم، ولكن بصورة أعم وأكثر شمولًا، يقول ابن

---

(١) ص ٨٢-٨٣.

(٢) المرجع السابق.

الأهدل في محاولة للتفرقة بين المصطلحات الثلاثة: «وتسموا بأهل الوَحْدَة، أي: وَحْدَة الوُجود، وسماهم بذلك غير واحد من العلماء، وسماهم القشيري في الرسالة، والسهروردي في العوارف: المفتونين بالشاهد كما تقدم؛ لأنهم يدعون شهود الحقّ في صور الخَلْق، فافهم مراد الشيخين بذلك، وهؤلاء زادوا على ذلك فقالوا: إن الحقّ تعالى عين كل موجود، وتركوا لفظ الحلول؛ لأنه يقتضي حالًا ومحلًّا، ثم تركوا لفظ الاتحاد أيضًا لأنه يقتضي كون شيئين اتحدا، وما ثم إلَّا هو وحده، وجحدوا الخَلْق رأسًا. فاحذر منهم جهدك»[(١)].

وقد حصَرتُ الطوائف القائلة بالحلول والاتحاد عند بعض المفكرين في طوائف ثلاث: النصارى، والشيعة الغالية، وخاصة الإسحاقية والنُّصَيرية منهم، وبعض المتصوفة المسمَّين أحيانًا بالاتحادية والحُلُولِيَّة، ونستطيع أن نضيف إليهم الإسماعِيلِيَّة، فقد أشرنا فيما سبق إلى عدم جدوى محاولة كوربان الدفاع عنهم، كما أشرنا إلى أن موقفهم من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يجمع بين موقف اليهود والنصارى[(٢)].

---

(١) كشف الغطاء: ١٨٤-١٨٥، وانظر: المواقف ٢/ ٣٤١، والتهانوى في كشافه: ١٠٥-١٠٨، وانظر: مادة: الحُلُولِيَّة التي يركز فيها على انحلالهم، وقد فصلنا القول في ذلك = =عند الحديث على الحقيقة والشريعة، وانظر: تبرُّؤ الجيلي وابن سبعين من مدرسة ابن عربي من الحلول والاتحاد، الإنسان الكامل: ٧، ٨، ١٤، رسائل ابن سبعين: مقدمة.

(٢) «فضائح الباطنية»: ٥٨ وغيره من المواضع، تاريخ كوربان: ١٥٣، مذاهب التفسير لجولد تسيهر: ٢٣٢، ٢٣٣، الملل والنحل ١/ ١٤٤، والمراجع السَّالِفة.

والسؤال الآن: إذا كان ابن عربي قد استطاع بصورة ما، التخلص من ربقة الخلط بين الحقّ والخَلْق، في تحليله لفكرة الوُجود الواحد، عندما رأى المُمكِنات مجرد صور رامزة في مرآة الوُجود الواحد، فهل فشل فوقع في حمأة الحلول والاتحاد؟

لقد كانت الاتهامات الموجهة لابن عربي هنا غزيرة ومتنوعة:

فقد اتهمه مدكور بدون ما سبب واضح بالحلول والاتحاد، فقال: «ومن العسير أن نقطع بأنه لا وَحْدَة ولا حلول عنده، ولا سيما وفكرة وَحْدَة الوُجود وليدة فرط إيمان»[١]. وقال ابن نقطة «له كلام وشعر، غير أنَّه لا يعجبني شعره» ويعلق الذهبي قائلًا: «كأنه يشير إلى ما في شعره من الاتحاد»[٢]، ومن الواضح أنَّه يشير إلى شطَح ابن عربي أحيانًا، كالحَلّاج والبسطامي، في مثل قوله:

«مذ تألهت رجعت مظهرًا وكذا كنت، فيّ فاعتصموا»[٣].

ويقول في نفس القصيدة:

«ليس في الجبة شيء غير ما قاله الحَلّاج يومًا، فانعموا»[٤].

---

(١) الكتاب التذكاري: مقدمة.

(٢) طبقات المفسرين: ٣٨.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠، «شجرة الوجود»: ٥٢ب- ٥٣أ، «الإسرا»: ٨٧، «الفتوحات»: ١/ ٨، ٩، الوصية الكبرى: ٢٩٢-٢٩٤، الفرقان: ١٥٠، ١٤٢-١٤٤، ١٤٥-١٥٣، مجموع الرسائل ١/ ١١٦-١٦٧، ١٧٦.

(٤) المرجع السابق.

ورماه ابن تيمية والاتحادية عمومًا بالحلول والاتحاد لنفي السوى، بتفسيره بنفي الوُجود لا الفناء في الشُّهود، وبحلول الصِّفات كالجَهْميَّة، وقد لاحظ الرجل سمة الاتحاد والحلول العامة، فقال: إن من يجوِّز رؤية الحقّ في الدنيا طائفتان يجمعهما وصف الحلول والاتحاد، وهما: قوم يخصون في بعض الأشياء كالنصارى في المسيح، والشيعة الغالية في علي، وبعض الصوفية في أنواع من المشايخ، وقوم في بعض الملوك وقوم في بعض الصور الجميلة. والطائفة الثانية: يعممون حلوله واتحاده في جميع الموجودات، ويحكي ذلك عن قوم من الجَهْميَّة ويضم إليهم من تبعهم من الاتحادية، كأصحاب ابن عربي وابن سبعين، وابن الفارض، والتلمساني، وغيرهم. وإن كان يلاحظ أنَّه يختلف مع ابن الأهدل فيما سبقت الإشارة إليه. ويلاحظ أن ابن عربي قد يعرِّف الاتحاد أحيانًا بإنه «التباس صفة عبد بصفة رب»، وقد قال البعض بأن القول بأن صفات العبد هي صفات الحقّ توازي قول الحُلُولِيَّة[١]، أمَّا عبد القادر محمود وعفيفي فيفسران الفناء بعودة الروح إلى الله، وسوف نفصل القول في ذلك عند الحديث عن الفناء، وفي أُخرويات ابن عربي في الباب الأخير[٢]. وسوى «البساطي» بينه وبين النصارى في القول بالاتحاد، أي: اتحاد اللاهوت بالناسوت، ولكن النشار والوكيل وابن الأهدل رأوا زيادته عليهم بالاتحاد

(١) محيي الدين ابن عربي لسرور: ٩١، الإرادة والأمر: ٣٦٣، تحذير العباد: ٢٣٠-٢٤٠، «تنبيه الغبي»: ٤٠-٥١-٥٢، كشف الغطاء: ٢٣٠-٢٣١، «حضارة الإسلام» لجرونيباوم: ٢٨٣، «الفتوحات» ١/ ٦٩٠.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٥١٦، ومن بحثنا هذا: ٨٢٨-٨٢٩.

العام أو الحلول العام، وهذا يتساوق مع رأيه الشمولي في الوَحْدَة، إلَّا أنَّه يتجاهل التفرقة السَّالِفة بين الحلول والاتحاد، وإزاء هذه الألوان كلها من الارتباك الفكري ما هو موقف ابن عربي؟

لقد وقف ابن عربي كما وقف الغزَّالي ومجموعة كبيرة من العلماء من إدانة الشطَح؛ لأنه يؤدي، كما ذكرنا من قبل، إلى كلمات تدل على رعونة في النفس ودعوى لا طائل من ورائها إلَّا الإثارة، ولكن مع قدر من التسامح يقتضيه ما أشار إليه من احتمال النُّصُوص وتكامل المذاهب ككل، ذلك التسامح الَّذي أدين بإهماله الغزالي من قبل من أشد أنصاره تحمُّسًا له ولدوره المعتدل في التَّصَوُّف، وأدان ابن تيمية جمهور المتأخرين من العلماء حين قال إنهم معظمون لأهل الاتحاد[1].

ولهذا جمع ابن عربي بين الإدانة والتفسير في تقويمه لتجربتي الحَلّاج والبسطامي، وهما من أشهر التجارب في هذا المجال، ولم يضف ابن الفارض؛ لأنه لم يقابله، كما كانت تجربة معاصرة، ربما خاف على صاحبها، بسبب سوء رأي المصريين فيه، أعني: في ابن عربي، يقول ابن عربي في مشهد رمزي في كتابه «التَّجَلِّيات» مخاطبًا الحَلّاج: «... ولمَ تركت بيتك يخرب؟ فتبسم فقال: لما استطالت عليه أيدي الأكوان حين أخليته، فأفنيت ثم أفنيت، فأجمعوا على تخريبه، فلما هدوا

(١) «اليواقيت»١/ ١٠، مجموع الرسائل والمسائل ١/ ١٦٦، ١٦٧، ١٧٦، نقض المنطق ١٤٠، «تنبيه الغبي»: ٥١-٥٢، كشف الغطاء: ١٧٦-١٨١، الفلسفة الصوفية ٦٠٧-٦١٧، مذاهب التفسير: ٢١٩، ٢٤٠، ٢٥٨، ٢٥٩، «الفتوحات» ٢/ ٣٨٧-٣٨٨.

من قواعده ما هدوا ورددت إليه بعد الفناء، فأشرفت عليه وقد حلت به المَثُلات، فأنفت أن أعمِّر بيتا تحكمت فيه الأكوان، فقيل: مات الحَلّاج، والحَلّاج ما مات، ولكن البيت خرب والساكن ارتحل!! فقلت له: عندما تكون به مدحوض الحجة، فأطرق، وقال: وفوق كل ذي علم عليم، لا تعترض فالحقُّ بيدك، وذلك غاية وسعي»[١]. ويعزو ابن عربي شطَحات الحَلّاج إلى «سكر الأحوال»، وهو عند ابن عربي من الخطورة بمكان؛ لأنه يؤدي إلى دعوى الألوهية. وهكذا نرى ابن عربي يدين الشطَح على الألوهية كما أدان الشطَح على النبوة، فالتوقيف في الأسماء أولى، وما فعله سبحانه إلَّا ليعلم الخَلْق الأدب معه، إذ وقد علم من أهل الله من له شطحات ليتأدبوا فلا يشطحوا، فإن الشطَح نقص بالإنسان؛ لأنه يلحق نفسه بالرتبة الإلهية، ويخرج عن حقيقته، فيلحقه الشطَح بالجهل بالله وبنفسه، وقد وقع من الأكابر...»[٢].

وهو عند ابن عربي صاحب دعوى عريضة، فقد تألم حين وقع به البلاء، على الرغم من قوله:

«مازجت روحك روحي في دنوى وبعادى
فكما أنت كما أنك أني ومرادي»[٣].

---

(١) «التجليات»: ٥٤٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢٣٢-٢٣٣، ٢/ ٥٤٦، «اصطلاحات»: ٦٦٧ مخطوط دار الكتب المصرية. وانظر: الكشف والتبيين: ٢٩، ودراسات لقاسم: ١٦٠ - ١٧١.

(٣) «الحجب»: ورقة ٢ب - ٣أ.

وإن كان يصفه عمومًا بأنه كان صاحب «إدلال لا صاحب سكر»[١]، وبين إدلاله وسكره أصبح ذلك الرجل الَّذي يظن أنَّه ليس وراء عبادان قرية في نظره ونظر شرَّاح التَّجَلِّيات[٢].

ولكننا ينبغي ألَّا نخطئ التفرقة بين زاويتي نظر ابن عربي: زاوية الإدانة وزاوية التفسير، فلم يكن الرجل مجاملًا أو متهربا، كما يدمغ نيكلسون الاتجاه المتأخر عند العلماء والصوفية، بل كان على ثقة من أن صدق هؤلاء الناس ومذاهبهم ككل لا يمكن أن يتأدى بهم الأمر إلى الاعتداء على رتبة الألوهية، ولذلك يقوم بتفسير مبدأ التوحيد عند الحَلّاج على نحو يتفق فيه مع الاتجاه الأشعري، مع حفظ الفرق الَّذي تحدثنا عنه حين تحدثنا عن تقويمه لعلم الكلام، وهو الفرق بين النقل والمشاهدة، ونؤثر أن نورد النص التالي من «رسالة الانتصار» الَّذي خصصه لشرح بعض أبيات الحَلّاج، على طوله؛ لأهميته البالغة، يقول: «رأيته في النوم «الحَلّاج» فسألته: ما معنى قولك:

سقاني مثلما يشرب كفعل الضيف بالضيف؟

فأجابني بـ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾... نطق الرجل عن ذوقه، وأعرب عن حاله، وصرح بما وصل إليه. وذلك أن رب العزة لما أقعده على بساط المنادمة، وهو أول مقامات الأنس، أدار عليه كأس الارتياح إليه، بشراب

(١) المرجع السابق.

(٢) «التجليات»: ٥٤٠، كشف الغايات: ٢٥٨-٢٦٠.

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ ﴾(١) الممزوج بماء العناية؛ فلما تحسى وسرى في أعضائه أخذته أريحيَّة الطلب، وسكر ذلك المقام، فكشف له عن سرِّه، فرآه توحيد رب العزة قد تقرر في سره، في توحيده، وصفاته وأفعاله، ثم نظر إلى علم الله تعالى فوجد أن رب العزة توحيده في علمه القديم القائم به على ذلك الحد، فصاح لما عاين ذلك منشدًا: «سقاني مثلما يشرب»، فكنى بالشراب عن العلم القديم، وكنى بالمثل حملا على نفسه وتجوّزًا في لفظه، إذ الشراب بعد عدم سابق وشرك حاصل، والقديم منزه عن ذلك كله، والشعر مَوضِع تجوُّز. ولما صدر عنه هذا القول جرد رب العزة سيف الغيرة، وضرب عنقه بـ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ على نِطع الفناء الكُلِّيّ، عند دور كأس معرفة المشاهدة، فعند ذلك قال: «لما دارت الكاسات... دعا بالنطع والسيف». ثم قيل له: ناد على نفسك بلسانك، وصف الحالة، ونزه قاتلك ونديمك عن الحيف، فإني سأظهر فيك عجبًا، فنادى بلسانه على نفسه قبل أن يؤخذ من تركيبه ومجلسه، وقال:

«نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف
سقاني مثلما يشرب كفعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكاسا ت دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التنين بالصيف

(١) آل عمران: ١٨.

ثم رده إلى وجود بسكره كما ذكر، فصلب كما شهر... فإن قلت وفقك الله تعالى: إن المقام الَّذي أشرت إليه في المسألة، من التوحيد، هذا هو اعتقاد أهل السنة، وفيه أفنت الأشعرية أعمارها حتى علمته، فبأي غريبة أتى هذا الصوفي، أو بأي صفة زائفة ورد علينا؟... قلنا: صدقت، وفقك الله تعالى فيما قلت، لكن بين الصوفي والأشعري في هذه المسألة ما بين: علمت وعاينت، وهو المعنى اللطيف الَّذي يفضل به الشاهد على الغائب... عند فنائك عن نفسك يفنى كل أشعري على البسيطة ليس بصوفي، ولهذا قيل:

ولكـن للعيـان لطيـف معنـى لـذا سـأل المعاينـة الكليـم

وهذا هو عين اليقين الَّذي يفضل على علم اليقين»، وهو مقام ينفع عند حلول البلايا الَّتي يضج منها أهل السنة؛ لعدم مشاهدة المعذب في العذاب[1].

وقد قدم لنا ابن عربي، وهو يتعرض لتجربة أخرى، أعني: تجربة البسطامي، عدة تفسيرات لألوان الشطَح الجامعة مثل: «أنا الله» و«سبحاني» و«لا إله إلَّا أنا...» منها: أن فكرة كل إنسان عن الألوهية إنما تنبع منه وتتلون به، كعين قابلة لتجليات الألوهية، فنحن لا نعرفه إلَّا من أنفسنا؛ لأنه «حق عليه بنا ختم» كما سبقت الإشارة، وتلك هي بعينها فكرة الحقّ المخلوق في الاعتقادات، ومنها: فكرته السابقة عن عودة التنزيه

(١) رسالة الانتصار: ١٥أ – ١٨ب، «الفتوحات» ٢/ ١٢، ١٢٢، وانظر: موقف الرازي والشيخ عبد القادر الجيلاني المتعاطفين، كشف الغطاء: ٢٥١.

على المنزه؛ لأن العبد ينزه نفسه عن قيام أدران الشرك. فالحقُّ منزه وواحد لذاته، وهذا يعود إلى فكرة ابن عربي العامة، وأعني بها فكرة عودة الأعمال على صاحبها على هيئة نتائج لها، ومنها: تلك الحال الَّتي يصل إليها العارف فيصبح متحققًا بصفات الحقّ، بمعنى إمدادها له، تحقيقًا لقوله تعالى: «كنت سمعه وبصره...» إلخ في الحديث القدسي، بعد أحكام الفرائض والإكثار من النوافل، يقول ابن عربي تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[1] كحقيقة تنعكس رمزيًّا في عود الأعمال على العباد: «فمن رجوع الأمر كله رجعت أعمال العباد عليهم، فالعبد بحسب ما عمِل، فهو المقدّس إن كان عمله تقديس الحقّ، وهو المنزّه بتنزيهه والمعظّم بتعظيمه، ولما لحظ من لحظ من أهل الكشف هذه الرجعة عليه قال: «سبحاني» فأعاد التنزيه عليه لفظًا، كما عاد عليه حكما، وقال الآخر مثل هذا: «أنا الله»، فإنه ما عبد إلَّا ما اعتقده، وما اعتقد إلَّا ما أوجده في نفسه، فما عبد إلَّا مجعولًا مثله، فقال عندما رأى هذه الحقيقة من الاشتراك في الخَلْق، قال: «أنا الله»، فأعذره الحقّ ولم يؤاخذه، فإنه ما قال: «الأعلى» كما قال من أخذه الله نكال الآخرة والأولى[2]، وأما من قالها بحق، أي: من قال ذلك والحق لسانه وسمعه وبصره...» إنها إذًا مجرد دعوًى لو لم يلاحَظ

(١) هود: ١٢٣، «إنما هي أعمالكم ترد عليكم» رواه البخاري: تهجد ١٤، توحيد: ٣٥، دعوات: ١٣، مسلم: مسافرين ١٦٨، ١٧٠، أبو داود: ١٩، الترمذي: صلاة ٢١١.

(٢) صوم: ٣٨، دعوات: ٧٨، ابن ماجه: إقامة ١٩١، دارمي ١٦٨، موطأ: قرآن ٣٠.
«الفتوحات» ٤/ ٢٦٢، وانظر: ٢/ ١٨٧، ٤/ ١١/ ٨٨، ٩٠، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٨٠.
«التجليات»: ٥٢٤، «كتاب الكتب»: ٤-٥ النازعات: ٢٥.

فيها هذه المعاني لكان نصيب القائل جهنم، لقوله تعالى: ﴿۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾[(١)]، يقول: «واعلم أنَّه ما في علمي أن أحدًّا يقع منه هذا القول وهو يجوع ويمرض ويغوط وأمثال هذا إلَّا فرعون لمَّا استخفَّ قومه...»[(٢)].

ولا يعني شيء من هذا كله عند ابن عربي اتحاد الصفة أو حلولها. ويؤيد هذا كثير من الحقائق المتعلقة بقضية الصِّفات، والتي عالجناها بالتفصيل في مواضع متفرقة، من أهمها: أن الصِّفات نسب، وتميز صفات الحقّ والخَلْق، وأن الأمر مجرد إمداد من الحقّ، فظلال الصِّفات هو الَّذي يظهر في العبد، أي: أنها رموز لها، وقد أتاح له ذلك ظهوره في المرآة الوُجودية، ومن ثم كان التخلق محدودًا وحسب قدرة العبد، فالحقُّ لا يقطع من صفاته ويعطي العبد، وهذا ما يصرح به ابن عربي، خلافا لما توهمه ابن القيم وابن تيمية وأمثالهما من اتحاد الصفة عندما تحدثنا عن حديث «كنت سمعه...»، يقول ابن عربي: «ينبغي أن يستر العالم عن الجاهل أسرار الحقّ في مثل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[(٣)]، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾[(٤)]، وقوله «كنت

---

(١) الأنبياء: ٢٩.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٣٦، شرح الأسماء الحسنى: ٧٦ب - ٧٧أ، «الفصوص» ١/ ٨٩-٩٠ عن رد دعوى أنا الحقّ في قضية الحفظ لما خلق بالهمة. وبحثنا: ص١٣٥.

(٣) المجادلة: ٧.

(٤) ق: ١٦.

سمعه وبصره ولسانه»[١] فإن الجاهل إذا سمع ذلك أداه إلى فهم محظور من حلول أو تحديد...»[٢]، ويقول: «فإياك أن تقول قد خرج هذا عن طوره بوصف ربه، فإن الله ما نزع وصفه وأعطاه إياه»[٣]، ويقول: «فكما لا يكون الرب عبدًا، بذلك لا يكون العبد ربًّا؛ لأنه لنفسه عبد، كما أن الرب لذاته هو رب، فلا يتصف العبد بشيء من صفات الحقّ الَّذي اتصف به الحقّ، ولا الحقّ يتصف بما هو حقيقة للعبد»، وصفة العبد الحقيقية هي الذلة والافتقار كما صرح أبو يزيد البسطامي نفسه[٤]. ويلاحظ أن ابن عربي يقول باتصاف العبد بما لم يقم به: «... الحقّ سبحانه يتعالى عن الحلول في الأجسام، فإن الإنسان إنما يبصر ببصره القائم بجارحة عينه في وجهه ويسمع... ثم إن هذا الشخص يعمل بطاعة الله تعالى الزائدة على فرائضه من نوافل الخيرات، فينتج له هذا العمل نفي سمعه وبصره وكلامه وجميع معانيه من بطش وسعي، الَّتي كانت توجب له أحكامها، فكان ينطلق عليه من أحكامها سميع بصير متكلم إلى غير ذلك، فصار يسمع بالله بعدما كان يسمع بسمعه ويبصر بالله بعدما كان يبصر ببصره، مع العلم بأن الله يتقدس أن تكون الأشياء محلا له أو يكون هو محلا لها، فقد سمع

(١) تقدمت الإشارة إلى صحة الحديث غير مرة، العراقي على «الإحياء» ١/ ٧١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٠٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٨٧.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٣٦٦-٣٦٧، ٥٧٣، ٢/ ١٢٨، ٣/ ٣٦٤، تاج الرسائل ٥٨٩-٥٩٠، «العبادلة»: ٥٤، ٦٧، كشف المعنى: ٦٧ب-٦٩أ، تحذير العباد: ٢٣٠-٢٤٠، الخيال الخلاق لكوربان: ٩٩، والملاحظات: ٥٨، ٦٨، ٧٠.

العبد بمن لم يقم به، وأبصر بما لم يقم به وتكلم بمن لم يقم به، فكان الحقّ سمعه وبصره ويده»[١]، وبهذا المعنى يقول:

«فكنه وصفًا ولا تكنه ذاتا فعين المحال بادي»[٢].

ويقول: «وهو سبحانه إحدى الذَّات، ليس فيه سواه، ولا في سواه شيء منه، وإنَّما هذه السنة التعريف يطلقها العارفون للتوصيل والتقريب، والتأنيس والتشويق»[٣].

وهذا ما جعلنا نخالف عفيفي، فنرفض تفسير التحقيق بالحقِّ على أنَّه تحقق بالذَّات، ولا سيما أن ابن عربي بالإضافة إلى ما سبق، منع التَّجَلِّي في الأحدية الَّتي للذات خوفًا من توهم الاتحاد، وكذلك توابع التحقق من: وَصْل، وفَصْل، وجمع، وفرق، وقرب، وبعد. ولكن لا بد لنا من ملاحظة شعور الصوفي بلمسة الظهور في المرآة الوُجودية الَّتي يشعر بها العارف أحيانًا، وهذا يقوم على قاعدته السابقة في الثنائية، أي ثنائية الحقائق، أو ثنائية العينين: عين الحقّ، وعين الخَلْق، يقول في رمزيته العبدية عن الواحد وتكون العالم من وحدات: «فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضع، فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذَّاتين لا تكون واحدة»[٤]. وأما حالة الجمع أو القرآن، والفرق أو الفرقان، فالأولى تدل

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦١٤.

(٢) «مواقع النجوم»: ٨-٩، وقارن فكرة القيامة لا في محل: «غاية المرام»: ٨٨-١٣٤.

(٣) انظر: تعليق ابن سودكين على «التجليات»: ٢٤٦.

(٤) الألف: ٥ حيدر آباد الدكن.

على إلغاء الثنائية في حال من أحوال العارف الممتازة، مع عدم إلغاء ثنائية العينين كما سبق القول، يقول عن الجمع: أنَّه «إشارة إلى حق بلا كون بلا خلق»، أو هو «الاستهلاك بالكلية في الله». أمَّا الفرق فهو «إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل هو مشاهدة العبودية» أي: عينه الثابتة في حال العبودية الذَّاتية. ويقول عن القرآن والفرقان خلال حديثه عن رمزية الفاتحة: «فهو قرآن من حيث ما اجتمع العبد والرب في الصلاة، وهو فرقان من حيث ما يتميز به العبد من الرب»(١). وعن الاتصال والانفصال بالكون يقول منزِّهًا الحقّ: «كل ما دخل في الحد فهو مبدع أو مخلوق، وهو محلك، فلا تطلب الحقّ من داخل ولا من خارج، إذ الدخول والخروج من صفات الحدوث»(٢)، ويقول: «... فيظهر له بذلك النور عين الجمع والوُجود، فينعكس فيها فيلحق بالكون المتصل ويزول الشرك»(٣)، فهو ظاهر في العين الوُجودية تفعل بها فعلها الإيجابي وإيجابية الصِّفات ناشئة عن هذا الظهور فيها، وكذلك القرب والتحقق بالصفات على النحو المتقدم، لا يهمل ثبوت عين العبد، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد: «لأن حبل الوريد منا والحبل الوصل، فهو أوصل، فما كان الوصل إلَّا به، فبه نسمع... وأقرب من هذا فلا يكون، فإنه أثبت عين العبد بإعادة الضَّمير عليه وأثبت أنَّه ما هو هو»(٤)، ويقول عن العبودية المحضة وهو التحقق بصفات العين

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٩٢، ٦٥٥، «مواقع النجوم»: ١٠-١١، «اصطلاحات»: ٧٦٦.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٢-٦٣، ٢/ ٤٨، الرسالة السريانية: ٥٨٨.

(٣) «كتاب العظمة»: ورقة ٥٤ب.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٨٢.

الثابتة الَّتي يتميز بها عن الحقّ:

«لـولا افتقـار مـا اجتمعـت بـه ولا تحقـق لي قـرب وإلمـام»[١].

وهكذا حال عين الخَلْق في مقابل عين الحقّ: «فإنه ما يبعدك عن الحقّ إلَّا خروجك عن صفتك الَّتي تستحقها وطمعك في صفته»[٢]. وأما كون الكل من المقربين فهو لمجرد ظهور الجميع في العين الوُجودية، كما ذكرنا من قبل، ومهما كان هناك من تحقق فليس له الدعوى في الصِّفات أو الصفة، يقول في رمزية الصيام في السفر: «ليس من البر أن يدعي الإنسان فيما يعلم أنَّه ليس له أنَّه له، ولو كان بربه متحققًا»[٣]، ولذلك كان أعلى المظاهر، أي: أعلى من تحقق بأخلاق أو أسماء ربه، وهو محمد ﷺ: عبد يقول في رمزية الصلاة: «... فأحسن الحالات في الجلوس في الصلاة هو الجلوس الَّذي يكون فيه أقرب إلى الوقوف بين يدي سيده»[٤]، ويقول تعليقًا على عدم فخر النبي ﷺ وتواضعه: «فإني وإن كنت أعلى المظاهر الإنسانية، فأنا أشد الخَلْق تحققًا بعيني، فليس الرجل من تحقق بربه، وإنَّما الرجل من تحقق بعينه»[٥]. وتلك نتيجة نصل إليها أيضًا من

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٠٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢١٤، وانظر: ١/ ٩، ٣٦٦-٣٦٧، ٤/ ٢٧٢، ٣٠٨-٣٠٩.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٥٣، «الفصوص» ١/ ١٠٨، «الفتوحات» ٢/ ٨٤، وانظر: ما كتبناه عن التحقق والتعلق والتخلق في الباب الأول، وتعليق عفيفي على «الفصوص» ٢/ ١٦٧-١٦٩، ٢٣٢ ومن بحثنا: ص٥٠٥-٥٥٩.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٤٣٨.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٧١.

الفكرة «الأم» لهذه الأفكار إن صَحَّ التعبير، ونعني بها فكرة الفناء. ففي هذه الحال الممتازة الَّتي تعتبر أرقى ما يمكن أن يصل إليه الصوفي من انعدام في الشعور بنفسه وبالكون، تبقى الثنائية: ثنائية الحقّ والخَلْق، ثنائية الرب والعبد، ثنائية حقيقتيهما، ولذلك يسخر ابن عربي من أمثال الحَلّاج حين يقول: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»؛ لأن مجرد لفظ الأنا ينفي هذا الاتحاد أو الوَحْدَة الموهومة. وهذا خلاف ما توهمه عفيفي من الفناء عن النفس والكون والبقاء بالله، يعني اتحاد العارف الذَّاتي بالحقِّ[1]. وإذا أردت بعض التفصيل للقول لوجدنا ابن عربي كغيره ممن تعرض لتحليل الطريق ومراحله كالقشيري والسهروردي يكثر من الحديث عن أنواع الفناء والبقاء وتلازمهما؛ لأن الفناء عن شيء يستلزم البقاء بشيء آخر، فنجد: الفناء عن الأفعال والأخلاق الذميمة والبقاء بضدها، والفناء عن النفس وصفاتها والبقاء بصفات الحقّ، والفناء عن شهود الصِّفات بشهود الحقّ، ثم الشعور بالبقاء بالحقِّ بعد تخطي مرحلة الفناء الكُلِّيّ عن النفس الَّتي يرمز لها بالاستواء وغيره.

وهنا ينبغي أن نفرق بين نوعين من الرؤية، أو بين المشاهدة والرؤية في اصطلاح ابن عربي كما بينا فيما سبق. ففي الثانية الفناء الكامل، والفناء عن شهود الفناء بالاستهلاك الكامل في الحقّ، وهو كلا رؤية كما حدثنا ابن عربي من قبل، أمَّا النَّوع الأوَّل فيبقى فيه نوع من الشعور بالفناء، وفي خلال ذلك كله ينبغي قطع الحجب الخاصة بكل مرحلة، وإن كان هناك

(١) التعليق على «الفصوص» ٢/ ٧١-٧٢، ١٩١-١٩٢.

حجاب لا يمكن إزالته، وهو كون الحقّ حجابًا على نفسه، فشدة القرب حجاب، فالرؤية الحقيقية هي النَّوع الحقّ الَّذي يرى فيه الحقّ نفسه في الواقع؛ لأن أعماق إيجابية الرؤية ترجع إلى الوُجود المعنوي الَّذي يظهر فيه الخَلْق، أي في مرآته، كما فصلنا القول من قبل. ولكن مهما كانت هناك من نصوص تعني فناء الشُّهود لا الوُجود، فهناك نصوص لا تكاد تحصى تقول بفناء الوُجود، وهو متساوق مع مذهب ابن عربي في الوُجود الواحد ومذهبه ككل. وإن كان ذلك لا يعني فناء العين الممكنة الثابتة الأزلية، الَّتي هي عين لذاتها وليست بالجعل، أي: ثنائية الحقّ والخَلْق. وكل ما حدث من رؤية وخلق إنما هو عن طريق الظهور في العين الوُجودية الواحدة، وهذا حكم كما رأينا، ولذلك كان الفناء عند ابن عربي فناء حكم لا فناء عين. وبهذا المعنى أدان الاتحاد، ويؤكد هذا المعنى الَّذي لا يحتاج إلى تأكيد قول ابن عربي بأن الشُّهود وجود، وبهذا يصل ابن عربي، في نظره، إلى الفناء الوُجودي بدون أن يقع في الاتحاد، على خلاف من حاولوا من قبل الدفاع عنه أو تقويمه على ضوء التفرقة بين فناء الشُّهود أو الوُجود، أو فناء السِّوى على الوجهين، كما قال ابن تيمية وغيره، والذي تعسف فأنكر وجود حال يفقد فيها الإنسان وعيه. والنصوص التالية خير شاهد على كل ما قلناه.

يقول بعد حديثه عن اتحاد أرواح المحبين ورمزية ما كتبه له الحَلّاج وزُليخة وانتهاء عقل العقلاء في هذا: «الاتحاد مجهول في الأشباح معقول في الأرواح... فالذي يكون في القلب يتزايد كائنًا ما كان حتى يذهب من

الأذهان، ويا عجبًا كيف غفل عن هذا المعنى أصحابنًا وهم أهل تدقيق وتحقيق»[١]. ويقول عن العارف: «إذا كنى عن الحقّ تعالى بضمير الإفراد، فإن ذلك لغلبة سلطان التوحيد في قلب هذا العبد وتحققه به، وحتى سرى في كليته، وسرى في نطقه لفظًا، كما كان عقدًا وعلمًا ومشاهدة وغيبًا»[٢]. وعن نور التَّجَلِّي كسبب للإفناء والإبقاء يقول: «فليس لشيء في الوُجود وجه واحد أبدًا، أعظمها وأرفعها نور الله، به ظهرت الأشياء من خلف الحجب، ولو شال الحجب لأحرقت ما أوجدته، فهي الموجدة المعدمة»[٣]. ولهذا أيضًا منع تجلّي الأحدية، وكانت المشاهدة في الفناء من حيث أمر ما لا من حيث الذَّات، يقول: «فالأحد عزيز منيع الحمى، ولم يزل في العماء، لا يصح به تجلٍّ أبدًا فإنما حقيقته تمنع، وهو الوجه الَّذي له السبحات المحرقة، فكيف هو، فلا تطمعوا يا إخواننا في رفع هذا الحجاب، فإنكم تجهلون وتتعبون»[٤]. ويقول: «... وكذا النور الذَّاتي، وهو نور العلم، فإنه يسبح في فلك التوحيد، وليس له مشرق ولا مغرب، وهو أصل مادة الأنوار، كما قال تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[٥].

لكن يظهر نوره للذائق له المعاين المحقق، ونتيجته اتحاد الأشياء

(١) الرسالة الاتحادية: ٥٧٧-٥٧٩، ٥٨١-٥٨٢.

(٢) «كتاب العظمة»: ورقة ٥٤ أ.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ١٧٤، وانظر: ١/ ٨، ٩.

(٤) كتاب الألف: ٤١.

(٥) النور: ٣٥، وانظر: «الإحياء» ١/ ١٠١.

وفناء الكون عنده، بالعلم والحال، على حسب ما تقتضيه الحكمة حتى يكون التوحيد موحدًّا ولا شيء معه كما كان، وكالذي هو، ومثاله: طلوع الشمس من مغربها حينًا ما، ولهذا أعطيناه من أنوار الحسن البرق لسرعة زواله، فيعود الغرب شرقا، وتشرق الجهات ولا يبقى مغرب، وإذا انتفى المغرب انتفى ضده، من حيث هو مشرق لا من حيث ذاته، هكذا المشاهدة في الفناء من حيث أمر ما لا من حيث الذَّات»[١]، ويقول عن فناء النفس خلال حديثه عن رمزية الإنفاق: «والحق قد استهلك نفس هذا العبد، فإنه أمرك بإنفاق ما تجد، وما لها قيمة عنده إلَّا الجنة، ولهذا إذا لم تجد شيئًا وجدت الله، فإنه لا يوجد إلَّا عند عدم الأشياء الَّتي يركن إليها، ونفس الإنسان هي عين الأشياء كلها، وقد هلكت، فقيمتها ما ذكرناه»[٢]، وفي رفع الكون يقول:

«إلى الله من كوننا المهرب   وإياه في رفعه أرغب»[٣].

ويقول:

«من أحب الفناء أحب لقائي   من أحب البقاء أحب الرجوعا
ليس يبقى مع الشُّهود وجود   فترى الكون في الشُّهود صريعا»[٤]

وهو كون لم يكن في الحقيقة، فإنه مجرد ظهور الأعيان الثابتة كما

(١) «مواقع النجوم»: ٣٧-٣٨.
(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٧٣.
(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٤١.
(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣٦.

ذكرنا، يقول: «العبد محق في حق الحقّ»[١]. ويلاحظ أن ابن عربي لا يحبب طلب حال فقدان الشعور بالوُجود في العين الوُجودية الواحدة؛ لأنه يؤدي إلى إساءة الأدب مع الحقّ، إما بالشطَح، وإما برفض منح المشاهدات، يقول: «ولا يصح الفناء عن الله أصلًا، فإنه ما ثم إلَّا هو، فإن الاضطرار يردك إليه، ولهذا تَسَمَّى لنا بالصمد؛ لأن الكون يلجأ إليه في جميع أموره، وإليه يرجع الأمر كله، فلم يبق فناؤك إلَّا عنك، ولا تفنى عنك حتى تفنى عن جميع الأكوان والأعيان، أعني: فناء أهل الله، فإن أتحفك الحقّ بتحفة منه تعالى، فتحفه من جملة أكوانه، فهي محدثة، فتطلبك التحفة لتقبلها فتجدك فانيا عنها، فعادت إلى معطيها فكان ذلك سوء أدب منك في الأصل، حيث سألت ما قادك إلى مثل هذا... واعلم أن تجلّيات الحقّ على نوعين: تجل يفنيك عنك وعن أحكامك، وتجل يبقيك معك ومع أحكامك، ومن أحكامك ملازمة الأدب»[٢]. وعن الفناء، وفناء الفناء والبقاء يقول: «شاهدت الحقّ أفناني بالحكم، وأفناني عني بالحقيقة... من شهد بقاؤه بحضوره مع من بقي فهو باق، والبقاء والفناء خلقان لا يحصل معهما توحيد ولا تجريد ولا تفريد، إلَّا من فنى عن فنائه وبقائه، فالبقاء في السلوك أعلى، والفناء في الوصول أعلى، ولكل حالة مقام معلوم، وشرح مفهوم»[٣].

---

(١) «العبادلة»: ٧٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٥.

(٣) «العبادلة»: ٧٠، وانظر: «الفتوحات» ١/ ٦٨٤، ٤/ ٢٨٢.

ومن أهم شروح ابن عربي هذه عدم الغفلة عن الثنائية وتنزيه الحقّ عن الخلط بينه وبين الخَلْق، ومنها قوله:

«وليس للوهم فيك وهم فيعلم الوهم حيث أنت
ففيّ فنائي فأنا فنائي وفي فنائي وجدت أنت»[1]

ويقول: «... إن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين الَّتي لا ينبغي لها أن تشهد وللكون أثر في عين المشاهد، فإذا فنى ما لم يكن وهو فان، وبقي من لم يزل، وهو باق، حينئذ تطلع شمس البرهان لإدراك العيان، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوُجود ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحدًا، لكن له سير في المراتب فيظهر بسيره أعيان الأعداد، ومن هذا المقام زل القائل بالاتحاد، فإنه رأى مشي الواحد في المراتب الوهمية... وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخَلْق، لما فيه من العلو، فغوره بعيد والتلف فيه قريب. فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق، ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به، وهو لم يذقه، ربما قال: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» فبهذا نستره ونكتمه»[2] ويقول: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ ﴾ وما زال البشر عن حكم البشرية، كمسألة موسى، والحجاب عين الصُّورة الَّتي يناديه منها. وما يزول البشر عن بشريته، وإن

---

(١) «الحجب»: ١١ب-١٢أ.

(٢) الفناء في المشاهدة: ٢-٣ وانظر: طواسين الحلاج.

فنى عن شهودها، فعين وجودها لا يزول، والحد يصحبها»[١]، ولكن على الوجه الَّذي ذكرناه أكثر من مرة في تفسير الخَلْق بمعنى الظهور في المرآة، ويقول: «... تفنى تلك الآثار والأعيان القابلة لها عن صاحب هذا الشُّهود حالًا، والأمر في نفسه موجود على ما هو عليه، لم يفن في نفسه في حق هذا القائل به، فلا يبق له مشهود إلَّا الله تعالى، وتندرج الموجودات في وجود الحقّ، وتغيب عن نظر صاحب هذا المقام، كما غابت أعيان الكواكب عن هذا الناظر بطلوع النيِّر الأعظم الَّذي هو الشمس، فيقول بفناء أعيانها من الوُجود...»[٢]. ولهذا يصرح بأنه لا يقول بالفناء إلاَّ في مقام ما وبوجه ما[٣]. وبصورة أوضح يقول ابن عربي معبرًا عن حقيقة مذهبه العميق بأنه لا يوافق القوم في كون الشُّهود فناء حكم لا فناء عين في كل الأحوال، ففي بعض المقامات يكون «بلا فناء حكم ولا عين»، ليبقى للحقِّ ما يستحقه من فتح الرحمة على خَلْقِه[٤]. ولهذا كله يسخر ابن عربي ممن يقول بالاتحاد، يقول: «الاتحاد غلو في التوحيد، والتوحيد معرفة الأحد، فالاتحاد حجاب عن الحقيقة والصواب، فإنه يدعي فناء ما ليس بفناء، وعدم ما هو موجود، لأنْ تصير ذاتان ذاتا واحدة جهل، إنما هو استهلاك في عين الحقيقة، فيفنى من لم يكن كما قال العارف. فإذا شهدوا عين الحقيقة اضمحلت فيها أحوال السائرين حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، فلحقت به، ولم

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢١٣، الشورى: ٥١.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٦، وانظر: ١/ ٤٢٠-٤٢٦، ٤/ ١٤٥-١٤٦.

(٣) مشاهد «الأسرار»: ورقة ٢٥٩ب.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٤٠-٤١.

تكن أنت هناك كما قيل:

ظهـرت لمـن أبقيـت بعـد فنائـه فـكان بـلا كـون لأنـك كنتـه

وسؤال الجنيد، رَحِمَهُ ٱللَّهُ، عن التوحيد سمعت قائلًا يقول:

وغنـى فيّ مـني قلبـي وغنيـت كمـا غنـى

وكنـا حيـث كانـوا وكانـوا حيثمـا كنـا

فأجابه بالمناوبة والاتحاد عند أهله، وليس بحقيقة في الحقيقة[1].

وهذا ما جعل باحثين متحاملين على ابن عربي يعترفان بهذه الحقيقة الخطيرة بالنسبة لمذهبه وما اشتهر عنه، فيقول الدكتور عفيفي في تعليقه على «فُصُوص الحِكَم»، على الرغم من اتهامه له من قبل باتحادية الإنسان والوَحْدَة مع الذَّات أو التحقق بها: «ويكفي أن يقول الصوفي «أنا» ليثبت الفرق، ولهذا يسخر ابن عربي من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا في الوصول والاتحاد والوَحْدَة وما شاكلها»[2]، ويقول تعليقًا على قول ابن عربي:

«وقـد أدرج في الشـفع الَّـذي قيـل هـو الوتـر»

«الشفع هو العالم والوتر هو الحقّ الذَّات الإلهية أو المطلق. والمراد أن الذَّات الإلهية قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد «١» في العدد «اثنين» وهذا التمثيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عربي شرحًا دقيقًا، ويميز

(١) «الحجب»: ٨أ – ٩أ، التدبيرات: ١٨٩. محاسن: ٧٦، ٨٠، القشيرية: ١٠٥.

(٢) «الفصوص» ٢/ ١٥٨.

بينها وبين النظريات الأخرى الَّتي قد تختلط بها كنظرية الحلول أو نظرية الفيوضات الَّتي قال بها أفلوطين»[١]، ويقول جولد تسيهر: «ويمكن في غير الندرة أن نلاحظ على هذا الصوفي الأصيل، الكثير التوسع والاستدراج فيما عدا ذلك، نزعة إلى الاعتدال السني المحافظ» ويعلق على ذلك في هامشه فيقول: «ولنلاحظ مثلًا وجهة نظره إلى فكرة الاستغراق في الألوهية، وإضعافه فكرة وَحْدَة الوُجود[٢]، وأما عن الشُّهود والوُجود فيقول ابن عربي: «فشهودي عين وجودي»[٣]، وهي نظرية تؤيدها نظريته في كون العلم شهودًا، فليس في قوتك أن تعلم المعدوم، وهي نظرية كبيرة التأثير في قضايا: خلق العالم على الصُّورة، وعلمه بالعالم، وتقسيم العالم إلى بعدين: عالم الغيب، وعالم الشهادة[٤].

وأما فكرة اللاهوت والناسوت وما يستتبعها من تجسيد ولواحقه، فموقف ابن عربي منها معقد إلى حد ما، وإن كان ينتهي إلى رفض الجانب غير المنزه على ضوء التفرقة بين التَّجَلِّي والتجسيد، كما لاحظ المستشرق الفرنسي كوربان في الفرق بين ابن عربي وصوفية المسلمين

(١) «الفصوص» ٢/ ١٦٢.

(٢) مذاهب التفسير: ٢٥٩.

(٣) «حزب الفتح» ٢٨- ٢٩ تصوف دار الكتب.

(٤) «إنشاء الدوائر»: ١٣-١٥، «الفتوحات» ١/ ٣٨٦، ٢/ ١٥٩، ٣/ ٣٦٢، «الفصوص»: ٢/ ٧١-٧٢، ٨٤-٨٥، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٥١-٥٢، كشف الغطاء: ١٧٦-١٨١-٢٥١، باب التوحيد من «الإحياء»، ويلاحظ أن ابن عربي يتفق مع الغزالي في أوجه تفسير نقد الحلول والاتحاد إلى حد كبير فيما عدا التفرقة بين الوجود والشهود. انظر: دراسة قاسم السابقة.

وبين المسيحيَّة، على الرغم من استخدام ابن عربي لمصطلحهم.

وقد حصر لنا ابن عربي أسباب الاختلاف في عيسى عليه السلام، وهو الظاهرة الأساسية في القضية، في نص رائع خلال حديثه عن «الكلمة العيسوية» في كتابه «فُصُوص الحِكَم»، إذ يقول: «... وقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته البشرية فيقول هو ابن مريم؛ ومن ناظر فيه من حيث الصُّورة الممثلة البشرية فينسبه لجبريل؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحيَّة، فيقول روح الله، أي: به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحقّ فيه متوهَّمًا، اسم مفعول وتارة يكون الملك فيه متوهَّمًا، وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهَّمة، فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو «كلمة الله»، وهو «روح الله»، وهو «عبد الله»»[1].

والسؤال الآن كيف جمع ابن عربي كل هذه الصِّفات بدون أن يقع في الحلول أو الاتحاد، وإن كانت نفس الصِّفات الَّتي وصفه بها القرآن الكريم؟

وسوف تتبين لنا الإجابة بجلاء لو استعرضنا معًا، ومع ابن عربي، الأخطاء الَّتي وقع فيها مؤلهة المسيح: وتتلخص عنده في نسيان أن اللاهوت والناسوت بعدان عامَّان يتحققان في كل المخلوقات، وهو ما رأينا ابن عربي يحدثنا عنه حين تحدث عن طول العالم وعرضه، أي: البعد الروحي والبعد المادي. وهو بهذا الاعتبار من نفخ الروح المنسوب إلى

(١) «الفصوص» ١/ ١٣٨.

الحقّ، وهذا ما سنراه على وجه التفصيل في حياة العالم وعمومها يقول ابن عربي: «فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتا، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح، فسمى الناسوت روحًا بما قام به»[١]، وكون عيسى غير متميز من هذه الناحيَّة، فهو مع العالم من كلمات الله، على الرغم من اتهامه لعفيفي بأن التأثير المسيحي كان أحد العناصر الأساسية المكونة لنظريته في الكلمة[٢].

وهو روح معنوي منسوب إلى الله على طريق التنزيه على ضوء التَّجَلِّي والنفخ المنزه، أي: على ضوء التَّجَلِّي في الصور، فصورة جبريل هنا نائبة عن الروح المنسوب إلى الحقّ، في قوله: ﴿مِن رُّوحِنَا﴾[٣]. وبالتَّجَلِّي في الصُّورة الفاعلة نسب النفخ إلى عيسى كما نسب الإحياء إلى الله، وكل ما حدث منه كان عن إذن من الله، لا عن طبيعة الصُّورة العيسوية ببعديها الروحي والمادي، ومن ثم جمع المؤلهة لعيسى بين الخطأ والكفر، فقد أخطئوا في تخصيص النِّسبَة لتجلي الحقّ، ولم يفهموا كونه روحًا من الله على ضوء المنزه، فنسبوه إلى البنوة لله مع أنَّه ابن مريم، وكل ما حدث هو إمداد من روح الله به حَيِي مع الأشياء كلها، ولهذا نرى ابن عربي ينفي

(١) المرجع السابق، ومن بحثنا هذا ص ٣٧٨-٣٨٦.

(٢) انظر: تعليقه على التكلمة الفيسوفية من «الفصوص» ومن بحثنا:ص٢٩٥-٣٠٤ ،٢/ ١٧٥-١٩٨، ٣٣٠-٣٤٧، ٦٢٣-٦٢٩.

(٣) الأنبياء: ٩١، التحريم: ١٢.

كل توابع الفكرة من: جسم، وحيز، وصاحبة، وولد، وبنوة. وفي هذا كله يقول ابن عربي: «فلما تمثل الروح الأمين الَّذي هو جبريل لمريم عليها السلام بشرًا سويًّا، تخيلت أنَّه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله استعاذة بجميعة ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله، وهو الروح المعنوي... فكان جبريل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلمة الله لأمته، وهو قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[1]، ويقول: «فخرج عيسى يحيى الموتى لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله»[2]، ويقول: «وتقع الحيرة في النَّظَر إلى الله كما وقعت في العاقل عند النَّظَر الفكري، إذا رأى شخصًا من البشر يحيي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقي النَّظَر حائرًا، إذ يرى الصُّورة بشرًا بالأثر الإلهي، فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نُسِبوا إلى الكفر، وهو الستر؛ لأنهم ستروا الله الَّذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[3]، فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله»[4]، وعن عيسى ككلمة من بين الكلمات يقول: «الموجودات كلها كلمات الله لا تنفد، فإنها عن «كن» و«كن» كلمة

(١) «الفصوص» ١/ ١٣٨-١٣٩، وقارن القيصري: ٢٥٢-٢٥٣ النساء: ١٧١.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٣٩.

(٣) المائدة: ١٧، ٧٢.

(٤) «الفصوص» ١/ ١٤١.

الله، فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه، فلا تعلم ماهيتها أو ينزل هو تعالى إلى صُورَة من يقول: «كن»... وهذه مسألة لا تعرف إلَّا ذوقًا»[١].

وعلى ضوء هذا التعميم للكلمات يقول: «فليست نسبة به أولى من نسبة، فما كفر من كفر إلَّا بتخصيص النسب، مثل قول اليهود والنصارى عن أنفسهم دون غيرهم من الملل والنحل: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾[٢]، فإذ وقد انتسبوا إليه كانوا يعممون النِّسبَة، وإن كانت خطأً في نفس الأمر (على سبيل الحلول)، فقال لهم «فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق»، يقول تعالى: النِّسبَة واحدة (الخَلْق بالنفخ) فلم خصصتم نفوسكم بها دون هؤلاء... فإن ذلك تحكم على الله من غير برهان»[٣]، ويقول: «... نطق عيسى فبدأ بالعبودية... فقال لقومه في براءة أمة ولما علم من نور النبوة الَّتي في استعداده أنَّه لا بد أن يقال فيه ابن الله، فقال ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ﴾[٤]، فبدأ في أول تعريفه وشهادته، في الحال الَّذي لا ينطق مثله في العادة، فما أنا ابن لأحد، فأمي طاهرة بتول، ولست بابن لله، كما أنَّه لا يقبل الصاحبة لا يقبل الولد»[٥].

(١) «الفصوص» ١/ ١٤٢ وانظر: فكرة النفس الرحماني أو الطبيعة في الباب الثاني.

(٢) المائدة: ١٨.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ١٦٢، وانظر: ١/ ٦٥٢، ٤/ ٩٣، «الفصوص» ٢/ ١٨١-١٨٢، ١٨٥.

(٤) مريم: ٣٠.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٣٨٧-٣٨٨، «فضائح الباطنية»: ٥٨ عن اتفاق الباطنية مع اليهود في القول بقتل عيسى وأن أباه يوسف النجار، وانظر: عن الصاحبة... «الفتوحات» ١/ ٦٩٧، ٢/ ٣٨٦، ٤/ ١٨١.

وترجع القضية في أساسها إلى الفرق بين التَّجَلِّي والتجسيد أو الأُقنومية، وهو ما يلاحظه أكثر من واحد من الباحثين، يقول كوربان وهو يتحدث عن ابن عربي: «إنها وَحْدَة مدركة لا بطريق المعطيات الحسية، ولكن بذلك الضوء الَّذي يحولها في «الحضرة الخيالية» أن الألوهية في البشرية كالصورة في المرآة. فمكان الحضور هو وعي النفس المؤمنة، أو على وجه الدقة الخيال والمتجلي. وزمانه هو الزمن الروحي المعاش. وعلى الضد نرى التجسد وَحْدَة أُقنومية، فقد حدثت داخل الطبيعة البشرية. ولحقيقة الطبيعة البشرية هذه (في المسيحيَّة المتأخرة) تنازلوا عن نموذج الراعي الأورفي الصغير، السيد الروماني الصغير، كي يخلفه الرجل الناضج ذو الملامح الرجولية المكتملة (في الفن المسيحي الَّذي ينعكس فيه انحراف العرفان المسيحي). إنَّه فعل تاريخي متساوق تمامًا مع الأنساق التاريخية، إنَّه معنى التاريخ الَّذي هو نفسه المركز، إن زمانه هو الزمان الطبيعي المجرد الدائم كما هو في حساب التقاويم؛ ولهذا لا نجد معنى ولا حقيقة حين نتأمل رمزًا كهذا الَّذي قيل لأخنوخ: «إن ولد الإنسان هو أنت»[1]، وهي نفس الملاحظة الَّتي لاحظها نيكلسون، وخاصة حين يرى في الحَلّاج غير واصل إلى درجة التجسيد المسيحي، بسبب نظريته في الجمع بين التنزيه والتشبيه وغير ذلك[2]. وهي أيضًا نظرة الشَّعْراني الَّذي يعتمد على نظرية التَّجَلِّي ككوربان في كتابه القول المبين. ويستخدم

---

(١) الخيال الخلاق: ٢٠٥-٢٠٦، ٢٩٩، وملاحظة: ٥٨، ٧٠، وقارن اتهامه السابق بالتأثر.

(٢) في التَّصَوُّف: ١٣٩، ١٥٩-١٦٠، ١٨٥، وانظر: ١٣١، ١٣٤-١٣٥.

نفس الرَّمز الَّذي يدافع به ابن عربي عن نفسه، أعني: رمز الشمس والقمر، وذلك حين يصور العلاقة الوُجودية بين الحقّ والخَلْق بتجلي الشمس في القمر مع عدم حلول الشمس فيه. وهذا مما ينفي عنه التهم السابقة وخاصة حين يشبه جولد تسيهر نظرته بنظرة بعض الحلوليين الأمريكيين إلى العالم، كما يخالف الإسماعِيلِيَّة القائلين باتحاد الصور المنيرة، يقول ابن عربي: «... أمر الخَلْق مع الحقّ القمر مع الشمس، في النور الَّذي يظهر في القمر وليس في القمر نور من حيث ذاته، ولا الشمس فيه ولا نورها، ولكن البصر كذلك يدركه، فالنور الَّذي في القمر ليس غير الشمس، كذلك الوُجود الَّذي للممكنات ليس غير وجود الحقّ، كالصورة في المرآة. فما هو الشمس في القمر، وما ذلك النور المنبسط ليلًا من القمر على الأرض بمغيب نور الشمس غير نور الشمس، وهو يضاف إلى القمر كما قيل في كلام الله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾[١]، وقيل في قول الرسول ﷺ إنَّه كلام الله تعالى إذا تلاه، وقول كل تال للقرآن»[٢]. ولهذا رأيناه وهو يتكلم في أكثر المواضع جلبًا للشبهة، وهو التأله بالمظهر في مقام فناء الحب، وحين يذكر أقوال الحَلّاج، لا يهمل النظرة الرَّمزِيَّة[٣].

---

(١) الحماقة: ٤٠، وعن الباطنية انظر: من بحثنا هذا ص٦٠٢-٦١٠، ١/ ١٩٣-٢٠٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٦، وانظر: ٢/ ٢١٥-٢١٦، ٤/ ٢٥٩، «العقيدة والشريعة»: ١٦٦، والمراجع التي أوردناها في الاتهامات.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠، ٤/ ١٨١-١٨٢، قاعدة في معرفة التوحيد: ١٦٨ب-١٦٩أ، القول المبين: ١٣٤أ، سرور: ١١٤، إيضاح المقصود من وحدة الوجود للنابلسي: ١٣، نقض المنطق: ١٢٢-١٢٤، التفتازاني على النسفي: ٧٠-٧١، وانظر: كتاب الياء: ١٩،

١٨) تقويم ابن عربي في نظريته لوَحْدَة الوُجود:

سبق أن أشرنا إلى تدخل فكرة الوُجود الواحد في علاج ابن عربي لجميع القضايا وما يتعلق بها من مشاكل، فقد تدخلت في العلوم والمعرفة وقضاياهما، والرؤية والتَّجَلِّي، والعبودية والتوحيد، والفعل والتكاليف والأسماء، والمفاهيم الدينية الخلقية والمعرفية المختلفة كالصدق والكذب والحق والباطل والخير والشر... إلخ، وقضايا الخَلْق وعموم الحياة، ووَحْدَة المعبود، والإنسان الكامل، والحب، وغير ذلك، الأمر الَّذي حول العالم والإنسان إلى رمزين للحقيقة العليا، وهو ما سنعالجه في البابين التاليين[1].

ومهما يكن من شيء، فقد كانت هذه الفكرة الَّتي احتضنت في حناياها كل مفردات بناء مذهبه الصوفي، صادرة عن معاناة صوفية ومعايشة روحيَّة، لا عن مقولة فلسفية مسبقة كما يقول: «الشيبي»، ولذلك لم نجد عنده ذلك البناء الفكري على النحو الَّذي نجده عند الفلاسفة والمتكلِّمين، وقد بينا ذلك من زاوية حرارة الشعور والقضاء على المعاني الدينية، والصدق وعدم الخداع، ومعنى سبق المعرفة على السلوك في مواطن أخرى متفرقة، ويكفينا الآن قول ابن عربي: «ولا تسمع من صوفي نطق من مقام فقال: لا أرى غير ربي، ما قالها حتى قاسى ما

«الفتوحات» ٢/ ٢٣٩-٢٤١ ومن بحثنا: ص٥٥٩.

(١) وانظر: الفلسفة الصوفية: ٤٩٦.

ذكرت لك»، فالتوحيد مسألة معاناة بلا شك[١].

وليس أدل على ذلك، أي: على أنها تجربة معاشة في وعي ابن عربي من مدى ما توقعه نظريته في الوُجود الواحد من حيرة عقلية. وقد بدا ذلك في أكثر من تساؤل طرحه متعجبًا من هذه التناقضات، مع شعوره الَّذي لا يستطيع الخلاص منه بصلابة هذه الحقيقة، يقول: «... وهذا أمر لا يندفع، فإنه عين الأمر، غير أن الفضل بين الناس هو بما شهِده بعضهم وحُرِمه بعضهم»[٢]، ويقول عن دقة القضية وتناقض أحكامها: «... تحرير هذه المسألة عسير جدًّا، فإن العبارة تقصر عنها والتصور لا يضبطها، لسرعة تفلتها وتناقض أحكامها، فإنها مثل قوله: «وما رميت» فنفى، «إذ رميت» فأثبت...»[٣]. وإذا كانت تتفلت من التصور ومن العبارة، فهي أيضًا مفهومة على ضوء هذه العبارة الملغزة «هو لا هو» بالجمع بينهما في صور المُمكِنات الظاهرة في العين الوُجودية، يقول: «... فيا أنا ما هو أنا، ولا هو ما هو هو، مغازلة رقيقة وإشارة دقيقة، ردها البرهان ونفاها، وأوجدها العيان وأثبتها، فقل بعد هذا ما شئت»[٤]، ويقول: «... ونحن لا نشك أنَّنا قد أدركنا أمرًا رؤية، وهو الَّذي تشهده الأبصار منا؛ فما ذلك «إلَّا الأحكام

(١) التدبيرات: ٢٣٤، «العبادلة»، ٧٣-٧٤، «التجليات»: ٥٣٨، ٥٤٠، «كتاب العظمة»: ٥٤أ، كتاب الشواهد: ٥٧، «الفتوحات» ١/ ٥٧٣، ٢/ ١٣١-١٣٢، ٣/ ١٢٠، ٤/ ٢٤، ١٠١-١٠٢، الفكر الشيعي: ٩٤.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٠١-١٠٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٦، ومن هذا البحث: ص٥٠٥-٥٥٨.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٦٠، «التجليات»: ٥٥١.

الَّتي لأعياننا، ظهرت لنا في وجود الحقّ، فكان مظهرًا لها، فظهرت أعياننا ظهور الصور في المرائي: ما هي عين الرائي؛ لما فيها من حكم المجلَّى، ولا هي عين المجلِّي لما فيها مما يخالف حكم المجلَّى، وما ثم أمر ثالث من خارج يقع عليه الإدراك وقد وقع. فما هو هذا المدرك؟ ومن العالم؟ ومن الحقّ؟ ومن الظاهر؟ ومن المظهر؟[١].

وابن عربي لا يعلم على وجه الدقة كيف صارت الأعيان مظاهر أو رموزا، يقول: «فلما ائتزر الحقّ بالعزة منع العقول أن تدرك قبول الأعيان للإيحاد الَّذي اتصفت به وتميزت لأعيانها، فلا يعلم سوى الله صُورَة إيجاده، ولا قبوله، ولا كيف صار مظهرًا للحقِّ، ولا كيف وصفه بالوُجود ولقد كان يقال فيه معدوم»[٢].

وترجع الحيرة فيما ترجع عنده إلى ما لاحظه أهل الله من أمور يحيلها العقل؛ لأن الله قادر على المحال عنده[٣]، وإلى أن الحيرة هي محاولة الجمع بين الشُّهود للواحد، والعلم الَّذي يفرق فيحكم بالثنائية، يقول: «... والمعلوم في هذه المسألة خلاف المشهود، فالبصر يقول ثم، والبصيرة تقول ما ثم، ولا يكذب أحدهما فيما يخبر به، فأين كلمات الله الَّتي لا تنفد، وما ثم إلَّا الله والواقف بين الشُّهود والحلم حائر لتردده بينهما، والمخلص

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٠٣، ٥٩٤، وانظر: تفسيره للحيرة الخاص به، «الفتوحات» ٤/ ٩٤.

(٣) المراجع السابقة. وانظر: من بحثنا هذا: ٢/ ١٠-٢٤، ١٤٣وما بعدها.

لأحدهما غير حائر»[١]. ولكنها حيرة تعتبر عنده معرفة، لأنَّها تدل على أن كمالات الحقّ لا تتناهى، ولأنها صادرة عن الكشف والوُجود، فهي شبيهة بما لا يقبله العقل ويحاول تأويله من معاني بعض آيات القرآن الكريم. وليس معنى هذا أن القرآن متناقض كما يرى نيكلسون، بل لأن العقل لا أحد يقف عنده، كما بينا في فكرة القبول العقلي عند ابن عربي[٢]، كما لا يؤدي هذا إلى الخلط بين الحقّ والخَلْق، فقد بذل في رفض هذا الخطأ غاية الوسع كما بينا، يقول:

«هو الوُجود المحض لا يمتري فيه إمام حكمه فيصل
وإنَّما المذموم منه الَّذي أثبته في عقده المبطل»[٣].

ولهذا كله يمكن أن نطلق عليها «وَحْدَة وجود الحيرة»، وهو ما يصرح به ابن عربي فيقول: «الأمر كله عين واحدة في الحيرة»[٤].

وأخيرًا إذا كان ابن عربي يتفق مع بعض النظريات الحديثة في تحويل المادة إلى طاقات وموجات معنوية تتحول إلى أشكال معينة من الطاقة كما يرى «جينز» وإذا كانت نظرية الوُجود الواحد هذه تعتبر قمة السمو العقلي الإنساني أمام مشاكل الكثرة[٥]، فهل نجح تمامًا في نظر الجميع؟ بالنسبة

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٦٧، وانظر: ٢/ ٦١٣-٦١٤.

(٢) «العبادلة»: ٦٩، «الفتوحات» ٢/ ٣٠٧، في التَّصَوُّف: ١١١-١١٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٣، وانظر: ١/ ٤٢٠، ٤/ ١٤١.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٢٩٩-٣٠٠، وانظر: ٢/ ٩٣-٩٤.

(٥) انظر: مقدمة عثمان يحيى لخطبة «الفتوحات» في مجلة المشارق: ١٣٥-١٣٧، الطريق

لنا لا بد من تساؤل يوجه إليه:

هل من حقه أن يحول في دفاعه الأساسي كل هذه الحيوية المنظورة إلى أحكام ونسب للأعيان؟

نعتقد أنَّه لو كان حيًّا لالتزم الصمت[1].

* * *

إلى الله لنوفل: ١٠٨-١٠٩، كتاب الوجود للمنوفي: ١٧٧-٢٤٠.

(١) وانظر: فكرة الخيال الخاصة: ٦٨٤-٧٠٧ ومن هذا البحث ص ٣٨٧، ١/ ٣٩٨.

الباب الثَّالث

الرَّمزِيَّة والعالم

تمهيد

تبدو نظرة ابن عربي الرَّمزِيَّة إلى العالم ككل في معظم زوايا تناوله له ولقضاياه ومن أهمها:

أ) تعريف العالم:

ولا يكاد يختلف تعريف العالم عند ابن عربي وتحديده عن بقية الطوائف، إلَّا في المزيد من التفاصيل والاصطباغ بصبغة وَحْدَة الوُجود ونظرته الرَّمزِيَّة، مما يضفي عليه طابع العمق والاستقصاء. فالعالم هو كل ما سوى الله تعالى، واشتقاقه من العلامة لدلالته على الحقّ، ولكنه صور ظاهرة رامزة في الوُجود الواحد أو الوُجود المعنوي، ويقول: «اعلم أن العالم عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلَّا المُمكِنات، سواء وجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوُجود لذاته، وهو الله، فإن الإمكان حكم لها لازم في حال عدمها ووجودها، بل هو ذاتي لها؛ لأن الترجيح لها لازم، فالمرجح معلوم. وليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور الَّتي قبلها «العماء» وظهرت فيه. فالعالم إن نظرت حقيقته عرض زائل في حكم الزوال»[1]، ويبدو المرموز إليه به في قول ابن عربي:

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣، «غاية المرام»: ٢١٠-٢١١، ومن هذا البحث: ص٢٨٧.

«ألا إن الرُّموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد
وأن العالمين له رموز وألغاز لَيُدعي بالعباد»[١]

ب) الكون هو الكتاب الجامع:

وللعالم من خلال كونه علامة ورمزًا للحقائق الإلهية أو الشئون أهميته الخاصة، على ضوء نظرة ابن عربي العميقة الشاملة، فالوُجود إذا رمزنا له بالكتاب كان العالم هو الحروف، أو الكائنات المكتوبة فيه، والتي يكتبها الحقّ على الدَّوام. ولابن عربي حكمة في استخدامه تعبير «الكتاب المرقوم» بدلًا من «الكتاب المسطور». فالمسطور مكتوب من وجه واحد والمرقوم من وجهين، وهذا ما يعبر عنه العالم بدلالته ورمزه للإلهيات، وسفل الطبيعة، يقول: «العالم كله كلمات الله في الوُجود... والعالم فيه كتاب مسطور، بل هو مرقوم؛ لأن له وجهين: وجه يطلب العلو والأسماء الإلهية، ووجه يطلب السفل، وهو الطبيعة. فلهذا رجعنا المرقوم على المسطور»[٢].

جـ) طول العالم وعرضه:

ونشير هنا إلى التعبير الَّذي استخدمه ابن عربيّ للدلالة على مجموع نظرته الرَّمزِيَّة إلى العالم، فالعالم كما أشرنا له وجهان: وجه العلو الطالب للأسماء الإلهية، ووجه السفل الطالب للطبيعة. والوجه

(١) السفر الثالث من «الفتوحات»: ٩٦، ١٢٠، ١٩٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣٦٦، وانظر: ١/ ١٠١، ٢/ ٧٧، ٣٦٦، ٤/ ١٦٦-١٦٧.

الأوَّل عند الشيخ كما يبدو من هذا النص ومن النص التالي هو التعبير الروحي الَّذي ينطوي عليه العالم وبعده العلوي، والوجه الثاني هو الناحية المادية الَّتي يلتصق بها الذين لا يستطيعون الفكاك من الأرض ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾[1]. وإذا عبرنا هندسيًّا عنهما لوجدنا الطول والعرض. فالطول يرمز إلى الارتفاع والسمو، والعرض يرمز إلى الركود والإخلاد إلى الأرض. وهما تعبيران واسعي المدلول، كما لاحظنا من قبل، فهما يعبران عن الوَحْدَة والكثرة، واللاهوت والناسوت، والحق والخَلْق، وقد رأى عفيفي تأثره في ذلك بالحَلّاج، ولكننا لم نر كبير خطر في هذا، فهي نظرة يشترك فيها الاتجاهات العِرفانِيَّة كلها، والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة مثل واضح على ذلك، وربما كان هذا هو سر التعبير القرآني السابق، يقول: «وهذا العلم» علم الحروف هو المتعلق بطول العالم، أعني: العالم الروحاني، وهو عالم المعاني والأمر. ويتعلق بعرض العالم، وهو عالم الخَلْق والطبيعة والأجسام، والكل لله ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[2]، ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[3]، تبارك الله رب العالمين. وهذا كان من علم الحسين بن منصور، رحمه الله»[4].

---

(١) الأعراف: ١٧٦.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) «الإسرا»ء: ٨٥.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٦٩، من أين استقى ٢١-٢٢، «أثولوجيا»: ٢٢، ٢٥، ٦٤، وانظر:

د) الحقّ معنى العالم:

وتلقي لنا الحقيقة السابقة ضوءًا على قول ابن عربي بأن «الحقّ معني العالم». فهو ينظر إلى الموجودات ككلمات وحروف. ليست هدفًا في حد ذاتها بل تعبيرًا ورمزًا لمعنى تدل عليه. وينبغي أن نلاحظ ونحن نعرض لنصوص ابن عربي أنَّه يحافظ على الدَّوام على الرغم من قوله بالوُجود الواحد وما يستتبعه، على المعني الرَّمزِيّ، أو دلالة الحرف على المعنى، يقول:

«أن الوُجود لحرف أنت معناه وليس لي أمل في الكون إلَّا هو
الحرف معنى ومعنى الحرف ساكنة وما تشاهد عين غير معناه»[١].

فالعالم ليس مطلوبًا لذاته؛ لأنه ليس المطلوب عند المحققين الصور المحسوسة رسمًا ولفظًا ورقمًا، إنما المطلوب المعاني الَّتي تضمنها هذا الرقم أو هذا اللفظ[٢].

ويقول:

«هي المعنى ونحن لها حروف فمهما عيَّنَت أمرًا عَنَتها»[٣].

وقد بدت هذه النظرة والمعالجة الرَّمزِيَّة واضحة في القضايا الأساسية

الاتجاه الصوفي من هذا البحث: ١/ ٢٠٢-٢٢٩.

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠-٣٢١، وانظر: ١/ ٧٩، ١٨١، ١٩١، ٣/ ٥٥٣-٥٥٤، أوراد الأيام والليالي: ورقة ٢٤٦-٢٤٧ ورد يوم الأحد.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٧٩.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٩١، ٢/ ٣٦٣، «العبادلة»: ٧٧.

التالية:

نظرية الخَلْق والصدور، كما انعكست على نظرته إلى العالم من حيث خياليته أو حقيقته وفي انحيازه إلى الرَّأي القائل بخلق العالم على صُورَة الحقّ، وما تفرع عن هذه الحقائق الثلاث من قضايا، وهي موضوع الفصول الثلاثة التالية.

* * *

الفصل الأوَّل
الخَلْق والصدور

(١) أهمية القضية:

يقول الدكتور غلاب: «إذا أمكن تبرئة أشياع وَحْدَة الوُجود من تهمة الإلحاد، وهذا حقّ، فإنه من غير المُمْكِن أن يبرءوا من نبذ فكرة الخَلْق، إذ هم يصرحون بهذا النبذ في جميع أجزاء مبدئهم، بل إنَّه دعامته الأساسية ما دام أن أصل مذهبهم هو الاندفاع أو الصدور أو الفيض؛ لأن الخَلْق من عدم يقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق، وبالتالي يقتضي تعدد الوُجود، وهم يقولون بالوَحْدَة المطلقة، فلو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أنفسهم»[١]، أضف إلى ذلك مشاكل القدم والحدوث، والحتمية، وظهور الكثرة عن الواحد وغيرها مما سنشير إليه. فهل استطاع ابن عربي أن يجمع بين القول بالخلق والصدور وأن يتفادى هذه المشاكل الَّتي وقع فيها الاتجاهات القائلة بالفيض والصدور في مختلف ألوان الغنوص العالمي؟ ذلك ما سنحاول تبيينه الآن.

(٢) سلسلة التَّكوين عند الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة وامتدادها الإسلامي:

ونود في البداية أن نتحدث بإيجاز عن نظرة الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة

(١) مشكلة الألوهية: ١٥٩، وانظر: «الإشارات»٣/ ٥٤٧-٥٦٨، ابن سينا بين الدين والفلسفة: ١١٧-١٢٠، نهاية الإقدام: ٤٥-٤٨.

وامتداداتها إلى سلسلة الفيض، فقد كانت محل اهتمام وتأثير كبير، وكما عرضها «أفلوطين» في تاسوعاته، وخاصة في رسالة «في الخير بالذَّات أو في الواحد» وعنده نجد الواحد بالذَّات المتجه إلى ذاته أبدا، بغير ميل ولا إرادة ولا حركة وعن طريق الإشعاع يلد العقل الكُلِّيّ «فالموجود الكامل يلد موضوعًا سرمديًّا، يلد موجودًا أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده». ثم النفس الكُلِّيَّة «كلمة العقل الكُلِّيّ وفعله، كما أن العقل الكُلِّيّ كلمة الواحد وفعله»، عن طريق التعقل، وتلد النفس الكُلِّيَّة موجودًا أدنى منها، جميع الحيوانات والسماء بكل ما فيها من حركة دائرية ونظام. وتفيض الهَيُولَى ومعها الأصول الجذرية الَّتي تعمل في الهَيُولَى وتصورها. وحين يحل الأصل الجذري في الهَيُولَى يوجد الجسم. ثم يصل الأمر إلى المادة وهي نوع من اللاوجود ولكنه مقيد في مقابل المطلق أو العَدَم المحض. على ضوء مبدئه في الوُجود المتدرج، فكلما صعدت الأشياء إلى الوَحْدَة كان الوُجود فيها أظهر وأحق.

وينبغي أن نلاحظ أن التنظيم ليس واحدًا عند أتباع الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة فقد كثرها «يامبيليخوس» على سبيل المثال، كثرة هائلة بتكثير كل حد إلى ثلاثة حدود، ويقول بواحد فوق واحد أفلوطين، بل يمكن القول أن أفلوطين يقول بأن الواحد فوق الخير عند أفلاطون[1].

وقد تابع الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة فيلسوفا الإسلام الكبيران: الفارابي، وابن سينا، مع إضفاء الصبغة العلمية بدلًا من الصبغة الشعرية الرَّمزِيَّة

(١) «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ٢٨٥-٣٠١، «أثولوجيا»: ٣ وما بعدها.

عند أفلوطين، وخاصة إذا لاحظنا تسلل مقتطفات من التاسوعات تحت اسم «أثولوجيا أرسطاطليس»[١] أمَّا عند الشيعة فنجد في نشوء العالم، أو التاريخ القدساني كما يسميه كوربان، نفس النظرية، فيما بين أيدينا من مصادر، وإن كان يسود عندها مبدأ الخطيئة، ويختلفون في الترتيب، ويكثرون في الأعداد، ويختلفون بعض الشيء في المصطلحات، وكل ذلك مصبوغ بصبغة الدعوة الشيعية المستترة. فنرى على سبيل المثال: صاحب الأنوار اللطيفة يقول بأن العقول الإبداعية عشرة يقابلها عشرة أئمة يسميهم الحدود، على أساس قاعدة المضاهاة بين تنظيم الدعوة في عالم العقل والصفا والدعوة في هذه الدار[٢]. ولذلك نراه يطلق على حدود الدين عقول عالم الطبيعة[٣]. ثم نرى عنده الكواكب السبعة كما عند الفارابي الَّذي يوازي بينها وبين العقول، وتفسير ظواهر تكوُّن الأرض... الخ. ونلاحظ أنَّه بالإضافة إلى عدم تحديد العقول يطلق على العقل الأوَّل أسماء متكاثرة، ومنها «الله»، كما يطلق على العقل العاشر «العقل الأوَّل» والإبداع وغير ذلك من الأسماء[٤] ويقول بإشراق هذا العقل على واحد من سبعة وعشرين آدمَ تتكون طبيعيًّا في إحدى الجذر[٥]. كما يطلق لفظ

---

(١) الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٢٣٧-٢٤٠، وعن الفارابي: ٨٩-٩٤.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٧٢-١٧٣، ١٧٥-١٧٦، تاريخ كوربان: ١٤٠-٢٥٥.

(٣) المرجع السابق: ١٧٨-١٧٩.

(٤) المرجع السابق: ١٦٨-١٧٠، وانظر: ٩٤-٩٥.

(٥) المرجع السابق: ١٠١-١٠٢.

الملائكة على النطقاء والأسس والأئمة[١].

ثم نراه يرى عالم الإبداع موجودًا دفعة واحدة متابعًا حميد الدين الكرماني في «راحة العقل»[٢]، ويرمز للمبدع الأوَّل أو القلم أو العرش بالكاف من «كن»[٣].

وقد اهتم ابن عربي بهذه الزاوية الكونية في كثيرٍ من كتبه وخاصَّة في «الفتوحات» و«إنشاء الجداول والدوائر»، وصورها تصويرًا رمزيًّا على هيئة دوائر متداخلة، وإن كان يستخدم بداخلها أشكالًا أخرى مثل الخطين المتقاطعين في المركز، والأشكال المربعة، والأسطوانية إلَّا أنَّه يبقى التعبير الرَّمزِيّ السائد هو الدَّائرة، وتتكون عنده من: دائرة العماء والعرض والفلك الأطلس، والمكوكب، وأرض المحشر، وجهنم، وكثيب الرؤية، وحضرة الأسماء الإلهية. وقد يرسمها محتوية على دائرة الحضرة الإلهية المحيطة، والإنسان، وفيها وجهان يمثلان العالم والحضرة الإلهية، ثم تربيع الدَّائرة الصغرى لتعداد العالم على وجه الجملة، ثم دائرة صغرى محيطة بالمركز، وهي دائرة العالم الَّذي ولِّي الإنسان خليفة عليه، وتمثل الخطوط الأربعة الخارجة من المركز فصول العالم. ولا ينسى ابن عربي أن يذكر لنا الدَّائرة الأولى المحيطة بالكل، دائرة حقيقة الحقائق، ويمثل لها

(١) المرجع السابق: ١٦٨-١٦٩.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ٨٢-٨٣، راحة العقل: باب ٢ ف١.

(٣) الحقائق الخفية: ٣٧-٣٩.

بدائرة مركزها الجَوْهَر حوله أجناس الأعراض التسع[١].

ومهما يكن من شيء فإن ابن عربي يقدم لنا ترتيبات متنوعة للعالم، كترتيبه الَّذي يشبه الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، بتقسيمه إلى حضرات خمس: حضرة الغيب المطلق والعقول، والأرواح، والمثال، والحس. ويقسم الوُجود إلى: وجود مطلق، ووجود مجرد عن المادة وهي العقول الروحانية والملائكة، أمَّا الجن فله نسبة التشَكُّل مثلهم ولكنهم تحت قهر من أجل الحرارة، وموجود يقبل التحيز وهي الأجرام وبالأجسام والجواهر، وموجود لا يقبل التحيز بذاته ولكن يقبله بالتبعية وهي الأعراض[٢] كما ينوع ترتيبه من ناحية التأثير والمكانة، وتوالي الظهور. وسنجعل الأخير عماد حديثنا عن تكوين العالم وسمته العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة عنده فيما يلي[٣].

٣-سلسلة التَّكوين عند ابن عربي:

(أ) الأسماء وإيجاد العالم: يحدثنا الشيخ عن صُورَة تخيُّلية رمزية بالغة الأهمية، الأمر الَّذي يفتقد في جميع مذاهب الصدور تصور بداية إيجاد العالم عن طريق الأسماء. وملخص ما قاله الشيخ: أن الحقّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من حيث ذاته منزه عن التقيد بالصفات لغناه عن العالم، وإلى هذه الصِّفات

---

(١) عقلة المستوفز: ٤٣-٤٥.

(٢) إنشاء الجداول والدوائر: ٢٣-٢٧، وانظر: ٢٠-٢١، «الفصوص» ٢/ ٨٢-٨٣. «الفتوحات» ٣/ ٤٢١-٤٢٩، ٤٤٣-٤٤٧.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤١٩-٤٢٩، وانظر: ١/ ١٣٨-١٤٣، ٢/ ٦٧٤-٦٧٩، عقلة المستوفز: ٤٣-٤٥.

أو النسب الَّتي يطلبها الكون لا الذَّات يرجع وجود العالم؛ ولذلك يسميها بـ «المفاتيح الأُوَل». وهي تتكثر عنده بحسب حقائق العالم والوجوه الَّتي تطلب من الحقّ. وكل حقيقة تتعلق باسم معين وإن كان من بينها أمهات، وما عداها فسدنة لتلك الأمهات على حد تعبيره، ويقصد ابن عربي الأسماء السبعة المشهورة. وهنا نجد تركيزًا على رمزية الاثنين والأربعة والسبعة، فإلى الصِّفات السبعة وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وأحيانًا يضع القول بدلًا من القدرة، ترجع جميع الأسماء الإلهية[١] ويرى الشيخ في تصويره الرَّمزِيّ رجوع الأسماء إلى هذه السبعة؛ ليظهر سلطانهم ويصح على حقيقة وجودهم، فلا شيء أعظم همًّا من عزيز لا يجد عزيزًا لا يقهره... يقول ابن عربي: «فأول من قام لطلب هذا العالم الاسم المدبر والمفصل عن سؤال اسم الملك، وقد فصلاه ودبراه من غير جهل متقدم انتشأت صُورَة مثال العالم، وقد دخل هؤلاء على الاسم الجامع «الله» فأذن لهم بإيجاد العالم». وفي النهاية ينبغي أن نذكر أن هذا كله ليس سوى صُورَة رامزة، يقول معقبًا على ذلك التصوير: «اعلم أن الأسماء الإلهية: لسان حال تعطيها الحقائق، فاجعل بالك لما تسمع ولا تتوهم الكثرة ولا الاجتماع الوُجودي، فإن ذات الحقّ واحدة من حيث ما هي ذات»[٢].

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٤٠-٤٤١، وانظر: ١/ ٩٩-١٠١، ١١٩-١٢٠، ٤/ ٣١٩، «إنشاء الدوائر»: ٣٣-٣٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣٢٢، وانظر: ١/ ١٣٣، ١٣٨-١٣٩، وقارن تحذير العباد: ٢٥٠.

(ب) حقيقة الحقائق:

أمَّا الخطوة الثانية فتتضح من تساؤله في أحد نصوص الفتوحات: مما وجد العالم؟ ويجيب: من الحقيقة المعلومة الَّتي لا تتصف بالوُجود ولا بالعَدَم، ثم إنَّه بضرب من تجلّيات «التنزيه» إلى هذه الحقيقة الكُلِّيَّة «انفعل عنها حقيقة تُسَمَّى «الهباء» الَّذي ظهر فيه صور العالم[(١)]. ويسميها بأسماء مختلفة، منها: «حقيقة الحقائق»، أو «الهَيُولَى الأولى» أو «جنس الأجناس»، كما يقول باشتقاق الحقائق كلها منها، ويصف الإنسان بأنه حقيقة الحقائق في شجرة الوُجود[(٢)] وقد أراد عفيفي أن يفهم منها أنها حضرة الذَّات المتصفة بجميع الصِّفات والأسماء أو «البرزخ الجامع»، وهذا التفسير وإن كان متفقًا مع ابن عربي أحيانًا في فلسفته في الوُجود الواحد أو الحقيقة المطلقة[(٣)]، ولكننا سنجد التفرقة بينها وبين الحقّ وبين العماء والحقيقة المحمدية والهَيُولَى الكل الَّتي تحدث عنها الفلاسفة. ويبدو هذا واضحًا من قوله عنها بأنها «لا تتصف بالوُجود ولا بالعَدَم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، وهو مقارن للأزلي الحقّ أزلًا، فيستحيل عليه أيضًا التقدم الزماني على العالم والتأخر، كما استحال على الحقّ وزيادة؛ لأنه ليس بموجود، فإن الحدوث والقدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما... وكذلك لتعلم أن هذا الشيء الثَّالث ليس العالم يتأخر

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٩٩-١٠١.

(٢) «شجرة الوجود»: ورقة ٥٠أ، وانظر: «الفتوحات» ١/ ١١٨-١١٩، ٤/ ٢٥١.

(٣) «الفصوص» ٢/ ١٠-١٢.

عنه أو يحازيه بالمكان، إذ المكان من العالم، وهذا أصل العالم وأصل الجَوْهَر الفرد، وفلك الحياة، والحق المخلوق به، وكل ما هو عالم من الموجود المطلق... فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت وإن قلت: إنَّه الحقّ القديم سبحانه صدقت، وإن قلت: إنَّه ليس العالم ولا الحقّ تعالى صدقت، وأنه معنًي زائد صدقت، كل هذا يصح عليه، وهو الكل الأعم الجامع للحدوث والقدم... لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته، لكن نومئ إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحقّ الَّذي لا يدخل تحت المثال... فنقول: نسبة هذا الشيء الَّذي لا يحد ولا يتصف بالوُجود ولا بالعَدَم ولا بالحدوث ولا بالقدم إلى العالم كنسبة الخشبة إلى الكرسي.... واعلم أن الخشبة أيضًا صُورَة مخصوصة في العودية فتجدها لا تنقص ولا تتبعض... فسَمِّه إن شئت حقيقة الحقائق، أو الهَيُولَى أو المادة الأولى أو جنس الأجناس»[1] ومن المستبعد أن تكون من آثار «أوريجن» في العالم الإسلامي، كما استبعدنا الخلط بينها وبين العقل الأوَّل عند أفلوطين، أو العلم الإلهي كما يقول عفيفي، فما الَّذي يمنع أن تكون كشفًا ذاتيًّا من كشوفه، ويؤيده الحاجة العلمية لحل القضايا الَّتي أشار إليها في نصوصه السَّالِفة، وهي من مشاكل العقل الإسلامي[2].

---

(١) إنشاء الجداول والدوائر: ١٥-١٩، ٢٣-٢٥، ٢٦، سفر ١ من «الفتوحات»: ٢٢٦.

(٢) «الفصوص» ٢/ ١٠-١٢ بالإضافة إلى قول أوريجن بخلقها: «تاريخ الفلسفة» اليونانية ٢٨٠.

(جـ) العماء وفلسفة ابن عربي في الجَوْهَر:

بينما يرمز ابن عربي للمادة المعنوية الأولى للعالم، والتي وجدت منها الموجودات العلوية والسفلية بالأم الجامعة، كما رمز لشَيئيَّة المعدوم بالأم الأولى، وبالاسم الجامع بالأب الأوَّل؛ لتأثيره وسببيته، يحدثنا عن أصل آخر جامع يعبر عنه باصطلاحات متعددة، بعضها يتضح معناه؛ لأنه يقرب مما حدثتنا عنه الفلسفة، وبعضها يبلغ حد الرَّمز، ويطلق عليه: العماء، والهباء، والجوهر الثابت، والهَيُولَى الكل، والنفس الرحماني والحق المخلوق به، وأرض السمسمة حين يريد به الخيال، والعنقاء، وبيان هذه المعاني تبرز سماته الأساسية ويتضح الفرق بينه وبين ما تحدثت عنه الفلسفة، كما نعثر على أصل مهم لاعتبار العالم عنده مجرد رموز، بل ولوَحْدَة الوُجود يسميه بالعماء، أخذًا من قوله ﷺ في جواب: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخَلْق؟: «**كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء**»، وتطلقه العرب على السحاب الرقيق[1]. وهو صُورَة تصويرية لهذا المبدأ الأوَّل للعالم، فإن حقيقة الحقائق لا تعتبر مبدأ، لأنَّها أشبه شيء بافتراض المقصود منه عقد صلة ما بين حقائق متناثرة، أمَّا العماء فإنه الخطوة الوُجودية الأولى الَّتي يبدأ منها العالم فهو أول غيب ظهر لنفسه[2]؛ لأنه تجلّي الذَّات لنفسها حين لم تكن هناك موجودات تدركه، وهو الفيض

---

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، رواه: ترمذي سورة ١١-١، ابن ماجه: مقدمة ١٣، ابن حنبل: ٤/ ١١، ١٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٠.

الأقدس[١]، أو أول مظهر إلهي ظهر فيه[٢]. ولكن ينبغي أن لا نفهم منه أمرًا وجوديًّا بالمعنى الحسي؛ لأنه يقول عنه بأنه معقول الوُجود، ويرمز له بالظُّلْمة الَّتي تظهر فيها الصور[٣] فمن المبادئ المقررة عند الشيخ أن المعاني أصل الأشياء، والحضرات المتنوعة من خيال وحس وغيرهما هي الَّتي تحكم عليها. ولذلك يعبر عنه ابن عربي بأنه أول الأفلاك المعقولة[٤] في هذه الظُّلْمة، أو المبدأ الأوَّل المعقول، أو التَّجَلِّي الأوَّل، أو الفيض الأقدس، ظهر الجسم النوري الكلي الَّذي تصورت فيه جميع الأشكال والأرواح السماوية أو العلوية[٥].

وفي دائرة تصويرية يذكر لنا ابن عربي أن «الفلك العمائي» يحتوي على الأرواح المهيمة والعقل الأوَّل والنفس إلى أن يبدو مستوى آخر هو العرش[٦].

وفي نهاية حديثنا عن مصطلح العماء ينبغي أن نفرق بينه وبين العنصر والطبيعة، فالعناصر كلها كما سيأتي صور في جَوْهَر الهباء، والطبيعة عنده تنقسم إلى نوعين: الطبيعة العامة أو الذَّاتية، وهو ما سنرى ابن عربي يقول عنه أن الطبيعة إحدى صورها العماء، والثَّانية هي الطبيعة الَّتي تتكون من

---

(١) «الفصوص» ٢/ ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٤٨.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠ وانظر: ٢/ ٣٣١-٣٣٢.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٧، ٣/ ٤٤٤.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٢٠٩.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣ وما بعدها.

مبادئ أربعة وتعتبر مبدأ للعالم المادي بمعناه المعروف، وهي الهَيُولَى عند الفلاسفة كما يصرح بذلك ابن عربي نفسه(١).

وحين يسميه الهباء يقسمه إلى نوعين: يتساوى الأوَّل تمامًا مع العماء ويعتبر مرادفًا له، فحين يتساءل ابن عربي عن بدء الخَلْق وفيما وجد، يجيب: «في الهباء»، ويقول أنَّه حدث «بضرب من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكُلِّيَّة انفعل عنها حقيقة تُسَمَّى الهباء، وهو بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم»(٢)، وهو جَوْهَر مظلم ملأ الخلاء بذاته، ثم تجلَّى له الحقّ باسمه النور فانصبغ به، فكان ظهور العالم، ويرمز له ابن عربي بـ «العنقاء»، إذ يعرف الهباء(٣). وأما النَّوع الثاني فيبدو في بعض نصوصه حين يقول بانبعاث الجَوْهَر الهبائي عن النفس، مع أن تعميمه السابق يقضي بكون النفس وغيرها من الصور المفتوحة فيه(٤).

وهو الجَوْهَر والأصل لجميع الأشياء، ولذلك يسميه الهَيُولَى الكل، و«الجَوْهَر الكل» أو «جَوْهَر العالم»، ففيه تتكون صور العالم كلها(٥). ويبدو أن ابن عربي يرى أنَّه أول ما يستحق هو تلك التسمية، أعني: تسميته

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢١١، وانظر: ٣/ ٤٢٠، «العبادلة»: ٨٠-٨١، «الإشارات»: ٢٧٨-٢٩٨، «الإسفار»: ٩-١١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١١٨-١٢٠، ٤/ ٢١١، ٣٢٢.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١٥٠-١٥١، «اصطلاحات»: ٧٦٩.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٦١، ٥٨٦، ٢/ ٢٣٦-٢٣٧، ٣/ ٤٤٤.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٣-٢٦٤، وانظر: ٢/ ٣٣١-٣٣٢.

بالجوهر، فكل الأشياء فيه صور حتى الماء والنار وغيرهما، مما عدَّه بعض الفلاسفة مبادئ أُوَل هي صور فيه وليست بجواهر[١]. كما يمتاز بالثبات فلا يستحيل إلى شيء ولا يستحيل إليه شيء؛ لأنه ملأ الخلاء، وابن عربي ممن يقولون بالمَلاء، وما يزول هو صور العالم، ولكنه يرى الارتباط الَّذي لا ينفصم بين الجَوْهَر والصورة أو العرض، فلا بد للبقاء من بعض الصور، ولذلك كانا في افتقار دائم إلى الحقّ تبارك وتعالى[٢]. ويؤدي هذا بطبيعة الحال إلى ميزة أخرى وهي الوَحْدَة، إذا كان العالم مجرد أعراض أو صور في جَوْهَر واحد في الحقيقة. وسنرى كيف يتفق ابن عربي مع الأشاعرة والحسبانية في انعدام الأعراض وعدم بقائها زمانين عندما نتحدث عن نظرية الخَلْق المتجددة[٣].

وهذا ما يجعلنا نعد نصوص الشيخ الَّتي تتحدث عن الجواهر المفردة من قبيل المجاراة، وهذا ما يبدو على الدَّوام عندما يتحدث بلسان الظاهر لا بلسان العرفان الرامز الَّذي تتبعناه في هذا البحث. ولذلك ينبغي علينا أن نفرق بين نوعين من الجَوْهَر: هذا الجَوْهَر الواحد للعالم، والجوهر الهيولاني الَّذي يطلب العنصر الأعظم أو الفلك الأقصى الَّذي يرمز به أحيانًا للعماء، فالآخر يرتبط بالجسم الكل ولا يرتفع إلى ما فوقه من الصور[٤].

---

(١) كتاب «الإسفار»: ٣٢ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٣-٢٦٤، ٤٤٣، ٤٥٩-٤٦٠، وانظر: ١/ ١١٩-١٢٠، ٤٤١.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٣٦، ٧٩، «الفصوص» ١/ ١٢٥-١٢٦، ٢/ ١٥٢-١٥٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٣٦، «الفصوص» ١/ ٢١٩، وانظر: «إنشاء الدوائر»: ٢٠-٢١،

حقيقة إن ابن عربي يبدو في بعض النُّصُوص لا كلها متفقًا مع الأشاعرة كما يرى عفيفي[١] ومع «لينتز» في الذرات الروحيَّة كما يرى قاسم[٢]. ولكن هذا ليس بصحيح، ولكن ابن عربي يخالف كل هذا، فهو يقول بعدم الخلاء، وبأن هناك جوهرًا واحدًا يقبل صور العالم، وهذا ما رمز له بـ «اليم الزاخر»، أي: بحر الوُجود الَّذي تنمحي فيه حدود جميع الصور، كما رمز له بـ «عصى موسى» المتقلبة في الصُّورة وأسطوانة عليم الأسوف الَّتي انقلبت ذهبًا في عين الرائي[٣]. ويبدو هذا واضحًا بصورة مركزة في قوله: «كل صُورَة في العالم عرض في الجَوْهَر، وهي الَّتي يقع عليها الخلع والسلخ، والجوهر واحد والقسمة في الصُّورة لا في الجَوْهَر»[٤]. إن ابن عربي أقرب في فلسفة الهَيُولَى والصورة، وإن تميز بسمة وُجوديَّة تجعله هنا أقرب إلى ما هو بالفعل لا ما هو بالقوة، لا إلى فلسفة الجواهر المفردة، ولذلك نراه يقول: «الحقّ هو الوُجود، والأشياء صور الوُجود، فارتبط الأمر ارتباط المادة بالصُّورَة»[٥].

كما يختلف ابن عربي عن الفلسفة التقليدية في الهَيُولَى والصورة

تاريخ كوربان: ٢٩٦، «الفتوحات» ٢/ ٢٠٨، ٣/ ١٠-١١، ٣٩٧، ١٩٨، ٤٤١.

(١) «الفصوص» ٢/ ٢٨١.

(٢) انظر: الفقرات الخاصة بميتافيزيقا الجَوْهَر من كتاب ابن عربي وليبنتز: ٢١١-٢٣٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٣٦، ٣/ ٥٠٦، «الفصوص» ٢/ ٨٥، سفر ٣/ ٤١٦.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٤٢، ٤/ ٣١٦.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ١٠٠، ٢١١، وانظر: ١/ ١١٨-١١٩، ٣/ ٩٦، الكون والفساد لأرسطو: ٢٠٢.

في أشياء منها عدم قوله بالتوازي بين الهَيُولَى والحق، ولا بين الهَيُولَى والصورة، كما يفهم من رمز ابن سينا لهما بحد المشرق والمغرب، كما يختلف عن تفسير الهَيُولَى والصورة على أساس اللطف والكثافة، ثم الانتهاء إلى الصور المحضة، كما نجد عند الإسماعِيلِيَّة والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، وكذلك في قضية مهمة، وأعني بها الانزلاق إلى القول بقدم الهَيُولَى كما سنرى بعد قليل[١]، ويفترق ابن عربي أيضًا في قول الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة بأن المادة لا وجود، فالوُجود عنده من جهة «العماء» العام غير متفاضل، وسيأتي تفصيل ذلك عندما نتحدث عن قضية التفاضل في العالم، كما يفترق عنهم في أن الهَيُولَى خاصة عندهم بما هو في دائرة الطبيعة[٢]، وعن الفلسفة الإسماعِيلِيَّة حين تعتبر عالم الهَيُولَى، أو الأمهات الماء والنار والهواء والأرض، وتسميها النفس النامية أو «النامية الكبرى»، وعالم الأفلاك إلى آخر فلك القمر، أو عالم الآباء أو «الحسس الكبرى»، فكل ذلك وغيره عنده صور في العماء[٣].

وخلاصة القول أن العماء شيء نفتقده بسماته عند ابن عربي في الاتجاه الفلسفي العام، كما افتقدناه عند المتكلِّمين، كما يلاحظ أن ابن مسرة سلف ابن عربي الَّذي اتُّهم به لم يقل به وهو يتحدث عن ترتيب العالم[٤].

---

(١) جامي: ٢٤٤، رسالة حي بن يقظان: ٣٤٥، نشرة أبي ريان، «الأنوار اللطيفة»: ٨٢-٨٣، ٩١-٩٢، ٩٤-٩٥، «أثولوجيا»: ٢٦-٢٧.

(٢) «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ٢٨٩ وما بعدها، «الفتوحات» ٢/ ٢٠٩.

(٣) «الأنوار اللطيفة»: ٩٥.

(٤) الرواقية: ١٧٨-١٨٠، رسالة الاعتبار: ٣١٥، «أفلوطين عند العرب»: ٢٦-٢٧، وقارن=

ومما يؤيد هذه القضية وصف ابن عربي للعماء بالنفس الرحماني[١]، وهي تسمية رمزية ترجع إلى إحدى الغايات الَّتي خلق من أجلها العالم، وهي محبة الحقّ أن يُعرَف. وكان أول تجلٍّ لهذه الإرادة الإلهية هو العماء، وهذا هو معنى قول ابن عربي بأن العماء أول صُورَة قبِلها النفس الرحماني، وبهذا المعنى يمكن اعتبار العماء الاسم الظاهر، وهو هنا مقيد بالرحمن، ويرمز له بالمحيط الَّذي ظهر فيه العالم الكثير باستعداداته المختلفة الَّتي كانت سببًا في الكثرة، وبهذه الصُّورة المنزهة تكون الكائنات مظهرًا له ورمزًا[٢]. كما يرجع أيضًا إلى رحمته بحقائق الأسماء الَّتي تطلب العالم وبالشوق الدفين للمعدومات الثابتة لأنْ توجد. فابن عربي يعمم معنى الرحمة فهي تشمل هذه الأحكام وغيرها وجميع الموجودات «فكل موجود مرحوم» على ضوء تفسير العماء بهذا التفسير، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣]. وانفتاح الواو من «هو»[٤].

=«شجرة الوجود»: ٤٨أ وانظر: في القضية ككل «غاية المرام» في علم الكلام: ٢٤٨-٢٥٣، ٢٦١-٢٦٣، مذهب الذرة عند المسلمين: ٩١-١٢١، مناهج الأدلة: ١٢-١٥، تجديد الفكر الديني: ٨٠، ٨١، الأربعين: ٦، المشائية الإسلامية بعد ابن سينا: ٨٥، بغية المرتاد لابن تيمية: ٢٥، والموافقة ١/ ٢١٢، النجاة: ١٠٢-١٠٤، «الإشارات»: ١٢٧-١٤٥، الشفاء: ٧٠، ٧١، الانتصار للخياط: ٣١-٣٤، مقالات الإسلاميين: ٢١٩، ٢٧٢، الفصل ١/ ١٤-٢٣، منهاج السنة ١/ ٢٥٠-٢٦٠.

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٠٩، ٤٣٠، ٤٤٣، ٤/ ٢١١، «الفصوص» ٢/ ١٢٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٥٥، ١٥٠-١٥١، ٣٠٢، ٣/ ٤٢٩، «الفصوص» ٢/ ١٤٤-١٤٥.

(٣) الأعراف: ١٥٦، ويقول العراقي في «المغني»: إن رواية أحمد «أجد نفس ربكم من قبل اليمن» ١/ ١٠٣.

(٤) كتاب الياء: ٣٩.

وبهذا المعنى أيضًا يمكن اعتبار العالم ظِلًّا للحقِّ ولهذا كان الظل من الرحمة، كما أصبح العالم فيه بالقوة والصلاحيَّة، وموازيا للطبيعة، يقول: «وليست الطبيعة على الحقيقة إلَّا النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله»، وإن كان له معنى آخر يتعلق بأرواح الموجودات ربما أشرنا إليه فيما بعد. ومسألة الوُجود بمعنى الرحمة على أية حال لا تدرك إلَّا بالذوق[١].

وتلقي فكرة النفس الرحماني، أو الرحمة المخلوقة الَّتي وسعت كل شيء ضوءا على تسمية ابن عربي بـ «الحقّ المخلوق به» أو «العدل» الَّذي قامت به السماوات والأرض[٢] ويرمز له بـالرداء أو «الباء» من «بسم الله الرحمن الرحيم»، حين نعمم المعنى ونأخذه بطريقة رمزية، يقول: «النفس عن أصل محبة في الخَلْق الَّذي يريد التعرف إليه ليعرفوه، فكان العماء المسمى بالحقِّ المخلوق به، فكان ذلك العماء جَوْهَر العالم فقبل صور العالم وأرواحه وطبائعه كلها»[٣]. ومن هنا كان قوله بأن الحقّ المخلوق به سبب وجود العالم، وبه يحكم الله يوم القيامة، وبه أنزل الشرائع. ومن الواضح أنَّه يستخدم الآيات الخاصة بهذه المعاني استخدامًا رمزيًّا يقول: «قال الله تعالى أنَّه ما خلق «السماوات»، وهو كل عالم علوي،

(١) «الفصوص» ١/ ٢١٩، ٢/ ٣٣٤-٣٣٥، الأزل: ٩-١٢، «الفتوحات» ١/ ١٠١، ٣/ ٢٦١، ٤٢٠، الخيال الخلاق: ٨٦-١٠٤، ١٣٧-١٦٧.

(٢) ينسب الرمز للشبلي الأنام على: نصوص لم تنتشر: ٧٨، لطائف الأعلام: ٣٤ب.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣١-٣٣٢، ٣/ ٤٣٠، الباء: ٣-٤، كتاب «الإسفار»: ٣٥ وما بعدها.

و«الأرض»، وهو كل عالم سفلي.... «وما بينهما إلَّا بالحقِّ» من العالم: فهذا الحقّ المخلوق به هذا العالم هو الَّذي نتأدب معه، فإنه سبب وجود أعيان العالم(١)، وبه أنزل الشرائع فقال لرسوله داود: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾(٢). ومن الواضح أن ابن عربي على هذا النحو الرَّمزِيّ لا يخلط بين الخالق والمخلوق، فهو أمر معنوي كما سبقت الإشارة(٣).

هذا وقد لعبت فكرة العماء «دورًا خطيرًا في مذهب ابن عربي، وخاصة في أفكار: تجلّي الحقّ في الصور، والصفات المتشابهة وخيالية العالم، ومن ثم كان الكل رموزًا تستحق التأويل كما تستحق الرؤى، وهذا ما بيناه في أكثر من مناسبة(٤).

(د) الحقيقة المحمدية:

يلي ذلك ما يسميه ابن عربي الحقيقة المحمدية نسبة إلى ذات محمد ﷺ كرمز شخصي تاريخي لها، ولها عدة وظائف كما سبقت الإشارة: وظيفة مرموقة تناولناها فيما سبق، ووظيفة أخلاقية إن صَحَّ التعبير، فهي نموذج الكمال الكامل، وقد عالجناها في الباب الأوَّل وسنومئ إليها في

---

(١) الحجر:٨٥، على الرغم من نسبة الفقرة إلى سهل التستري، انظر: التفسير المنسوب إليه: ٦، ٥٢.

(٢) ص ٢٦.

(٣) وانظر: «الفتوحات» ٢/ ٢٨٥، ١٢٩، ٤١٩-٤٢٠، ٣/ ٤١٩، ١/ ١١٠-١١٣.

(٤) وانظر: «الفصوص» ١/ ٨٩-٩٠، «شجرة الوجود»: ٤٨ أ ب، «الفتوحات»: ١/ ١٤٨-١٤٩، ٣/ ٤٤٤، ٤٤٧، ٥١٦، ٤/ ٣٠١.

الباب التالي، ووظيفة وُجوديَّة وهو ما سنعالجه الآن، متجاوزين قضية الاستدلال الَّتي أشرنا إليها فيما سبق، والتي نُوزِع ابن عربي فيها، وإن كان حديث جابر له قيمته، الأمر الَّذي جعل للفكرة صداها في أوساط أهل السنة[١].

وهي عنده أول صُورَة قبلها العماء، حين انعكس عليه نور التَّجَلِّي الَّذي يبرز المُمكِنات من عدمها الإضافي إلى الوُجود العيني، يقول: «بدء الخَلْق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية، ولا أين يحصرها لعدم التحيز... إنَّه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ تجلى بنوره إلى ذلك الهباء... فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده، كما تقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله، قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾، فلم يكن أقرب قبولًا في ذلك الهباء إلَّا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوُجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكُلِّيَّة، وفي الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجلّيه»[٢]، ويكرر نفس المعاني في خطبة الفتوحات، وإن كان يضيف أنها «صُورَة مثلية»[٣].

(١) كتاب الشريعة للآجري: ٤٠٢-٤٣٧، وفيما يتعلق بحديث «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» وضعف أحاديث النور المحمدي على وجه العموم ما سبق أن ذكرناه: ٣٢٣-٣٤٧، ٤٠٧-٤١٩، ونظريات المسلمين في الكلمة لعفيفي: ٣٧ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١١٨، ١٥٦.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥، وانظر: فكرة المثال أو الخيال عنده: ص٣٨٧-٤٢٤.

ومن الواضح أن ابن عربي في نصوص كثيرة ينظر إلى الحقيقة المحمدية على أنها مبتدأ الأمر على الرغم من هذا التخصيص، وبذلك نستطيع أن نفسر كون العالم من تجلّيه، وبدون أن نقع في الخلط بين الحقيقة المحمدية والعقل الأوّل كما سيأتي باستفاضة[(١)].

وبمساواة الاسم الرحمن للاسم الإله، تصبح هذه الحقيقة مرآة للأسماء الإلهية ورمزًا جامعًا؛ ولهذا المعنى العام وظيفة أخرى هي «حفظ العالم». فمن أجل ظهور هذه الحقيقة المتسامية خلِق العالم، كما كان لها معنى وجودي يتعلق بالتَّجَلِّي العام، ولهاتين العلتين الغائبة والوُجودية يمكن اعتبارها حافظة للعالم؛ ولهذا كانت في «مركز العالم»، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي تعبيرًا رمزيًّا بإسكان الإنسان «نقطة كرة الوُجود»، يقول: «... جعل مَسكَن هذه النشأة نقطة كرة الوُجود، وأخفى عينها ثم نبه عباده عليها بقوله تعالى: ﴿بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ﴾[(٢)]. فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان مارت قبة السماء وانشقت، فكانت شعلة نار سيال كالدهان. فمن فهم حقائق الإضافات عرف ما ذكرنا له من الإشارات، فيعلم قطعًا أن قبة لا تقوم من غير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنَّه لا بد من ماسك يمسكها، وهي مملكة لا بد لها من مالك يملكها، ومن مُسِكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجِدت بسببه فهو مالكها»[(٣)].

(١) «الفصوص» ١/ ٢٢٢-٢٢٤، «شجرة الوجود»: ورقة ٤٨ب.

(٢) الرعد: ٢، وانظر: تسميته بالمتوكل في صحيح البخاري: دفاع عن السنة: ٨٦.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤، ٥، ١٥٦، «الفصوص» ٢/ ٣١٩-٣٢١، الشجرة الكونية: ورقة ١١٨ وما بعدها.

والإنسان بهذا المعنى ليس هو آدم المادي، بل تلك الحقيقة العامة الَّتي يعتبر آدم أحد مظاهرها الخاصة، بدون أن يكون هناك اعتداء على حقيقة عينها الثابتة في العَدَم الشيء، فلكل منهما وظيفته، فابن عربي هنا بصدد شرح الحقائق الوُجودية المتسببة في إظهار العالم(١).

(هـ) العقل الأوَّل:

اختار الحقّ تبارك وتعالى من بين الملائكة المهيمة، الذين يعتبرون مصدر كل رموز الهيام المتشخصة في العالم وخاصة المتصوفة، ومنهم يستمدون أحدها، فتجلى له تجلّيا خاصًّا امتاز به عن الباقي بعلمه بنفسه، وبما كان وما يكون إلى يوم القيامة كما سبق أن شرحنا في الفصل الخاص بالمعرفة(٢).

ومن ناحية الوظيفة الوُجودية يسميه ابن عربي، بالإضافة إلى ما سبق، بـ «العنصر الأعظم»(٣). وهي في الحقيقة تسمية مربكة؛ لأنه يطلقها أيضًا على العنصر الخاص من العناصر المكونة للعالم كما سيأتي. ورأيناه يطلقها على العماء أو الهباء بمعناه العام. ولكنه على أية حال يشير إلى الدور الوُجودي للعقل كما يشير رمز الدرة البيضاء، كما جاء في مصطلحاته، وهو

(١) «الفتوحات» ١/ ٥.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠، «شجرة الوجود»: ٤٨ب، «كتاب المسائل»: ١١-١٢، وانظر: عن الكرويين أو المهيمة، «غاية المرام»: ٢٥٢، ٣١٩، الأربعين: ٦، بغية المرتاد لابن تيمية: ٢٥، النجاة: ٢٦٦-٢٨٠، رسالة في ترتيب الموجودات: ١٣٥-١٣٧.

(٣) عقلة المستوفز: ٤١، «غاية المرام»: ٢٠٥، «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ٢٩٢-٢٩٣.

من تعبيراته الرامزة الَّتي يستخدمها في كتابه «الإسرا إلى المقام الأسرى»، كما يطلق عليه وعلى الإنسان الكامل مصطلح «الشجرة»[١]. وإذا ذهبنا نبحث عن قيمة العقل الأوَّل عند ابن عربي لوجدناه يقول بافتقاره التام، فقد «خلقه الله من نوره ويرجع إليه بافتقاره»[٢]. وليس مستقلا بالفيض العلمي أو الوُجودي، كما أنَّه موضع التأثير، فقد أثر فيه بانبعاث اللوح المحفوظ عنه، فهو يخضع كما تخضع كل الكائنات لقاعدة ابن عربي «لا مؤثر على الحقيقة إلَّا الله»[٣]. وهو مع غيره صُورَة في العماء، أي: أنَّه عين ثابتة في العَدَم تظهر كما يظهر غيرها. أمَّا ما يحتج به ابن عربي من الحديث الوارد: «أول ما خلق الله العقل...» فلم يثبت[٤]. وأخيرًا يفرق ابن عربي بين العقل الأوَّل والإنسان الكامل: «ورأى (أي العقل) في جَوْهَر العماء صُورَة الإنسان الكامل الَّذي هو للحقِّ بمنزلة ظل الشخص من الشخص، ورأى نفسه ناقصًا عن هذه الدرجة... فإن الكمال في الإنسان الكامل بالفعل، وهو في العقل بالقوة، وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوُجود ممن هو بالقوة دون الفعل»[٥].

وفي هذا كله ما يخالف النزعة الوثنية في الغنوص المانوي، الَّذي

---

(١) «شجرة الوجود»: ٤٨ أب - ٥٢أ.

(٢) «شجرة الوجود»: ٤٨أ، «كتاب المسائل»: ١١-١٢، نهاية الإقدام: ٦٠ وما بعدها.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٣٩، تسع رسائل في الحكمة: ١٠٨-١١٤، النجاة: ٢٥٨-٢٨٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٣٩، «الإشارات»٣/ ٦٤٣ وما بعدها، وانظر: تعليق العراقي على أحاديث العقل في «الإحياء» ١/ ٨٢-٨٩.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠، رسالة الاعتبار: ٣١٥ وما بعدها.

يرى «شيدر» في بحثه عن الإنسان الكامل أنَّه كان ذا أثر بالغ في ابن عربي والتَّصَوُّف الإسلامي على وجه العموم، وخاصة إذا لاحظنا ما كان فيه لفكرة الإنسان الكامل من دور كوني وخلاصي يتمثل في «الجيومرث» و«ميترا» و«بهرام»[١].

وهي نفس النزعة في التراث الهندي، وإن وجدنا موافقة أوضح في الاتجاهات العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة مع ابن عربي، وخاصة في اعتبارهم «يانج» و«ين» كرمزين للذكر والأنثى المتكاملين في الإنسان الكامل المرموز له بالشكل الكروي أكمل الأشكال، ومن ثم اعتبرها «رينيه جينو» من أقرب المأثورات إلى العرفان الصَّحيح[٢].

وهو كذلك ما وقعت فيه اليهودية حين تحدثت عن «عبد يهوا» و«آدم قدمون» في «القبالة اليهودية»، ويشير إلى ذلك بنوَّة العزير، وهو الغلو الَّذي رفضه ابن عربي[٣].

وهو ما نجده أيضًا في المسيحيَّة، فحين تتحدث عن المسيح ككلمة

---

(١) نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري: ٢٨، وماسينيون الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية: ٨٩، ١٥٤-١٧١.

(٢) رمزية الصليب: ١٥٠-١٥١، ١٨٧، الرموز الأساسية: ٣٤٢، وانظر: «العقيدة والشريعة»: ١٥٨-١٦٢.

(٣) نيكلسون في التَّصَوُّف: ١٥٩-١٦٠، أشعيا إصحاح ٢٤ آية ١٦، الفرقان: ٢١-٢٢، نظريات الكلمة: ٢٥-٢٦، «الفصوص» ٢/ ٣١٩-٣٢١، «الفتوحات» ١-٢٩٥، ٣/ ٣٩٨-٣٩٩، الشجرة الكونية: ١٢٢ أب - فيلون الإسكندري: ١٣٠-٢١٣، «الفصوص» ٢/ ١٨٧-١٨٨.

لها نفس الوظيفة الوُجودية والعِرفانِيَّة والخلاصية نجدها مصطبغة بصبغة البنوة المادية، وهذا على عكس ما يراه عفيفي وبلاثيوس الَّذي يقول: «تلتقي الميتافيزيقا الأفلاطُونِيَّة والعِرفانِيَّة (الغنوصية) عند ابن عربي بالعقيدة المسيحيَّة في التجسيد وتصبغها بصبغة حُلُولِيَّة أوضح عند ابن عربي... إن الإنسان الكامل تتحقق فيه الهُوِيَّة باستمرار، وهو النور الإلهي المتجسد في آدم، وبعده في سائر الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، وكان آدم أول تجل موضوعي للطبيعة الإلهية. وقبل وجوده الزمني على الأرض وجد سابقًا وجودًا سماويًّا أزليًّا، على مثال «النوس» (العقل في الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة و«اللوغوس» عند الغنوصية)... وهذا التصوير للنبي محمد ﷺ ترى فيه الملامح المميزة لتصوير (بولص) للمسيح: الوُجود السابق منذ الأزل، العلاقة مع آدم، التَّجَلِّي (التجسد) ودور الوسيط»[(١)]. وهذا الاتجاه يقع في عدة أخطاء خطيرة: الخلط بين الحقيقة المحمدية والعقل الأوَّل والعماء... إلخ، وعدم التفرقة بين التَّجَلِّي والتجسيد، وإغفال تناول ابن عربي للمسيح كبشر وكإنسان كامل، فهو أحد رموزه.

إن ابن عربي كما شرحنا في أكثر من مناسبة وخاصة عند الحديث عن التَّجَلِّي والوُجود الواحد والحلول والاتحاد في الباب السالف، لم يقع في الغلو المسيحي واليهودي وما وقعت فيه الاتجاهات العِرفانِيَّة الأخرى[(٢)].

---

(١) ابن عربي: ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٩٩، ٣/ ٣٩٨-٣٩٩، الشجرة الكونية: ١٢٢ أ والرسالة كلها مهمة، وعن قول الإنجيل «تمضي السماء ولا تمضي كلماتي»: رمزية الصليب: ١٩٠، الرموز الأساسية: ٢٧٨-٢٩١، الخيال الخلاق ٧٠، ٧٦، الفرقان: ٢١-٢٢، نقض المنطق: =

ومن الواضح كما أشرنا من قبل وقوع اليهودية والمسيحيَّة الَّتي تعتبر في شكلها الجديد مزيجًا منهما ومن الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة فيما وقعت فيه الأخيرة كاتجاه عرفاني رمزي منحرف، أي: في النزعة الوثنية المشار إليها، يقول يوسف كرم وهو يشرح أفلوطين: «العالم إله والشمس والكواكب...»[١].

وأما الرِّواقِيَّة فهي أوضح من أن يتحدث عنها، فقد خلطت إلهها أو عقلها الكُلِّيّ بالمادة كما سبقت الإشارة إليه مع عثمان أمين وخاصة في الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل[٢].

أضف إلى ذلك كله أن هذه الاتهامات كلها تتجاهل حقيقتين مهمتين، أولاهما: وجوب الفصل بين الحقائق العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة وأخطاء الاتجاه الَّذي يتحدث عنها، وهو ما نجده بشكل غير منحرف في الاتجاهات العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة الخاصة بنظرية الكلمة عند الغزّالي والحَلّاج وابن عربي، والاتجاه السُّني على وجه العموم[٣]. ويصبح الأمر هيّنًا لو أضفنا إلى ذلك

=٦٩، نظريات الكلمة: ٣٢، ٥٠، «الفصوص» ٢/ ٤-٥، ٣١٩-٣٢١، وانظر: اتفاق عفيفي مع ابن عربي في أن عيسى كلمة كسائر الموجودات ٢/ ١٨١-١٨٢، «أثولوجيا» ٢٦-٢٧، ٣٢-٣٧، ونقول البغدادي: ٦٤، محاضرات في النصرانية: ٣٦ وما بعدها.

(١) «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ٢٩٣.

(٢) الرواقية لعثمان أمين: ١٧٧، ٢٩٨-٢٩٩، نظريات المسلمين في الكلمة: ١٩، ٤٨.

(٣) انظر: ابن عربي: ٢٥٧، في التَّصَوُّف: ٨٨، ١٥٩-١٦٠، نظريات المسلمين في الكلمة: ٥٠-٥١، طواسين: ١٦، ١٩، ٢٥، روايات الحلاج: ٢٣، الإنسان الكامل: ٥٢-٥٣، «الفصوص» ٢/ ١٩٠، نظرية المطاع في «مشكاة الأنوار» للغزالي: ١٦-١٧ الإبانة للأشعري: ٢٦، ٣٤، الكشاف: تفسير «وكلم الله موسى...»، ويلاحظ أن ابن حنبل قال بقدم الكلام ويربط بينه وبين العلم، ولكن ليس في هذا ما يستدعي مظنة اتهام أهل السنة

ما سبق الإشارة إليه من تقبل الاتجاه السني لها في حدها الأدنى.

وثانيتهما: اعتبار ابن عربي للفرق بين الحقيقة المحمدية والعقل الأوَّل والعماء والعرش... إلخ، فإن إهمال هذا الفرق يعني الخلط بين الرَّمز والمرموز إليه عنده، فالحقيقة المحمدية كما يراها هي: «البحر المحيط الَّذي العقل الأوَّل واللوح المحفوظ جزء منه...»[١]، ويقول: «فأول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العرش، ويسمى الحقّ المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من الوجوه...»[٢].

وهي الأخطاء الَّتي وقع فيها الخط العرفاني المنحرف في الإسلام، وأعني به الخط الباطني، والإسماعِيلِيَّة منه على وجه الخصوص، حين وقع في الحلول والاتحاد مع قوله بالكلمة، ويمكن أن يضاف إلى ذلك إضافة صفات الإلهية إليها، وجعلها محل توجيه العبادة، لمجهولية الذَّات المطلقة. وهذا ما فصلنا القول فيه من قبل في أكثر من مناسبة، وخاصة عند الحديث عن الصِّفات والحلول والاتحاد في الباب السالف. ويكفينا الآن أن نذكر قول الدكتور عثمان يحيى الَّذي يبدو متعاطفًا مع هذا الاتجاه، على الأقل، وهو يشرح ابن عربي مخطئًا، وإن كان يعترف مع شيء من

والأشعرية منهم بالتأثر بنظرية الكلمة كما يقول عفيفي: نظريات... ٢٣، ٣٩-٤٠، ٤٣-٤٦، ٤٨.

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٠.

(٢) «كتاب المسائل»: ٩-١٠.

الحياء بالفرق بين ابن عربي والتجسد المسيحي: «إن الله لا يدرك من حيث ذاته، وكما هو في ذاته، بل من حيث وجوده وكما هو في وجوده، وبتعبير أوضح: أن الله لا ينكشف أمام الفكر الإنساني إلَّا في مظهر خارجي أجنبي عن ذاته يدل هذا المظهر عليه؛ لأن الله يَتجلَّى فيه، من غير تقييد، ولا تحديد ولا عينية. وأعظم مظهر خارجي للتجلي الإلهي في السماء «العقل الكُلِّيّ»، وفي الأرض الإنسان الكامل «أي: النبي والولي» ويستحيل على الفكر البشري حقًّا معرفته، وبالتالي محبته وعبادته بدون هذين المظهرين التامين، وبعبارة أكثر دقة: بدون ذلك المظهر الواحد الَّذي هو عقل كلي في السماء، وإنسان كامل في الأرض، ولكن كما يجب علينا نحن معشر البشر أن نتخذ المظهر الأكمل وسيلتنا إلى الحقّ في العبادة والمعرفة والمحبة، يجب علينا في الوقت نفسه أن نعترف بعبودية هذا المظهر الأكمل.. وهنا يتميز التوحيد الحقّ من الشرك الجلي والخفي والتجريد المطلق من التعطيل أو التجسيم»[١].

(٦) النفس الكُلِّيَّة:

وعن العقل الأوَّل انبعثت النفس الكُلِّيَّة، وهي من بين الأرواح

---

(١) مقدمة تحقيق يحيى للسفر الثاني من «الفتوحات» المكية: ٢٧، وانظر: «الأنوار اللطيفة»: ٧٩، ٨٣-٨٤، ٨٧، ١٠٣-١٠٥، ١١٥-١١٦، ١٧٣-١٧٤، إفحام الباطنية: ١١، ١٣-١٤، الإنسان الكامل: ٨٨، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٤٠-١٦١-١٦٢، الفكر الشيعي ٤٠، ١٩٦-١٩٧، «أفلوطين عند العرب»: ٥٩، وانظر: خطأ يحيى في القول بعدم الوصول الحي الحقّ من جهة القبول العقلي: ٢٦، وقارن فكرة القبول العقلي في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث.

المهيمة كالعقل والموجودة معًا، وليس يوجد من بينها من وجد بواسطة غيره سواها فقد انبعثت في غير زمان عن أحد أفرادها وهو العقل الأوَّل كما قلنا[١]. وهو يعني بالانبعاث تارة: أنها ظل للعقل الأوَّل نشأ من تجلّي الحقّ له، وتارة يصفه بأنه كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام[٢]، وتارة يقول بأنها نشأت من كون الحقّ موصوفًا بالعلم كما نشأ العقل من كونه موصوفًا بالحياة[٣].

ويسميها كذلك بالنفس الكُلِّيَّة في مقابلة النفوس الجزئية، كما يسميها بالروح كأحد أفراد المهيمة، وباللوح المحفوظ في مقابلة العقل أو القلم الأوَّل، كما يشير أنها قد تُسَمَّى أحيانًا بالنفس المنفعلة بالمعنى السابق. ويرمز إليها «بالورقاء» و«الزمردة» ويبدو أنَّه يتابع ابن سينا في التسمية بالورقاء في قصيدته العَينيّة المشهورة. وأما «الزمردة» فهي تسمية ترجع لنقصان ضيائها بالنسبة للعقل الأوَّل ولانبعاث الجَوْهَر الهبائي عنها، يقول: «فهي كالزمردة الخضراء لانبعاث الجَوْهَر الهبائي الَّذي في قوة هذه النفس»[٤] ويجعل لها ابن عربي نصيبًا في التصوير الرَّمزِيّ الدائري، كما يسميها «فلك النفوس»[٥].

وجملة القول أن للنفس الكُلِّيَّة عند ابن عربي، كما عند الفلاسفة،

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، ٢/ ٦٧٥، ٣/ ٤٤٤، عقلة المستوفز: ٤٣، مقالات الأشعري ٢/ ٢٨، ٢٩، معارج القدس: ٨٦، في النفس والعقل: ٢٤٢-٢٦٦، «الإشارات»: ٥٦٠.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٤٠، ٣/ ٤٢٩-٤٣٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٤، ٦٧٩، عقلة المستفز: ٤٣، «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠، ٤٤٤.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٢١-٤٢٩، وانظر: «الاصطلاحات» لابن عربي.

قوتين: قوة علمية وقوة عملية، ويرمز لهما بالأب والأم[١]. وعن طريق قوتها العملية أوجد الله بضرب من التَّجَلِّي الجَوْهَر الهبائي والطبيعة بالمعنى المألوف[٢]. وعنها تظهر أحكام الأيام السبعة، ويبدو أَنَّه يعتبر النفس الكُلِّيَّة رمزًا للكلمة، يقول: «فالأيام من جهة أحكامها الظاهرة في العالم المنبعثة من القوة الفعالة للنفس الكُلِّيَّة سبعة.. ولهذه أيام روحانية يعرف فيها العارفون، لها أحكام في الأرواح والعقول، تنبعث من القوة العلامة للحقِّ الَّذي قامت به السماوات والأرض، وهو الكلمة»[٣]. ويصعد ابن عربي بهذا التقسيم الثنائي إلى الاسم: المدبر، والمفصل، فإنه «عن هذين الاسمين ظهرت القوتان في النفس... والقوة والفعل، والكون والاستحالة والملأ الأعلى والأسفل، والخَلْق والأمر»[٤]. وعلى ضوء هذه الانعكاسات الرَّمزِيَّة أيضًا يربط ابن عربي بين هذه الثنائية وبين أرواح «الثنوية» في معراجها النفسي، وكذلك ما في الملائكة من المقسمات[٥].

وعلى الرغم من هذه الوظائف المهمة للنفس الكُلِّيَّة، فإنه يصفها بصفات العجز وعدم الكمال، وعدم مماثلة فيضها لفيض العقل الأوَّل، فهي «في محل القصور والعجز عن بلوغ الغايات»[٦]، كما أنها أشد كثافة،

---

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٠.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٤٠، ٢/ ٦٧٥.

(٣) أيام الشأن: ٥٥.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٤١.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٤.

ومن هنا كانت ظلًّا للحقِّ، فالكل ظل له كما سنرى[١]. وهي ممتزجة بين العقل الأوَّل والطبيعة، ولكنها كسائر المخلوقات: «لها وجه خاص إلى الله، لا علم للعقل به، فإنها سر الله الَّذي بينَه وبين كل مخلوق، لا تعرف نسبته، ولا يدخل تحت عبارة، ولا يقدر مخلوق على إنكار وجوده، فهو المعلوم المجهول»[٢]. وهي كذلك ككل شيء صُورَة من الصور في العماء، وحكمها مقتصر على ما دونها، وتخطيط العلوم فيها بمثابة رموز للكائنات، ومن هنا كان العمل بالحروف المرقومة[٣]. وعلى الرغم من صفة العلم فيها، فإنها في محل الانفعال، ولذلك يرمز لعلمها بالعلم المؤنث، ويدعو الرازي إلى ألَّا يكون علمه مؤنثًا كالنفس الكُلِّيَّة[٤].

وإذا حاولنا المقارنة بين ابن عربي وغيره لوجدنا الحقائق التالية:

(١) يتفق ابن عربي مع الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة في القول بالنفس الكُلِّيَّة وصلتها بالنفوس الجزئية بوجه عام، ولكنه يخالفها في اعتبارها رمزًا من رموز الكلمة وصفتها المباشرة بالحقِّ، وفي عدم القول بالرجوع الغنوصي إلى النفس الكُلِّيَّة عند البعث، كما سنرى في الباب التالي، كما نراه لا ينحدر إلى وصفها بالألوهية كالعقل الأوَّل، وهو ما انحدر إليه سائر الاتجاهات العِرفانِيَّة المنحرفة، وما قدمناه خير دليل

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠، وانظر: ٢/ ٣٠٤، ٦٧٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٤، ٥٦٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٤٠، ٢٦١، ٤/ ٢١١.

(٤) رسالة إلى الإمام الرازي: ٢-٣.

للرد على عفيفي صاحب الاتهام[١].

(٢) ومن هنا يبطل أيضًا اتهامه بالتأثر في الفكرة بإخوان الصفا الذين يتابعون الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة[٢].

(٣) لا نجد عنده ما نجد عند الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة من النفس كعقل تصور بصورة الشوق، كما أنها خاضعة عنده للتغيير الَّذي يعم كل ما سوى الله، وهي مملوكة كالعقل الأوَّل[٣].

(٤) ويختلف عن الرواقيين في توحيدهم بين العالم والعقل والنفس[٤].

(٥) ويفترق عن المسيحيَّة في تجسد الروح الإلهي عندها[٥].

(٦) كما يختلف عن الفارابي وابن سينا بمقدار ما قلناه عن الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة[٦].

(٧) كما يختلف عن الإسماعِيلِيَّة في هذا، وفي جعلها العقل الثاني، وتفسير الانبعاث، يقول الحارثي: «وقيل عليه التالي، لما كان تاليًا للعقل الأوَّل فيما قام به من الفعل (من توحيده للعقل الأوَّل كما فعل هو بالنسبة

---

(١) من أين استقى محيي الدين: ٣٣ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق: ٤٦ وما بعدها، الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب: ٣٣، «تاريخ الفلسفة» اليونانية ليوسف كرم: ٢٨٩ وما بعدها.

(٣) «أثولوجيا»: ١٨، ١٩، ٣٠-٣٢، ٤١.

(٤) الفلسفة الرواقية: ١٧٥-١٨١، ١٨٢-١٨٤، ٢٩٤-٢٩٥.

(٥) محاضرات في النصرانية: ٣٦ وما بعدها.

(٦) الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٨٩-٩٤، ٢٣٧-٢٤٠.

لمبدعه، وهذا هو معنى الانبعاث)، وكذلك قولهم العقل الثاني لما كان ثانيًا للأول فيما فعله من التوحيد والتنزيه والتجريد، وقيل عليه اللوح لما كان مطرحًا لشعاع القلم الَّذي هو العقل الأوَّل، وقيل عليه النفس الكُلِّيَّة لما كان أنفس عالمه وأشرفهم بعد الأوَّل»[١].

(٨) يتفق ابن عربي مع ابن مسرة في الأفكار الأساسية حول النفس الكُلِّيَّة وعجزها وحدوثها ولزومها للعبودية[٢].

وهكذا نرى أنَّه لا يلزم محظور شرعي من إثباته للنفس الكُلِّيَّة، فقد تجنب ابن عربي الأخطاء السَّالِفة، ولهذا لا نجد مبررًا لاتهام ابن تيمية لمجرد قوله بالنفس الكُلِّيَّة[٣].

(ز) الطبيعة:

لو قلنا كما قال ابن عربي أن الطبيعة تلي النفس وتسبق الهباء أو قلنا معه: «الطبيعة عبارة عن أمور أربعة إذا تألفت تألفًا خاصًّا حدث عنه ما يناسب تلك الألفة بتقدير العزيز العليم»[٤]، لأخطأنا فكرة ابن عربي عن الطبيعة، وفقدت أهم عناصرها الرَّمزِيَّة، ولوقفنا حائرين أمام الكثير من النُّصُوص.

---

(١) الحقائق الخفية: ٨٦ وما بعدها، وانظر: «تاريخ الفلسفة» الإسلامية لكوربان: ١٤٠-١٥٥.

(٢) رسالة الاعتبار لابن مسرة: ٣١٥ وما بعدها.

(٣) الرسالة العرشية: ٢٦١-٢٦٥، وانظر: دفاع عن السنة: ٢١٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٦-٢٣٧.

فقد حدثنا ابن عربي عن نوعين من الطبيعة: نوع عام يشمل الثاني، بل ويشمل كل شيء، يسميه الطبيعة الذَّاتية، والعظمى، وعالم الغيب المحقق، ويقول: «الطبيعة الذَّاتية مع ذلك كله: وتسمى هناك حياة وعلمًا وإرادة وقولًا، كما تُسَمَّى في الأجسام حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، كما تُسَمَّى في الأركان نارًا وهواءً وماءً وترابًا، كما تُسَمَّى في الحيوان سوداء وصفراء وبلغما ودما، والعين واحدة والحكم مختلف:

«فالعين واحدة والحكم مختلف   وذاك سر لأهل العلم ينكشف»[١].

ومما يؤكد وجود هذا النَّوع عنده قوله بأن الطبيعة العظمى أعلى من النفس الكُلِّيَّة والعقل الأوَّل، بل ومن العماء، فإنه وإن كان يقول عن هذا النَّوع «وليست الطبيعة على الحقيقة إلَّا النفس الرحماني»[٢]، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر أنَّه جعل العماء أول صُورَة قبلها هذا النفس، وهذا ما يثبت المغايرة[٣].

وفي هذا النَّوع يَتجلَّى الحقّ في صور العماء الَّتي تعتبر رموزًا للحقائق الإلهية، وهو أحق نسبة بالحقِّ من أي شيء آخر للأسباب السَّالِفة، يقول: «والطبيعة أحق نسبة بالحقِّ مما سواها، فإن كل ما سواها ما ظهر إلَّا فيما ظهر فيها، وهو النفَس بفتح الفاء، وهو السارى في العالم، أعني

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٠.

(٢) «الفصوص» ١/ ٢١٩.

(٣) وانظر: ما ذكرناه منذ قليل عن العماء، وقارن جدول أسماء الكلمة في مقال عفيفي نظريات الكلمة عند المسلمين.

في صور العالم، وبهذا الحكم يكون تجلّي الحقّ في الصور الَّتي ذكرها عن نفسه لمن عقل عنه ما أخبر به عن نفسه تعالى، فانظر في عموم حكم الطبيعة، وانظر في قصور حكم العقل؛ لأنه في الحقيقة صُورَة من صور الطبيعة، بل من صور العماء، والعماء هو من صور الطبيعة»[١].

ومهما قيل في تحديدها فليست هي الحقّ، وهذا واضح من قوله: «الوصل الثامن عشر من خزائن الجود: يتضمن فضل الطبيعة على غيرها، وذلك لشبهها بالأسماء الإلهية. فإن العجب ليس من موجود يؤثر، وإنَّما العجب من معدوم يؤثر، والنسب كلها أمور عَدَميَّة ولها الأثر والحكم، فكل معدوم العين ظاهر الحكم والأثر، فهو على الحقيقة الخبر عنه بالغيب، فإنه من غاب عن عينه فهو الغيب والطبيعة غائبة العين عن الوُجود فليس لها عين فيه، وعن الثبوت وليس لها عين فيه، فهي عالم الغيب المحقق، وهي معلومة كما أن المحال معلوم، غير أن الطبيعة وإن كانت مثل المحال في رفع الثبوت عنها والوُجود، فلها أثر ويظهر عنها صور، والمحال ليس كذلك، ومفاتيح هذا الغيب هي الأسماء الإلهية... ولما كان ظهور العالم في عينه مجموع هذه المعاني... فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة وهي غيب، فالمشيئة مفتاح ذلك الغيب، والمشيئة نسبة إلهية لا عين لها»[٢]، ومما يؤكد هذا قاعدة ابن عربي العامة القائلة بأن المؤثر روحاني والمتأثر طبيعي، وتعبيره الرَّمزِيّ عن عالم الطبيعة بأنه عالم الأمهات وعالم

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣١٧.

الأرواح هو الآباء، وقوله بأن الروح تنتهي في النهاية إلى روح القدس، والنفخ سار في النوعين: عالم الأجرام، وعالم الأرواح النورية[١] وهذا كله يؤكد طبيعة الوُجود الواحد المعنوية كما أشرنا في الباب السالف.

والنوع الثاني: مرتبة بين النفس والهباء، انفعلت عن النفس الكُلِّيَّة، يقول ابن عربي عن النفس الكُلِّيَّة: «وهي ممتزجة بين ما انفعل عنها وبين ما انفعلت عنه، فالذي انفعلت عنه نور والذي انفعل عنها ظُلْمة، وهي الطبيعة فظهر ظل النفس في ظاهرها مما يلي جانب الطبيعة»[٢]. وهي كالأولى مرتبة معقولة لا موجودة، تستخدمها النفس كالآلة الَّتي يستخدمها الصانع لفتح الصور والأشكال في مادته، بمثابة شرط للحصول، ولذلك استطاعت بواسطتها إمساك الصور الجسمية في الهباء[٣].

وتبدأ بعد النفس الكُلِّيَّة فتشغل الهباء والصورة الجسمية والعرش إلى آخر الكائنات، فليس لها حكم في اللوح والقلم والملائكة المهيمة، وكذلك الملائكة في كلتا المرتبتين، يقول: «الطبيعة بين النفس والهباء، وهو رأي الإمام أبي حامد، ولا يمكن أن تكون مرتبتها إلَّا هنالك»[٤].

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٥، وانظر: ١/ ١٣٨-١٤٣، «الفصوص» ١/ ٢١٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٤، وانظر: ١/ ١٤٨، ٢٦١، ٢٩٢-٢٩٧، ٥٨٦، ٢/ ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٥، وانظر: ١/ ٢٦١.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٦١، ٥٨٦، ٣/ ٤٢٠، ٤/ ٢١١، وانظر: الغزالي في معارج القدس: ٣٠، ٢٠١، ٢٤٦، فهو يقول بالمادة العامة والصورة والجوهر الفرد كالفلاسفة: الحقيقة في نظر الغزالي: ٣٥٣-٣٥٥، وانظر: اعتراف ابن سينا بانغلاق القضية: «الإشارات»: ٢١٥.

ويلقي ابن عربي مزيدًا من الضوء على تكوين هذا النَّوع، حين يصور رمزيًّا النفس الكُلِّيَّة بلوح داخل فلك العماء، بداخله نقطتان تمثلان قوتا النفس، ويرسم أربع نقاط يرمز بها إلى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، كما يرى في طيور إبراهيم الأربعة رمزًا لها[١].

وأخيرًا لا بد لنا من الإشارة إلى أنَّنا ينبغي أن نفرق معه بين الهباء والطبيعة، وإن استخدم المصطلح أحيانًا، وأن نفرق بين نظرته في الطبيعة والهَيُولَى عند الفلاسفة من بعض الوجوه[٢].

يقول الشيخ في لغة رامزة، وناقدًا من خلط بين الأمرين ولم يبلغ معراجه العرفاني، فلم يدرك معنى الطبيعة الَّذي يرتقي إلى مرتبة الرَّمز: «وإنَّما جعل من جعل مرتبة الطبيعة دون النفس وفوق الهَيُولَى، لعدم شهوده الأشياء. وإن كان صاحب شهود، ومشى هذه المقالة، فإنه يعني بها الطبيعة الَّتي ظهرت بحكمها في الأجسام الشفافة من العرش فما حواه. فهي بالنسبة للطبيعة نسبة البنت إلى المرأة الَّتي هي الأم، فتلد كما تلد أمها، وإن كانت البنت مولودة عنها، فلها ولادة على كل من يولد عنها، وكذلك العناصر عندنا القريبة إلينا هي طبيعة ما تولَّد عنها، وكذلك الأخلاط في الجسم الحيوان...»[٣].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٢١، وانظر: ١/ ٢٩٢-٢٩٧.

(٢) انظر: «الفتوحات» ٢/ ٢٣٦-٢٣٧، ٣/ ٤٣٦-٤٣٨، ٤٤١ ومواضع أخرى كثيرة، والمقارنة فيما يلي.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٠، وقارن الغزالي في معارج القدس: ٢٠١.

وفي سبيل المقارنة نجد الحقائق التالية:

(١) انعدام الصُّورة الرَّمزِيَّة عند غيره.

(٢) ينحصر معنى الطبيعة عند أرسطو ومن تابعه في تعريفه لها بأنها «مبدأ أول، وعلة أولى بالذَّات، لحركة ما بالذَّات، أو لكون ما بالذَّات، في شيء التغير له بالذَّات»، ويلاحظ أنها عنده ملتصقة بالمعنى الأدنى، وهي ليست على الإطلاق عند ابن عربي شيء بالقوة يخرج إلى الفعل كما نبهنا منذ قليل[1].

(٣) ولا نجد لها معنى يقرب من العرفان والرمز إلَّا في بعض العناصر الأفلاطُونِيَّة ومن شايعها، فهي لا وجود نسبي ولا نجد عند ابن عربي نسبة التصوير إلى ما فيها من «أصول بذرية»[2].

(٤) قال أفلاطون بمفارقة الصُّورة للمادة، وأن عالم الصور هو العالم العقلي المحض، وتناقض أرسطو حين رفض فكرة أستاذه، فقد قال بوجود العقل الفعال الَّذي هو صُورَة الصور وعقل مباين للمادة والجسم، وجاء الرواقيون فنزلوا بإلههم إلى المادة وأعطوا المادة خصائصه، ففيها حياة ونفس وفكر، وقد تقدم قولهم بأن الكون تطور للعقل الجرثومي، بينما نجد ابن عربي لا يقول بالموازاة بين الهَيُولَى والصورة كما وضحنا منذ قليل، ولا ينزلق إلى وهدة الرِّواقِيَّة الوثنية، ولذلك نجده ينص على أن «الطبيعة آلة لا إله»[3].

---

(١) انظر: تعريفات أرسطو وابن سينا والغزالي في المعجم الفلسفي لكرم: المادة، وعن ابن سينا والفارابي انظر: الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٨٩-٩٤، ٢٣٧-٢٤٠، «الإشارات» والتنبيهات: ١٥٢-٢٤٦ ومواضع أخرى.

(٢) «تاريخ الفلسفة» اليونانية لكرم: ٢٨٩ وما بعدها، وانظر: أبي ريان في المرجع السابق.

(٣) الفلسفة الرواقية: ١٧٧-١٨١، ابن عربي في «الفتوحات» ١/ ٥٩٨-٥٩٩.

(٥) ومما سبق نستطيع أن نرد على «بلاثيوس» و«عفيفي»: فقد فسر الأوَّل الحقيقة المحمدية أو آدم الكُلِّيّ، بتجلي الطبيعة الإلهية، فلا شيء هناك يسمى الطبيعة الإلهية عند ابن عربي وما الطبيعة بمعناها العام إلَّا الوُجود المعنوي، أمَّا الثاني فقد فسر الطبيعة بأنها الذَّات الإلهية، وكلاهما مخطئ، فالذَّات الإلهية مجهولة تمامًا عند ابن عربي، كما لاحظ عفيفي نفسه وبيناه فيما سبق، ولا يتعدى ابن عربي مصطلح «التَّجَلِّي» بما فيه من جانب التنزيه، وهذا ما لم ينتبه إليه كل منهما[(١)].

(٦) وأما التشيع الإسماعيلي فيحدد الهَيُولَى بعالم الأجسام، ويقسم العالم إلى قسمين: عالم الهَيُولَى وعالم الصُّورة، أمَّا الأوَّل فهو الأمهات، وهي الماء والنار والأرض، ويسميها «النفس النماء» أو «النامية الكبرى»، وهي من فلك القمر إلى المركز. وعالم الصُّورة من عالم الأفلاك، وهو من الفلك المحيط إلى آخر فلك القمر، ويقال له عالم الآباء، وقد يسمى «الحس الكبرى»، ويقول بأنه ذو طبيعة خامسة، ويحدد الحارثي عالم الطبيعة تحديدًا آخر فيقول أنَّه بين العقل العاشر والقائم، يقول: «وكان عالم الطبيعة بينه وبين القائم كالوسط بين الطرفين، فهو نهاية... والقائم على نهايتها الناهية»[(٢)].

(٧) أمَّا ابن مسرة فلا نجد في نصه الَّذي بين أيدينا مكانا للطبيعة سوى حديثه عن الأركان كطبيعة مطبوعة فقيرة إلى من يطبعها[(٣)].

---

(١) ابن عربي: ٢٥٨، تعليق عفيفي على «الفصوص» ٢/ ٥١، ٥٣.

(٢) الحقائق الخفية: ٩٢-٩٣، ٩٤-٩٥، ١٦٨-١٧٠، وانظر: ما يسميه كوربان التاريخ القدساني ومأساوية الخلق عند الإسماعِيلِيَّة في «تاريخ الفلسفة»: ١٤٠-١٥٥.

(٣) الاعتبار: ٣١٥ وما بعدها.

(٨) وإذا جئنا إلى اسبينوزا، من المحدثين لوجدناه على الرغم من وجوه الشبه بينهما ينسب الخَلْق إلى الطبيعة، فيقول بأن الجَوْهَر هو «الطبيعة الطابعة» أو الخالقة من حيث هو مصدر الصِّفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة من حيث هو هذه الصِّفات والأحوال نفسها[١]. ولكن ابن عربي كما رأينا له رأيه الخاص في الصِّفات في كلا الجانبين: جانب الألوهية وجانب الخَلْق، وتتحكم فيه فكرة كثرة المعدومات الثابتة وهي فكرة لا نجدها عند اسبينوزا، كما أن الفاعل واحد وهو أمر نعدمه في ألوان الغنوص السَّالِفة[٢].

(جـ) العرش:

لا بد لنا منذ البداية أن نحدد معاني العرش عند ابن عربي، فقد كانت هذه النقطة محل خلط في فهم الرجل الَّذي تحدث عن معاني العرش المختلفة وارتقى ببعضها إلى مستوى الرَّمز. ويستخدمه ابن عربي كما تستخدمه العرب إما بمعنى السرير، وإما بمعنى الملك، كما يحدثنا عنه كجسم كلي له مرتبة في سلسلة الفيض وهو أقرب إلى ما ورث عن الاتجاهات العِرفانِيَّة المتفلسفة[٣].

وعند ابن عربي نوعان من الأجسام: الجسم النوري الَّذي ينتهي إلى النفس الكل، وهي تسمية مجازية رمزية؛ لأنه يقول بأنه محل المكان

(١) المعجم الفلسفي: مادة: طبيعة طابعة.

(٢) انظر: بالإضافة إلى ما سبق العاملي في الرسالة الوجودية: ٢٩٨-٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، «الإشارات»عن الصدور ككل: ٦٤٥-٦٧٠.

المتوهم الَّذي يضم المعقولات السابقة، وهيولاه هو العماء، ولذلك نرى ابن عربي يطلق على العماء الجسم الحقيقي، وهو نوع من النور المنبث في الكائنات كلها كما سبق القول، والجسم العنصري الَّذي يتضمن نوعًا آخر هو الجسد الخيالي، الَّذي تتراءى فيه الكائنات، رمزًا، في النوم وغيره[1].

وقد نشأ النَّوع الأخير عن طريق النفس الكُلِّيَّة والطبيعية والهباء، فقد ملأ الهباء ذلك الجَوْهَر المظلم الخلاء كله، فالعالم عند الشيخ ليس فيه خلاء ولا وراءه، وإنَّما هو الوهم. وعن طريق الالتقاء، أو النكاح كما يرمز إليه ابن عربي، بينه وبين الطبيعة ولد الجسم الكُلِّيّ، وخلق مستديرًا، للزوم الشكلية للجسم، وعلى ضوء فلسفته الرَّمزِيَّة في الاستدارة، إذ يرى فيها هنا أكمل وجه للحفظ، وبسبب حقيقته العميقة الَّتي تقول بالخلق على الصُّورة، بمعنى الحنو وحب إيجاد العالم، يقول: «ما في العالم خط غير مائل إلَّا بالفرض والتوهم لا بالوقوع... وإنَّما وقع الأمر هكذا بصدور الأشياء عن الله ورجوعها... فانظر في حكمة الله، ولما كان المرجع إليه ليظهر الحنو الَّذي صورته انحناء»[2]. ويعلل ذلك تعليلاً رمزيًّا آخر، واضعًا الشكل المستدير كهَيُولَى للأشكال كلها، كما رمز من قبل بالألف والواحد كهَيُولَى للحروف والأعداد»[3]. وقامت النفس الكُلِّيَّة بهذه

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣، وانظر: ١/ ١٤٨، ١٤٩، ٣/ ٤٢٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١١٩، وانظر: الرَّمزِيَّة والهندسية من بحثنا هذا: ١٣٠-١٣٤.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٤-٦٧٩، وعن قضية الأجسام انظر: «الفتوحات» ١/ ٢٥٥، ٢٦١، ٢/ ١٥٠-١٥١، ٢٣٦-٢٣٧، ٥٢١، ٣/ ٤١٩، ٤٥٩-٤٦٠، عقلة المستوفز:

العملية، بضرب من التَّجَلِّي، بآلة الحرارة، وبمساعدة التكافؤ بين الحقائق الأربعة، ولذلك ثبتت صورته في الهباء، وبهذا أعلن ظهور الأبعاد الثلاثة، ومن ثم المكان بمعناه المألوف، وظهرت صور العالم الجسمية بظهور هذا الجسم الكل[(١)].

وابن عربي يصرح بأن هذا الجسم المستدير الشفاف هو العرش في نصوص كثيرة أبرزها قوله: «وسمي هذا الجسم الشفاف اللطيف المستدير المحيط بأجسام العالم العرش العظيم الكريم، واستوى عليه باسمه الرحمن»[(٢)]. ويقول في لغة رمزية: «ولما كانت حقيقة العالم العلوي والسفلي نسبة في ذات العرش، كان سر ثباتهم فيه بالسطرين المكتوبين بالنورين: النور الأبيض، والأخضر، وهما لا إله إلَّا الله محمد رسول الله»[(٣)].

وإلى جانب الصُّورة المستديرة الرامزة نجد عند ابن عربي صُورَة أخرى، وهي «سورة التربيع» أو «السرير»، وله نفس صفات الأوَّل، فيما عدا الجسمية[(٤)] وهو أقرب إلى التصور الديني العادي الَّذي لا يخلط بين العالم والعرش.

٤٤، «إنشاء الدوائر»: ٢٠-٢١.

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٦١، ٤٤٤، وانظر: ١/ ١٤٠، ٢/ ١١٢، ٣/ ١١٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٤، وانظر: ٢/ ٦٧٤ وما بعدها: ٣/ ٤٢٠-٤٢٥، ١/ ١٤٨-١٤٩.

(٣) كيمياء السعادة: ٢أ - ٥أ، وانظر: عقلة المتستوفز: ٤٤، «مواقع النجوم»: ٢٠-٢١.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢، وانظر: ٢/ ٦٧٥، «الفتوحات» ٣/ ٤٣١ «غاية المرام»: ١٣٧-١٤٢، ٢٩٦.

والواقع أنَّه باستطاعتنا أن نستنتج نوعًا من الاستقلال بين العرش والجسم الكُلِّيّ، وخاصة في تصوير ابن عربي الرَّمزِيّ لمكونات العالم، ومن بينها العرش والجسم الكُلِّيّ، حين يصور الهَيُولَى الكل دائرة تحتوي الجسم الكل، فيه شكل مربع هو العرش، وحين يصور العرش تارة أخرى بدائرة فيها سرير له قوائم ثمان (في الآخرة)[1]. وعلى أية حال فليس هناك كبير بأس فيما نعتقد، وخاصة حين يفهم ابن عربي الاستواء بطريقة منزهة كما سيأتي.

وهناك صُورَة رمزية أخرى تتعلق بالعرش، وأعني بها ارتكاز العرش على «الماء الجامد» المرتكز على «الهواء»، ومن ورائه ما يسميه «الظُّلْمة» أو «مرآة الغيب» والماء أحد معانيه الرَّمزِيَّة الأساسية عنده «الرحمة»، أو ما يسميه «الماء المعنوي» ولهذا يوصف البرد بالرحمة[2]، وكانت صلته الوثيقة بالخلق، ففي خطبة الفتوحات نجد «جوهرة الماء» الَّتي كان عرشه على مائها قبل وجود السماء والأرض، وليس في الوُجود إذ ذاك إلَّا حقائق المستوى عليه والمستوى والاستواء»، ومن جزء من هذا الماء خلِق العالم من زبدته[3] أمَّا الهواء فلا يصفه لنا ابن عربي إلاَّ بتعبيره الاستعاري الرَّمزِيّ «النفَس» فهو نفَس للظُّلْمة الَّتي تليه، وهذه الظُّلْمة ذات أهمية رمزية كبيرة، فهي المرآة الَّتي تظهر فيها الكائنات من عرش وغيره، بتجلي الحقّ أو

(١) «الفتوحات» ٣/ ١٢٠-٤٢٢، ٤٢٥، وانظر: ٤٤٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٢، ٤٣٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤.

برؤيته بمعنى الرؤية الخالق والحافظ[١].

وليس لابن عربي في الحقيقة إلَّا بصيص من استدلال تغلب عليه الرَّمزِيَّة، أخذا من قوله تعالى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[٢]، وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾[٣].

وإلى المعنى الأَوَّل يرجع استخدام ابن عربي للعرش بمعنى الملك، وهو تصوير معنوي يوافق فيه ابن مسرة الجبلي، وتصبح وظيفة العرش حينئذ تدبير الملك أو على الأصح الملك المدبر، يقول: «روينا عن ابن مسرة الجبلي من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا: العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم، وروح، وغذاء، ومرتبة»[٤]. ولعل هذا ما دعا عفيفي إلى أن يعتبر الفكرة طارئة على ابن عربي، وجعله كابن مسرة وتلميذه الرغبي قائلًا بأن الله لا يدبر العالم مباشرة بل بواسطة العرش، وهو ما يوهم موافقة الفلاسفة في الحتمية. والحق أن الأمر ليس عنده بهذه المثابة، فالعرش ذاته لا يدبر، ولكن التدبير منسوب إلى الحَمَلة.

وهذا ما يرويه أيضًا عن ابن مسرة[٥]. ولا ينتمي هذا بحال من الأحوال

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٢، ٤٣١، وانظر: ١/ ١٤٨-١٤٩،٢/ ٦٧٥، ٣/ ٤٣٢.

(٢) هود: ٧، وانظر: رواية ابن المجد في النوادر: الخفي: ١/ ٨٨.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣١، وانظر: معنى الغيب كظل أو إنسان كامل أو علم، «الفتوحات» ٣/ ١١-١٢.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، وانظر: بعد قليل الحديث عن حتمية وجود العالم.

(٥) المرجع السابق، وانظر: كيمياء السعادة: ٢ أ - ٥أ، رسالة الاعتبار لابن مسرة: ٣١٥ وما بعدها، من أين استقى محيي الدين فلسفته لعفيفي: ٩.

إلى ما يقوله القزويني عن العرش من أنَّه تمام الخَلْق[١].

وفكرة حمَلَة العرش عند ابن عربي فكرة عِرفانِيَّة خصبة، فمن المعروف أن حمَلَة العرش يوم القيامة ثمانية، أخذا من قوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧﴾[٢]، ولذلك يسميهم ابن عربي العرش رمزيًّا بقوائمه الثمانية[٣]. والحقيقة أن العرش محمول على الماء الجامد عنده، والعرش وحاملوه محمولون بقدرة الرحمن تعالى، وإنَّما ذلك خدمة له وتعظيمًا وإجلالا[٤]، ويحددهم ابن عربي اليوم بأربعة ويوافق ابن مسرة حين يتحدث عن العرش بمعنى الملك، على إشراك أربع حقائق آدمية من الأنبياء معهم، فيجعل آدم وإسرافيل للصور، وجبريل ومحمدا للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأزراق، ومالكا ورضوان للوعد والوعيد، «وليس في الملك إلَّا ما ذكر»[٥]. ويرجع ذلك إلى فلسفته في استقطاب الحقائق وتركزها، وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم قوله أنَّه صار إحدى قوائم العرش الَّتي ترمز إلى الرحمة[٦] ومن الواضح أن القضية قضية روحيَّة

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، وقارن ««اليواقيت»والجواهر» ١/ ١١٠-١١٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٥، وفي حديث الحملة: أبو داود سنة ١٨، ابن حنبل ١/ ١٧٢، ٢١٢، ٢١٨، ٥/ ٢٧٩.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٥.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢، وانظر: ١/ ١٤٨.

(٥) «الفتوحات» ١/ ١٤٨، ٢/ ٦٧٤ وما بعدها، كيمياء السعادة: ٢ أ - ٥أ، «شجرة الوجود»: ٥٢ أب، كتاب «الإسفار»: ٥٢، الخيال الخلاق: ١٠٠، والملحوظة 79 بالفرنسية.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ٤٣١-٤٣٢، وعن المعراج الصوفي إلى العرش، كتاب «الإسفار»

وترتيب أسباب لا أكثر ولا أقل[١].

ومعنى الرحمة كما نجد رمزها في الماء وفي القوائم، نجده أيضًا في الاستواء على العرش، فقد استوى الحقّ تبارك وتعالى باسمه الرحمن، أخذا من قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى»[٢]. ويأخذ ابن عربي من هذا التخصيص وَحْدَة الكلمة، وهي الرحمة، يقول: «فلما أوجده استوى عليه الرحمن، واحد الكلمة لا مقابل لها، فهو رحمة كله، ليس فيه ما يقابل الرحمة»[٣]. وقد بينا في أكثر من مناسبة الصلة بين الرحمة والوُجود، يقول: «ما ثم أقرب إليهم من وجودهم، ووجودهم رحمة بلا شك»[٤]. وبالمساواة بين الله والرحمن يمكننا فهم قول ابن عربي: «فإن قلت وما العرش؟ قلنا: مستوى الأسماء المقيدة»[٥]. وقوله حين يستخدم رمزيًّا حروف «الأزل»: «الكون محفوظ بالظل، ولما كان ظله ظهر على صورته، فكأنه هو والظل كناية عن الرحمة... فإذا كان ألف العظمة كان قائمة اللام ليس بظل، وذلك أن الألف لا يكون ظلا للهمزة، لأنَّها على غير صورتها ومن شرط الظل الصُّورة، ولهذا أقول في ظل العرش أنَّه ظل الرحمة، وأن الرحمة اسم من أسماء العرش»[٦].

٩-١١، «الفتوحات»: ٣/ ٤٣٢، لطائف «الإسرا»ر: ٨٠.

(١) كتاب «الإسفار»: ٩-١١.

(٢) طه: ٥.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣١، وانظر: ٢/ ٦٧٥.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٩-٤٣٠.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٢٩.

(٦) كتاب الأزل: ٩-١٢، لطائف «الإسرا»ر: ٨٠، «الفتوحات» ١/ ٤ «الإسفار»: ٩-١١.

ومن الواضح أن معنى الاستواء هنا معنًى منزه، وهذا ما يعضده نصوص ابن عربي الكثيرة، يقول: «واستوى عليه باسمه الرحمن استواء منزَّها عن الجسد والمقدار، ومعلوم عنده غير مكيَّف ولا معلوم للعقول والأذهان»[١]. والحقيقة أن خطب «المكان» هين في مثل مذهب ابن عربي، إذ يأخذ معنًى رمزيًّا، وكذلك الزمان، ومن هنا نستطيع أن نقول مع تلميذه الشيخ «عبد الواحد يحيى»: «أن الكلمة لم «تذع في المكان فحسب، بل وفي الزمان، أنَّه (الحقّ) مركز العالم بكل نسبة، وليس هذا بالمعنى الحرفي، بل إننا حين نرتفع نجد الزمان والمكان يحملان معنًى رمزيًّا»[٢].

وبمقارنة ابن عربي بغيره نجد ما يلي:

(١) ليس هناك بأس من أن نجعل العرش فلكا كما توهم ابن تيمية، فليس العرش سبب الحوادث، وكل شيء عند ابن عربي يخضع لقاعدة الترابط العادي في السببية[٣].

(٢) يخالف ابن عربي الشيعة في تفسير ظهور عالم الأجرام عن طريق الخطيئة، لقد نشأ عندهم؛ لأنه لم يطع دعوة العاشر، كما أن عالم الأفلاك ليس بذي طبيعة خامسة كما سنرى، كما أنهم يختلفون

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٤، وانظر: ١/ ١٤٨، ٣/ ٤٣١، ««اليواقيت»والجواهر» ١/ ١١٠-١١٢.

(٢) la symbolisme، p 38

(٣) العرشية: ٢٦١-٢٦٥، وانظر: الإبانة للأشعري: ٤٢-٤٧، بحر الكلام للنسفي: ٢٤-٢٦، أصول الدين للبغدادي: ١١٢-١١٤، الإرشاد: ١١٥، الاقتصاد: ٣٢-٣٧، إلجام العوام: ٢٣٩، البيهقي في الأسماء والصفات: ٤١٢، «غاية المرام»: ١٤١-١٤٢.

فيما بينهم في تحديد العرش هل هو المبدع الأوَّل أو العلم[١].

(٣) لا يوافق ابن عربي الرِّواقِيَّة في القول بالخلاء وراء العالم، ويوافقهم في أن العالم لا خلاء فيه[٢].

(٤) يوافق ابن عربي الاتجاه الأفلاطوني المحدث عند الفارابي باعتباره الجسم الكُلِّيّ هو العرش ولكن ليس حرفيًّا كما رأينا[٣].

(٥) لا يتجه ابن عربي إلى تأليه الأجسام العليا أو إعطائها امتيازًا كما فعلت الاتجاهات القديمة اليونانية ومن تأثر بها[٤].

(٦) لا يوافق ابن مسرة اعتبار العقل الأوَّل هو العرش[٥].

(ط) الكرسي:

وله معنيان عند ابن عربي، فقد يراد به العلم، وبذلك يرتفع إلى معنى رمزي عام «لخزائن الجود»، أو بعبارة أخرى للعلم الإلهي الَّذي لا يتناهى. وقد يراد به الموجود المعين المحدد الأجزاء، يقول: «وإنَّما جعلنا الكرسي موضع هذه الخزائن؛ لأن الكرسي لغة عبارة عن العلم، كما قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[٦] أي: علمه، وكذلك هو هنا. فإن الخزائن فيها

(١) «الأنوار اللطيفة»: ٩٠-٩١، ٩٥ وانظر: ٣٩.

(٢) الرواقية: ١٧٥.

(٣) الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٨٩-٩٤.

(٤) الأفلاطُونِيَّة ال.مُحْدَثَة عند العرب: ٣٣، «أثولوجيا»: ٧٥ ومواضع أخرى.

(٥) رسالة الاعتبار: ٣١٥ وما بعدها.

(٦) البقرة: ٢٥٥.

أشخاص الأنواع وهذه الأشخاص لا تتناهى، وما لا يتناهى لا يدخل في الوُجود، إذ كل ما يحصره الوُجود فإنه متناه، فلا بد أن يكون الكرسي هنا علمه، فإن علمه محيط بما لا يتناهى، فلا تتخيل في الكرسي الَّذي ذكرناه أنَّه هذا الكرسي الَّذي فوق السماوات ودون العرش، فإنه كرسي موجود متناهي الأجزاء»(١).

والأخير هو الحلقة الَّتي تلي العرش، فقد خلق الله تسعة أفلاك: السماوات السبع، والكرسي، والعرش(٢). وهو فلك مستقل، له صُورَة في جَوْهَر الهباء، وابن عربي يحذر بهذا من اعتباره صُورَة رمزية في العرش، يقول: «وإنَّما قلنا هذا لئلا يتخيل أن الكرسي صُورَة في العرش»(٣). وله كما للعرش ملائكته الذين خلقوا من نور كضوء السحر من أجل الظُّلْمة الَّتي تعتبر انعكاسًا للعدم المطلق، وكما خلِق آدم وأبناؤه من العنصر وعمر بهم الأرض(٤). ويجعله كالعرش مستقرًا على الماء الجامد، ولكنه لا يعطينا تفصيلا لذلك(٥).

وحين يصور ابن عربي العرش في رسومه الرامزة يصور لنا الكرسي أيضًا بصورة مربعة مشابهة لصورة العرش ولكن بدون القوائم. وعلى الرغم من تعبيره عنه الفلك، وربما رجع ذلك إلى رمزيته في الاستدارة(٦).

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٦٠-٣٦١، «شجرة الوجود»: ٤٨ أ.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٤.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٧٦، وانظر: مراجعنا في العقل الأول.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٤٨-١٤٩.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ٤٢١-٤٢٩، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٤٤.

وعلى الرغم من عظمته واحتوائه على الكائنات، فإنه بالنسبة للعرش كحلقة في فلاة، وبينهما مسافة يصفها ابن عربي وصفًا رمزيًّا عجيبًا، ربما رجع إلى كشفه، ففيها هواء محترق، وتطاير فيها أعمال لبعض بني آدم من الأولياء في صور رمزية، ويسميها الانفساح الرحماني[١].

ولكن الفكرة المهمة حقًّا في حديث ابن عربي عن الكرسي، إنما هي ربطه بين فلسفة الانقسامات المختلفة في العالم وبين الكرسي، كما ربط الوَحْدَة بالعرش فلقد تجلى الحقّ باسمه الرحمن، بجمعيته للأسماء، وكان بداية لكون له نظامه ومتطلباته، فلحظ فيها ابن عربي مستوى الأسماء المقيدة، وكان الغيب وكأنه ينوء بحمله ليستريح على شاطئ الرُّموز المفصلة، فكان الكرسي موضع راحة الاستواء[٢]. وابن عربي يسير على قاعدته: «التقابل لا نشك أنَّه انقسام في مقسوم، فلا بد من عين جامعة تقبل القسمة»[٣]. ولذلك لم يكن من الغريب أن ينسب الملائكة المقسمات أمرًا[٤] إلى الكرسي، محل بداية ذلك العمل الَّذي يظهر المحمل إلى دنيا الواقع المميز المفصل[٥].

ويعطي لنا ابن عربي بعض الضوء على هذه الانقسامات الَّتي يرمز

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٣.

(٤) الذاريات: ٤، وحديث القبضتين: أبو داود سنة ١٦، وترمذي: سورة ٢، ابن حنبل: ٤/ ١٧٦- ٥٠:٦٨.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣.

إليها «القبضتان» و«القدمان»: فهي تعني الثبوت، وقدم الصدق في الجنة، وقدم الجبار في النار، والجبر والاختيار[١]، وانقسام الخطاب إلى أمر ونهي، وانقسامه إلى اللغات، بل والأحلام الَّتي ظهرت في الكائنات كلها، مما يدل على خطورة رمزية هذه الفكرة. ونعني بها انفلاق الكلمة الواحدة، وهي الرحمة بمعناها الواسع[٢]. وسائر المتضادات والمتقابلات[٣].

وبمقارنة ابن عربي بغيره نجد ما يلي:

(١) لقد اختلف كثيرًا حول تحديد الكرسي، فقيل: هو العرش نفسه، وقيل غيره، وهو أمامه ودونه وفوق السماوات السبع، وكل قائمة من قوائمه طول مثل السماوات والأرض، وقيل الكرسي موضع السلطان والملك والقوة فهو مجاز، وفسره النسفي بالعلم، وهو ما روي عن ابن عباس، كما فسره المعتزلة، ومن الواضح أن ابن عربي يجمع بين معنى العلم وكونه موجودًا محددًا[٤].

(٢) والمؤيد من الشيعة نطلقه على علم الحقيقة ويغرق في الربط بينه وبين النطقاء والأوصياء كما هو دأب التشيع. ومن الواضح أن ابن عربي وإن وجد فيه معنى العلم لا يقصد به علم الحقيقة على النحو الشيعي[٥].

---

(١) المرجع السابق: ٤٣٢-٤٣٣، ٤٣٨، وانظر: حديث «فيضع الجبار قدمه فيها» الذي يقول عنه ابن تيمية متفق عليه، العقيدة الواسطية: ١٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٠٤، وانظر: ٢/ ٢٩، ٦٧٦.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٢-٤٣٣، وانظر: ١/ ١٤٨-١٤٩، ٢/ ٢٥٩، ٣/ ٤٤٤، عقله المستوفز: ٤٤.

(٤) تفسير الخازن ١/ ١٨٥.

(٥) المجالس المؤيدة ٢/ ٥٨، مقدمة الحقائق الخفية: ٤٠.

(٣) أمَّا ابن مسرة فكما يرى في العرش مكان العقل الأوَّل، يرى بأننا عندما نصعد إلى فلَك النفس نجد مكان الكرسي، والموازاة معدومة عند ابن عربي[١].

(٤) ويقول ابن تيمية لعدم وجود الدليل العقلي أو الشرعي، ويقول بالمباينة، ويتهم الكشف، ومن الواضح أنَّنا عند ابن عربي لسنا أمام محظور شرعي[٢].

(ي) الفلك الأطلس:

وهو دائرة تقع في جوف الكرسي، صُورَة جسمية شفافة مستقلة، ظهرت في الهباء[٣]. وسمي بالأطلس وفلك البروج نظرًا لعدم تشابه أجزائه وبروجه الاثنا عشر[٤]. ويرى ابن عربي الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١﴾[٥] ومما يسترعي الانتباه هنا استخدامه لفلسفة العدد «١٢» الرَّمزِيَّة، وهي فسلفة معقدة متشابكة يستعرض ابن عربي معظم حقائقها عنده على هيئة نظائر؛ لكي يلفت النَّظَر إلى السر الكائن فيها، وقد أشرنا إلى ذلك في وسائل الرَّمز[٦].

---

(١) الاعتبار: ٣١٥ وما بعدها.

(٢) الرسالة العرشية: ٢٦١-٢٦٥، وانظر: مقارنة إجمالية بعد قليل.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٣، ٤٣٣، وانظر: ٢/ ٦٧٦، عقلة المستوفز: ٤٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٦.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٣.

(٦) وانظر: «الفتوحات» ١/ ١٧٠، ٥٢٦، كيمياء السعادة: ٢أ- ٥أ.

ويرى أن هذا هو السر الَّذي ربط بينها وبين الوُجود الحسي، إذ الواحد هو المكون لها، وهي آخر مراتب السير[١]. كذلك يربط ابن عربي بين روحيَّة هذا العدد وبين الإمامية الاثنا عشرية بفلسفتها الَّتي يتشابه معها فيها، في بعض أجزائها، فيما عدا ربطها بالدعوة الشيعية وأشخاص الأئمة، فإلى سر هذا العدد تصعد روحانيتهم وتنتسب[٢]. وعن هذا الفلك يتكون «جميع ما في الجنة، وعنه تكون الشهوة لأهلها، وهو عرش التَّكوين[٣].

ويباشر هذه المهمة اثنا عشر ملكًا يربط بينهم وبين هذه الأبراج، وهم يباشرون التأثير في الجنة، بينما يباشر نوابهم التأثير في النار، ولعله يرمز بذلك إلى البعد الَّذي أصلاها أهلها. ويرجع بالتأثيرات الَّتي تصدر عنهم في الدنيا والآخرة وفي الجنان والنار إلى ما تحت أيديهم من خزائن، ويجد الإشارة في ذلك، في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[٤]. وهي تحتوي على علوم شتى، ولكن أهمها ذو صبغة عِرفانِيَّة، فمنها يصيب من يعرج إليهم. وتلاحظ المشابهة بين ابن عربي والفلك القديم أو «أهل التعاليم»، وهذه الخزائن تظهر منها التأثيرات المتنوعة على عدد درجات الفلك الناتجة من ضرب ثلاثين في عدد الأبراج[٥].

---

(١) كتاب الألف: ١٠ حيدر أباد الدكن.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٣، وانظر: ١/ ١٤٩، كتاب «الإسفار»: ٥٢-٥٣.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٦، وانظر: ١/ ١٧٩، ٣/ ٤٣٧.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٤، وسورة الحجر: ٢١.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٤.

وبمقارنة ابن عربي لغيره نجد ما يلي:

(١) تمتاز معالجة ابن عربي بالاهتمام بالجانب الرَّمزِيّ والعرفاني المعتمد على الدلالة الإشاريَّة لبعض النُّصُوص.

(٢) لا يمثل عالم الأفلاك طبيعة خاصة أو خامسة، كما يقول الإسماعِيلِيَّة والأفلاطُونِيَّة، وهذا واضح من بيان ابن عربي للعلاقة بين الفلك والأركان الأربعة[١].

(٣) يختلف عن الفارابي وابن سينا في موازيات الفلك الأقصى أو الأعلى، فهي عندهم العقل الثاني يوازيه النفس، يوازيه الفلك الأقصى[٢].

(٤) يختلف ابن عربي عن «أهل الأرصاد» في أن سبيل المعرفة عنده هو الكشف، ولذلك يذم اختلافاته، وسنشير إلى ذلك بعد قليل[٣].

(ك) فلك المنازل أو «الفلك المكوكب»:

ويصوره ابن عربي دائرة في جوف «الأطلس»، وهو عنده أيضًا صُورَة جسمية مستقلة في جَوْهَر الهباء، فهو كغيره صُورَة من صور التَّجَلِّي والتكوين، «إذ لا يكون التَّكوين إلَّا له سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ»[٤]. ويضع ابن عربي كما

---

(١) «الأنوار اللطيفة»: ٩٥، «أثولوجيا»: ٧٤، «تاريخ الفلسفة» اليونانية ليوسف كرم: ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٨٩-٩٤، ٢٣٧-٢٤٠.

(٣) وانظر: «الفتوحات» ١/ ٥٤، وراجع نقد ابن تيمية الرسالة العرشية: ٢٦١-٢٦٥. «الإشارات»: ٦١٦.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٤، ٤٣٦، وانظر: ٢/ ٦٧٧.

يضع الفلك القديم فيه ثمانية وعشرين منزلة[١]. وقد سمي بهذا الاسم تبعًا للتقديرات الَّتي تحل فيها الكواكب السبعة، ولهذه الكواكب سياحة بطيئة في أفلاك مستديرة لا يحس بها البصر إلَّا بعد آلاف السنين، ويستخدم هنا رمزية السبعة الَّتي تحدثنا عنها فيقول: «وإنَّما اجتمعنا على السبع؛ لأنه غاية الكمال في العلم الإلهي بكونه إلها؛ ولهذا ربط الله الحكمة في وجود الآثار في العالم العنصري من سير السبعة الضراري في الاثني عشر برجًا، فجعل السائرين سبعة، فعلمنا أنَّه غاية كمال الوُجود»[٢].

والأخذ من البروج هو في الواقع أهم قضية تتعلق بهذا الفلك، فالأفلاك الَّتي تسبح لها هدف مقصود، هو أخذ الأمانة منها، قال تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَا﴾[٣] وبترحيل الكواكب في هذه المنازل ربط الله الانفعالات في العوالم، فكان مجموعها ثمانيا وثلاثين (ثلاثة مراتب: علوية وسفلية ومتوسطة، وثمانيا وعشرين منزلة، وسبع ضراري)، وهذا يساوي القيمة العددية لحروف «أزل» يقول ابن عربي: «فظهر العلم على صُورَة الأزل من طريق العدد، والأزل من نعوت الله فهو على صورته، والله خلق آدم على صورته والعالم على صُورَة آدم»[٤]، وهكذا نرى ابن عربي ينتهي إلى فكرة رمزية خطيرة سنفصل القول فيها بعد قليل[٥]، ويلاحظ أن ابن عربي

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٢٦، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧، ٣/ ٤٣٦، الأزل: ٩-١٢.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٢٦، وانظر: ١/ ١٨٠، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧ والرمزية العددية: ١٢٣-١٣٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٦-٢٣٧.

(٤) الأزل: ٩-١٢.

(٥) وانظر: «الفتوحات» ٣/ ٤٣٧-٤٣٨، ١/ ٢٩٣.

يعتبر هذا الفلك مصدرًا للزمان، ولكن حقيقة الزمان عند ابن عربي وهمية، كما أنَّه يعتبر انعكاسًا رمزيًّا للاسم «الدهر»، يقول: «والزمان واليوم والليل والنهار وفصول السنة كلها أمور عَدَميَّة»، فقد حدثت عن تحركات الشمس والأطلس، فكلها عنده مقارنة للحوادث(١). يقول: كان الله ولا شيء معه، فمنه يعرف الأزل، وعن هذا الأزل وجد الزمان»(٢).

وله دور مهم بالنسبة لحلقة وُجوديَّة تليه، وهي الجنات والنيران، وهنا نجد محاولة جريئة لابن عربي لتحديد مكانهما، فهو يذكر لنا أن سطح هذا الفلك هو أرضها والأطلس سماؤها، ولذلك يشبهه بحلقة ملقاة في فيحاء(٣). ويصور لنا ابن عربي الجنة بسبع دوائر يرتبها ترتيبًا تنازليًا: عدن، والفردوس، والنعيم والمأوى، ودار السلام، ودار المقامة، جاعلًا الوسيلة أعلاها، وهي مخصوصة بمحمد ﷺ. وإن كان يرى تداخلها، وأن لكل واحدة خصوص وصف. وهو على وجه العموم يرى أن درجات الجنة مائة درجة بعدد الأسماء الحسنى، والاسم الأعظم يختص بالوسيلة(٤). وأما جهنم فلم يذكر لنا عنها سوى أنها تستحيل عن الدنيا، وهي تبدأ من مقعر فلك القمر(٥).

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٨، وانظر: ١/ ١٥٧-٢٩٢-٢٩٧، عقلة المستوفز: ٤٤.

(٢) رمزية الصليب: ٣٨ بالفرنسية، وانظر: «الفتوحات» ١/ ١٥٧، ٣/ ٤٣٨.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٦، ٤٤٣.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٥، وانظر: ٢/ ٦٧٧، ٣/ ٤٢٣.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ١٣، ٤٢٦، ٤٣٦-٤٣٧، لطائف «الأسرار»: ٨٠، عقلة المستوفز: ٤٤-٤٥.

ويتفق ابن عربي في نسبة الآثار عن الكواكب والأفلاك مع التشيع الإسماعيلي والاتجاه القديم على وجه العموم، وإن كان يفترق عنهم في اعتبار التَّجَلِّي لا الخطيئة كتفسير[١]. وكذلك يختلف عنهم في فكرة الزمان، فقد بدأت مأساته عندهم بتخطي العقل الثَّالث مبدعه، ولذلك انحط وسار عاشرًا[٢]. ويخالف ابن سينا والفارابي في الموازيات، فعندهما: العقل الثَّالث والسماء الثانية، وكرة الكواكب الثابتة[٣].

(ل) الأرض:

ينزل حديث ابن عربي عن سلسلة الخَلْق من الأعالي متجاوزًا حلقة مهمة هي السماوات السبع، ليتحدث عن الأرض، اتباعًا لظاهر الآية: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[٤].

ويقول ابن عربي في ذلك الزمان المتقدم باستدارة الأرض، مع القول بأنها «مدحيَّة»، وجعل ذلك رمزًا «ليميز بين الرفع والخفض»[٥] كما يبين لنا غرضًا للدحي متصلًا بكونها سبع أراض، كما جاء بذلك القرآن الكريم، ولذلك يصور لنا السماوات السبع على هيئة أنصاف دوائر تنطبق كل منها على أرض معينة، ولا غرابة في ذلك فقد كان ابن عربي مغرمًا بفلسفته

(١) «الأنوار اللطيفة»: ٩٢-٩٥، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٤٠-١٥٠.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الفلسفة الإسلامية لأبي ريان ٨٩-٩٤، ٢٣٧-٢٤٠.

(٤) كتاب «الإسفار»: ١١-١٥، عقلة المستوفز: ٤٤، «الفتوحات» ١/ ١٣١، ٣/ ٤٤٣.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٤، ٣/ ٤١٦.

الرَّمزِيَّة في الاستدارة وأصلها الروحي[١]. ولم تكن هذه هي كل الوجوه الرامزة في موضوع الأرض، فهي ترمز عنده أيضًا: لكل ما يوصف بالسفل، وإن كان عاليًا في نظر البعض، ولذلك اعتبر الخَلْق كله عاليه وسافله أرضًا للحقِّ[٢]، وترمز إلى ما هو منفعل في مقابل ما هو فاعل، وهو الرَّمز التقليدي «البعل والأهل»[٣]. كما أنها بعد تمامها تجمع بين الأضداد «فهي الدار الجامعة، والحضرة الشاملة لكل ما أعطته جميع الأسماء «ولذلك جعل الإنسان خليفة عليها»[٤].

ولكن الجانب المهم في تناول ابن عربي الرَّمزِيّ للأرض يدور حول صلة الأرض بالعناصر، وهو ما ستناوله فيما يلي:

(م١) العناصر وأصل التَّكوين:

لا بد لنا أن نفرق بين حديث الشيخ عن الأرض كمجموعة من العناصر وكعنصر يعني به التراب، أحد العناصر الأربعة الَّتي تحدث عنها علم التَّكوين القديم. فهي في النظرة الأولى محل الأضداد أو الأركان الأربعة الَّتي صدرت عن أركان الطبيعة الأربعة، والتي تصاعدت من تفاعلاتها سُحُب الدُّخان الَّذي فتِحت فيه السماوات؛ ولذلك لا تفترق عن الأرض في التَّكوين[٥].

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٤، ٤٣٧، وانظر: الفكر الشيعي: ١٩٨ وسورة الطلاق: ١٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٠٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥، ١٣١، ١٣٨، ١٦٣، «الإسفار»: ١١-١٥.

(٤) نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢، «الفتوحات» ١/ ١٣١.

(٥) «الفتوحات» ١/ ١٣١.

ويبدو هذا من إطلاقه عالم الأجسام والجواهر على العلو والسفل، واعتباره الأجسام كلها طبيعية، والاختلاف مصدره تفاوت التَّركيب من الحقائق الطبيعية الأربعة: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة[١]. ومن الواضح أن ابن عربي يختلف في هذا مع الاتجاه الأفلاطوني المحدث وامتداده في اعتبار الأجسام السماوية ذات طبيعة خاصة وهو اتجاه غنوصي معروف[٢]. ولعل في نظرية ابن عربي ما يلقي الضوء على جانب من كيفية رتق السماوات والأرض، الَّذي ترمز له الآثار الهندية بالبيضة الذهبية، مما يذكرنا باصطلاح ابن عربي السابق «الدرة البيضاء» الَّتي انقسمت إلى سماء وأرض، يقول كتاب الهندوس المقدس: «أقام براهما في هذه البيضة سنة كاملة، وهو يرتاض ثم قسمها بالفكر إلى قسمين، وجعل منها السماء والأرض وجعل بينهما فضاء...»[٣].

وكان لذلك أثره في تفسير «الاعتدال والانحراف في العالم»، وذلك «لغلبة بعض الأصول على بعض الَّتي لها الحكم في المركبات، وهي من آثار العلم الإلهي الَّذي منه يرحم الله من يشاء ويغفر ويعذب ويكره، ويرضى، ويغضب»[٤]. ولكن ينبغي ألاَّ نتناسى أن كل هذا يرجع إلى رمزية التَّجَلِّي، «فهي أحوال إلهية في أعيان كيانية أسماء نسبيّة، عينتها تغيرات كونية. فتجلى إحدى العين في أعيان مختلفة الكون»[٥].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٦-٢٣٧، ٥٢١، وانظر: ٢٠٨.

(٢) الأفلاطُونِيَّة ال.مُحْدَثَة عند العرب: ٣٣، وانظر: «أثولوجيا»: ٧٤.

(٣) مَنوسَمَرتي: ٧-١٧، وقارن على سبيل المثال ١/ ٢٩٢-٢٩٧.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١١٧، وانظر: ١/ ١٧٩، ٢/ ١٦٢، نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٦٠٥.

وقد كانت مساهمة ابن عربي في نظرية العالم العنصري معقدة، وصبغت بصبغته الرَّمزِيَّة الواضحة، مما يذكر بالفلسفة الفيثاغورية، يقول عن الأربعة عمومًا والكمال في الأربعة... والأربعة أول عدد كامل، فإن الأربعة عينتها، وفيها الثلاثة... إلخ»[١]، ويقول: «الوُجود قام على التربيع من غير مزيد»[٢]، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في وسائل الرُّموز حين تحدثنا عن وسيلة العدد.

ومما لا شك فيه أن ابن عربي كان على علم بنظريات الإغريق في الأصل العنصري الَّتي قامت بأصلية كل واحد، وإن قال بعضهم بالمزيج من العناصر الأربعة كبارمنيدز وأنباذقليس[٣]. ولكنه يرفضها ليقول بالأصل الخامس محولًا إياه، لا إلى المزيج ولكن إلى الطبيعة ذات الحقائق الأربعة، أو الطبيعة الذَّاتية المنتشرة، ويرمز لها بنكاح «ملك اليمين» إلى جانب النساء الأربع، وذلك أن الأمر يتصل عنده «بالنكاح المعنوي» بين العالم العلوي والسفلي وبين الأشياء كلها، يقول بعد استعراض المذاهب اليونانية: «وقالت طائفة الأصل أمر خامس ليس واحدًا من هذه الأربعة وهذا هو الَّذي جعلناه بمنزلة ملك اليمين، فعمت شريعتنا في النكاح أتم المذاهب، ليندرج فيها جميع المذاهب، وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصَّحيح عندنا، وهو المسمى بالطبيعة، فإن الطبيعة معقول

(١) المرجع السابق، وانظر: ٢/ ٢٣٧.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٢٠٩، وانظر: ١/ ٥٩٣، ومن بحثنا هذا: ١/ ٣٠٧-٣١٧.

(٣) «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ١-٤١.

واحد ظهر عنها ركن النار وجميع الأركان، فيقال ركن النار من الطبيعة ما هو عينها، ولا يصح أن يكون المجموع الَّذي هو عين الأربعة، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية[١]. ومن الواضح أنَّه يخالف النظرية الشيعية السابقة القائلة بطبيعة خاصة، كما يخالف الأثر الهندي القائل بخماسية العناصر[٢]. ولعل في هذا ما يرمز به أيضًا إلى «الكون الجامع للمولدات الثلاث في وادي عنقاء مغرب» الَّذي فيه شجرة الوُجود.

ولكننا ينبغي أن نلاحظ أن ابن عربي يقول تارة بأصلية الماء وتارة بأصلية الهواء، ولعل ذلك لشغله باستخراج المعنى الرَّمزِيّ، يقول عن الماء: «ظهرت السماء والأرض مرتوقة غير متميزة، ثم إن الله تعالى توجه إلى فتق هذا الرتق ليميز أعيانها، وكان الأصل الماء في وجودها، ولهذا قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ وكل شيء حي ولحياته وصف بالتسبيح[٣]، ومن الواضح أن ابن عربي يتحدث هنا عن ماء معقول، أو «الماء المعنوي»، الَّذي يعتبر الماء العادي رمزًا له، ولذلك رأيناه يعتبر الماء والنار صورتين في الجَوْهَر وليس بجوهرين. فالماء والهواء أشبه شيء بالهباء العام، وإن كانا من جملة الصور المفتوحة فيه. كما رأيناه

(١) «الفتوحات» ١/ ١٣٨ وما بعدها، «تاريخ الفلسفة» اليونانية: ٣٥.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ٩٥، مونو سمتري: ٧-١٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٩٣، وانظر: المزيد عن رمزية الماء، «الإسفار»: ٣٢ وما بعدها، «الفتوحات» ٤/ ٢١٩، وانظر: ١/ ٤، ٢/ ٦٨٢، و«نارين» أي الماء في مَنوسَمَرتي ٧-١٧.

يحدثنا عن معقولية النار والهواء والتراب أيضًا[١].

وأما عن الهواء فيقول ابن عربي: «الهواء يعم جميع المخلوقات، فهو حياة العالم، وهو حار رطب... فهو الاسطقس الأعظم أصل الاستطقسات كلها، والماء أقرب اسطقس إليه؛ ولهذا جعل الله منه كل شيء حي»[٢]. ومن الواضح أنَّنا أمام العماء أو النفس العام الَّذي يعتبر الهواء المعتاد رمزًا له[٣].

أمَّا النار فتنشأ عن طريق انضمام الحرارة إلى اليبوسة عن طريق خاص[٤].

ويسترعي انتباهنا رمزيتها للخفة والمزق، وتضادها مع الماء، وهي ما نشأ عنه إبليس الَّذي برهن على جهله وخفته ونزقه حين فاضل بين العناصر[٥].

وأما عنصر التراب الَّذي يعبر عنه أحيانًا بالأرض، فهو كسابقه عنصر عادي وإن كانت له أهميته الرَّمزِيَّة: فهو يرمز إلى اليبوسة[٦]، وإلى الشاطئ الأخير الَّذي رسا عليه البناء التكويني السابق، ومن ثم كان على ابن عربي أن يقول رأيه في «المركز»[٧]، الَّذي تطلبه هذه الحركات البنائية النازلة، وكان لابن عربي نظرية تشبه النظرية الحديثة تقول بنهاية الأركان لا المركز، يقول: «ونحن لا نقول بالمركز وإنَّما نقول بنهاية الأركان... فإذا

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٧، وانظر: ١/ ١٣٨، ٢٩٢ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥، ٢٩٢، وانظر: ١/ ١٣٨، ٤٢٠، ٢/ ٢٣٦، عقلة المستوفز: ٤٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٦-٢٣٧، وانظر: ١/ ١٣٨، عقلة المستوفز: ٤٤.

(٥) نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢.

(٦) نتيجة الحقّ: الموضع السابع، «الفتوحات» ١/ ١٣٨، ٢/ ٦٧٨.

(٧) انظر: يحيى في تاريخ وتصنيف كتب ابن عربي ٣٧٠.

ذكرناه في بعض كتبنا إنما نسوقه على جهة مثال النقطة من الأكرة الَّتي عنها يحدث المحيط لما لنا في ذلك من الغرض المتعلق بالمعارف الإلهية والنسب». ولذلك كان علينا أن نفهم قول ابن عربي في بعض نصوصه بالمركز على أساس رمزي بحت، فالمركز الحقيقي هو عرفاني محض، وهو الحقّ[١]. ولذلك رأيناه أيضًا يربط نظريته بنظرية عِرفانِيَّة لها أهميتها وهي طلب الأشياء كلها للحقِّ[٢].

(و) السماوات:

كان قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾[٣] وقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ﴾[٤]، محل تأمل طويل من ابن عربي فسر فيه المعنى على طريقته العِرفانِيَّة مما جلب عليه اتهامات خطيرة بمتابعة الغنوص القديم.

ويرى أنَّه قد نشأ من عملية تكوين الأرض الَّتي احتك بعضها ببعض، وبعبارة أوضح تفاعل العناصر وخاصة احتراقات عنصر النار في رطوبات الماء والهواء، حين ارتقى إلى الفلك الأقصى، فمنعه فلك الكواكب فتراكم. وفي هذا الرتق فتق الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ السماوات السبع وجعلها طباقًا

---

(١) «الفتوحات» ١/ ١٤٠، عقلة المستوفز: ٤٤.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٨، وانظر: عبد الواحد يحيى في رمزية الصليب: ٣٨، الرموز الأساسية ٤٤٩.

(٣) فصلت: ١.

(٤) الأنبياء: ٣٠.

على هيئة أنصاف الكرة، وهي بوصف التسبيع سائرة في نطاق سر السبعة الَّذي وجده في كثيرٍ من المظاهر، كما وضحنا من قبل. وبوصف أنصاف الكرة سائرة في نطاق رمزها لعالم الغيب في مقابل عالم الشهادة وعلى أساس الرَّمز للكون بدائرة أو رمز «النون» ظهر القطر المار بالمركز أو نقطة النون[١]. وسارت هذه النجوم فحدث لسيرها أفلاك مستديرة، أخذا من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡحُبُكِ ۝٧﴾[٢]، لما في الاستدارة من سرٍّ[٣]، ويوافق الفلاسفة في القول بنغمات الأفلاك[٤]، هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه عن الفلك كأداة من أدوات الرَّمز والذي تناولنا فيه العلاقة بين السماوات والأرض والمشابهات الهرمسية، كما ذكرنا فلسفة النور وصلتها بالكواكب في الفصل الخاص بالوُجود[٥].

(س) حلقات أخيرة:

ونود أن نجمل الحديث عنها لأسباب متعددة: فبعضها أفردنا له فصولًا أو أبوابًا لأهميته، وبعضها الآخر ليس لبحثنا هذا به- لسمته

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٢١، ٤٣٧ وما بعدها، عقلة المستوفز: ٤٤، كتاب «الإسفار»: ١١-١٥، الفكر الشيعي: ١٩٨.

(٢) الذاريات: ٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٥٧، ٣/ ٤١٦، ٤٣٧.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤١٦، «الإشارات والتنبيهات »: ٦١٤-٦٥٠.

(٥) انظر: هذا البحث: ١٣٤-١٤١، ٥٥٩-٥٦٣، ونقد الغزالي في التهافت: ٢١٦ وما بعدها.

الرامزة- كبير غرض، وهي ما ذكره لنا ابن عربي في سياق ترتيبه بعد السماوات وملائكتها، من الملائكة المتولين لأمور النار والماء والهواء والأرض، وذلك في إطار فلسفته الأساسية عن الملائكة، الَّتي تعتبرها بمعنى المالكة، أي: الرسالة، وقد توسع ابن عربي في هذا المعنى إلى حد الرَّمز، كما ذكرنا في حديثنا عن الرسالة والنبوة والولاية، كما كانت له سمته الملائكية الإسلامية لا العقولية السينوية كما رأينا بوضوح فيما سبق[1].

ويلي ذلك المولدات الثلاث، وقد بينا كيف نشأت في حضن العناصر في الأرض بمساعدة تأثيرات الكواكب. ولكننا نود أن نشير هنا إلى عرض ابن عربي للمتوسطات بين الأجناس كالكمأة بين المعدن والنبات، والنخلة بين النبات والحيوان، والنسناس والقرد بين الحيوان والإنسان. ولكنه لم يبلغ بذلك إلى أن تكون له نظرية في التطور؛ لأنه يرجع بالإنسان إلى صورته الدينية المعروفة، كما يقول بانقطاع الأجناس. وقد اعتبر ابن عربي بعض أنواع الأجناس ممثلة أو رامزة للكمال في نوعها، مثل: الذهب في المعدن، والإنسان في الحيوان[2]. ولكن أهم استخدام رمزي للمولدات الثلاث هو رمز المعدن بسكونه وخضوعه للتحريك والفعل للعبادة الذَّاتية، ورمزية النبحات المعقدة للنشوء الأوَّل، والشجر لشجرة الوُجود والخلاف، والحيوان للحياة الأزلية السارية[3].

(١) وانظر: «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٧، وانظر: ١/ ١٧٩.

(٣) عقلة المستوفز: ٢٠-٢١، نتيجة الحقّ: ١٩٢، «الفتوحات» ٢/ ١٧١، وعن سوابق

ويلي ذلك الإنسان، وهو آخر نوع وجد، خَصَّصنا له الباب التالي كله لأهميته، وأما الجن فيرى ابن عربي أن الحقّ قد خلقه قبل الإنسان من الأركان ولكن غلب عليه عنصر النار[١]. ولذلك يقول ابن عربي بأن لهم نسبة التشكُّل والدخول في رموز الخيال أو العالم المتوسط، وبأنهم تحت قهر الطبيعة من أجل الحرارة[٢]. ولعل هذا ما جعله رمزًا للخفة والنزق، وقد تحدثنا عن استخدامات إبليس الرَّمزِيَّة في غير ما موضع.

وبانتهاء وجود الإنسان يكون الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد أكمل الخَلْق، ولم يبق إلَّا الأشخاص والخَلْق الجديد، يقول:

«فرغنا من الأجناس فالخلق خلقنا وقد بقيت أشخاصها تتكون

مدى الجود والأنفاس، فالأمر دائم إلى غير غايات له تتعين[٣].

ولعل إلى هذا تنتمي آخر الموجودات في نظر ابن عربي، وهي الكائنات الَّتي تخرج نتيجة لأنفاس المكلفين مصورة بصورتهم النفسية، خبيثة أو طيبة، وهذه الحقيقة تنتمي إلى الكشف أكثر ما تنتمي إلى سند يعوِّل عليه الجميع[٤].

أندلسية في نظرية النشوء والارتقاء، انظر: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي: ٦٠-٦١.

(١) عقلة المستوفز: ٢٠-٢١، نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢.

(٢) المراجع السابقة، وانظر: ٣/ ٤٣٨، ٢/ ٦٧٨.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٢، وانظر: ٢/ ٢٣٦-٢٣٧.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣.

ولا ينسى ابن عربي في النهاية أن يرسم لنا صُورَة للمراحل كلها، الدنيا، والبرزخ وأرض المحشر، والكثيب، والجنة، والنار. ولكننا نعتبر هذه الرسالة في الحقيقة شرحًا لهذه الأمور، الَّتي تناولناها، رمزيًّا، بالشرح والتحليل[1].

(ع) مقارنة إجمالية:

قد يتفق ابن عربي مع الاتجاه الفلسفي والاتجاه الشيعي الَّذي يقلده ببلاهة في فكرة هذا الترتيب بوجه عام، ولكنه يختلف عنه في نقاط مهمة تُباعد بينه وبين هذه الاتجاهات، وخاصة في الأفكار العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة الموجهة، الأمر الَّذي يجعل للفكرة عند ابن عربي لونها الصوفي الخاص.

وأول هذه النقاط ما يلاحظه ابن عربي بنفسه من كثرة الخلاف حول سلسلة التَّكوين بين الحكماء، وإن كانوا يمتازون في نظره عن المتكلِّمين الذين لا حظَّ لهم في القول بالفيض، وهذا يرجع في رأيه إلى أن طريق معرفة هذا هو الشُّهود لا الرصد والتسيير، يقول: «... وفيما ذكرناه خلاف كثير بين أصحاب النَّظَر من غير طريقنا من الحكماء، فإن المتكلم لا حظَّ له في هذا العلم، من كونه متكلما بخلاف الحكيم»[2]، ويقول: «... أرسل بذلك رسله تترى، لما خلق في العقول من العجز والقصور عن معرفة ما خلق الله من أجرام العالم وأرواحه ولطائفه وكثائفه... فإن التَّركيب لا

---

(١) وانظر: «الفتوحات» ٣/ ٤٢١ وما بعدها، وانظر: الفصل الأخير من الباب الأخير.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٢٦١، وانظر: ١/ ٩٩، «الفصوص» ٢/ ٤٨، أبكار الأفكار ١/ ٢٢١أ-٢٢٣أ، التمهيد: ٦٧، ٦٨، الأربعين: ٢٤١، أصول الدين: ٨٣-٨٦، نقض المنطق: ٩٩-١١٩، «غاية المرام» ٤٠٧.

يعلم إلَّا بالشُّهود في الأشخاص، حتى يقول هذا فوق هذا»[١]. وابن عربي مُحِق في ذلك، في أقل التقديرات، سواء بالنسبة للرصد العلمي أو النَّظَر الفكري، فالأول لا خبر لديه بالسماوات وتركيبها، ولا بالآفاق العلا من كرسي وعرش وشجرة... إلخ. والثَّاني يحاول محاولة فاشلة فيما لا ينال بالفكر، وخاصة فيما فوق الأطلس، ومن هنا جاءت تجربة الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة كمثال، تجربة فاشلة بدليل اختلافها فيما بينها[٢].

كذلك تعمق ابن عربي لفكرة البدء عرفانيًّا «فالنسبة منه واحدة»، أوصله إلى فكرة مهمة تتصل بلب نظريته في الوُجود الواحد وصلة الحقّ بالخلق. ومن هنا كان أهم فرق بينه وبين نظرية أفلوطين في الصدور، وهو ما لاحظه عفيفي وعبد القادر محمود، هو عدم قول ابن عربي بالفيض المتسلسل، بل يقول بوجوه مختلفة للوَحْدَة المطلقة، فقد كسر كالسهروردي سلسلة الفيض، مما يجعلنا نقول بأن السمة عنده سمة أفقية لا رأسية[٣]. يقول عن فكرة البدء والتقدم والتأخر: «العالم عندنا ليس له تقييد إلَّا بالله تعالى خاصة والله يتعالى عن الحد والتقييد، فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه، فأولية الحقّ هي أوليته»[٤]. ولذلك نرى سطحيَّة نظرة بلاثيوس ونيكلسون

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤١٦، ٤١٧ وهي نفس ما رواه الغزالي من قبل: التهافت: ٢١٦.

(٢) انظر: محاولة عبد الرازق نوفل العلمية فيما يتعلق بالسماوات، طريق إلى الله: ١١.

(٣) «الفصوص» ٢/ ٨، ٩-١٠، ١٧٨-١٧٩ ومواضع أخرى كثيرة، مذاهب التفسير: ٢٠١-٢٠٢، في التَّصَوُّف: ١٣٤-١٣٥، الخيال الخلاق: ملاحظات ١٣٢-١٤٢، ١٤٥، الفلسفة الصوفية: ٤٤٠-٦٠٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٥٥، «الفصوص» ٢/ ١٠ ومواضع أخرى.

وعفيفي وعبد القادر محمود على الرغم من مشارفتهم للحقيقة، في القول بحضرات الوُجود المترتبة ترتبًا تنازليًّا[١].

كما يلاحظ أن الترتيب كان أكثر تنوعًا وخصوبة عنده، عن الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة وامتداداتها، فقد كان لديه: ترتيب التَّكوين، والمكانة والقيمة كما سبق الإشارة إليه، أضف إلى ذلك أن ابن عربي يحفظ للإرادة الإلهية مكانها مع ابتناء القضية على العلم الإلهي الأزلي[٢]. ويفترق في بعض مكونات الترتيب وأطراد القول بها، فهناك بعض ما لم تذكره المدرسة السابقة، ويتضح ذلك من حديث ابن عربي عن الروح الإلهي، وشَيئيَّة المعدوم، والنون، والأسماء الإلهية... إلخ[٣].

كذلك يختلف ابن عربي في النَّظَر إلى العقول كملائكة كما نفتقد عنده عدد العقول العشرة. وفيما يلي يبين ابن عربي خلافه مع الحكماء في قمة الترتيب بقوله عند الحديث عن البروج: «إن أصحاب هذا الفن قد سمَّوا هذه البروج بالأسماء الَّتي ذكرناها ونعتوها بأمور على حسب ما أطلعهم الله عليه من آثارها العجيبة... إلى الفلك الأطلس ينتهي علم أهل الأرصاد وعلى الحقيقة إنما ينتهي إلى المكوكب، فإن حركات الكواكب والكواكب تعين أفلاكها، ولولا ذلك ما عرف عددها. وأما الفلك الأطلس فما استدلوا عليه من حيث أدركوه حسًّا، كما أدركوا أفلاك الكواكب،

---

(١) في التَّصَوُّف: ٨٨، ابن عربي لبلاثيوس: ٢٦٠، «الفتوحات» ٢/ ٣٠٤، وقارن ابن مسرة: ٣١٥ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١١٩-١٢٠، ٢٥٥.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٤٠، ٩٩-١٠١.

وإنَّما علموا أن هذه الأفلاك لا تقطع إلَّا في أمر وجودي فلكي مثلها، فأثبتوه عقلًا لا حسًّا، وسموه أطلسًا لكونه لا كوكب فيه ويعينه للحس. ويبطل عليهم هذا الدليل بحركة أقصى الأفلاك، فإن حركتها موجودة ولا تقطع في شيء عندهم أصلًا، فما يدريك يا صاحب الرصد لعل هذا الفلك المكوكب يقطع في لا شيء، والحكماء لم يمنعوا أن يكون فوق الفلك الأطلس أفلاك أُخر، إلَّا أن الراصد لم يبلغ إليها؛ لأنه ما ثم ما يدل عليها، بل هي في حكم الجواز عندهم، لكن قالوا: إن كان هنالك فلا بد أن يكون له نفس وعقل. ومع ذلك لا بد من الانتهاء، ومن هذا الفلك وقع الخلاف بيننا وبين الحكماء من الفلاسفة في ترتيب التَّكوين، وما نازعونا فيما فوق الأطلس الَّذي هو الكرسي والعرش وقالوا بالجواز فيه»[١].

كذلك يتميز ابن عربي بنفي امتياز العالم العلوي بالمعنى الغنوصي كما يبعد عن النظرة الشيعية المتأثرة بالفلسفة المسيحيَّة والهندية في نظرية الخطيئة كتفسير لعملية التَّكوين، والاحتفاظ بالفردية مع القول بالعقل والنفس[٢].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٦-٦٧٧، وانظر: في القضية ككل: «الإشارات»٣/ ٦٤٢ وما بعدها النجاة: ٢٥٨-٢٨٤، تسع رسائل في الحكمة: ١٠٨-١١٤، نهاية الإقدام: ٦٠ وما بعدها، نظرية المعرفة عند ابن رشد ٨٧-٩١، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ١٧-١٩، ٤٠-٥١، «تاريخ الفلسفة» اليونانية لكرم: ٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) وانظر: أبو شهبة في دفاع عن السنة: عن حديث ابن عباس «أن الله خلق لوحا».. إلخ، لم يصح عن النبي ﷺ في ذلك حديث مرفوع، وليس في الحديث على فرض ثبوته ما يستشكل، وقدرة الله سبحانه صالحة لكل شيء، فليس في القرآن ما يُصدِّق صراحة أو يَكذِّب: ٢١٥-٢١٦.

وأخيرًا هل معنى هذا أنَّ لابنِ عربي نظرية في الفيض مختلفة عن غيرها؟ إن الإجابة بنعم، ويؤيد ذلك عرضنا التالي للمشاكل الناتجة عن القول بالفيض، ومن أهمها تفسير ظهور الكثرة عن الواحد، ومشكلة القِدم والحدوث، ونظرية الخَلْق الجديد، ونظرية الجود الإلهي أو الاختيار والحتمية، ونظرية الحياة السارية أو حيوية المادة، وما يتفرع عن ذلك من نقاط فرعية، بالإضافة إلى ما ذكرناه في وسائل الرَّمز عن العلاقة بين العالم العلوي والسفلي والتشابه بينه وبين التراث الهرمسي في الباب الأوَّل، والعالم بين النور والظُّلْمة في باب الرَّمزِيَّة والحق، أو العالم ككلمات الَّذي عالجناه في إطار فكرة العماء في الباب الحالي على ضوء التَّجَلِّي المستلزم للثنائية.

٤- أهم مشاكل الفيض:

(أ) تفسير ظهور الكثرة عن الواحد:

يصور هذه المشكلة الدكتور (غلاب) تصويرًا دقيقًا حين يقول: كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية، فقد لا يخلو الأمر من حالين: إما أن يقال إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأوَّل المحض، كما قال بعض الصوفية أنها كالشجرة في النواة، وهذا إدخال الكثرة في ذات العِلَّة الأولى، وهي على قولكم بسيطة محضة. وإما أن يقال: إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأوَّل، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة[1]. وذلك في الواقع تلخيص

(١) مشكلة الألوهية: ١٣٥-١٣٦.

لموقف المتكلِّمين[١] بإزاء أخطاء النظرية المتابعة للأفلاطونية المحدثة، الَّتي ترجع الكثرة إلى الصادر الأوَّل؛ لأن فيه جوانب ثلاثة: عقله لعلته، ولوجوب وجوده بها، وإمكانه بذاته، وعن ذلك صدر بالترتيب: العقل الثاني، والنفس الفلكية الأولى، والجرم الفلكي الأوَّل[٢]. ويستطيع الباحث أن يتبين في الاتجاه الأفلاطوني المحدث تفسيرات أدنى مثل: الحركة، والقابل، والقدم، والحدوث، والزمان، والقرب والبعد من الواحد، وقد بنى هذا الرَّأي على نفي الصِّفات الزائدة، وكونه واحدًا وعبارتهم المشهورة في ذلك: «الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد»[٣].

وينبغي أن نلاحظ أن فكرة القابل نقابلها في الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة كأمر ثانوي كالجسم والحركة، وليست دالة على حالة الأعيان قبل الوُجود، الأمر الَّذي نجده في «مَنوسَمَرتي الهندي»، إذ يقول: «إن هذه الكائنات كانت ظلامًا لا ترى، وليس لها علامات تميزها، ولم تكن تستطاع بدليل»[٤]. وهي تشبه فكرة ابن عربي عن الأعيان الثابتة، وهي أصلح تفسير لظهور

---

(١) «غاية المرام» للآمدي: ٢٠٧-٢١٠، ٢٨٠.

(٢) مشكلة الألوهية: ٥٤، ٦٤، الفلسفة الإسلامية لأبي ريان: ٨٩-٩٤، ٢٣٧-٢٤٠، وعن انتقادات أبي البركات البغدادي: ٤٥١، وعن السهروردي: ٥٥٨، ٥٧١، نهاية الإقدام: ٥٦٠، ٦٥٠، المشائية بعد ابن سينا: ٦٩-٧١، «غاية المرام»: ٢٠٧-٢٠٨، منهاج السنة ١/ ١٤٦-١٦١، شرح «الإشارات»٣/ ٦٦٨-٦٧٠.

(٣) «أثولوجيا»: ٣٢، ٣٥، ٤٢-٤٣، الإيضاح في الخبر المحض: ٦-١١، التُّسَاعِيَّة الرابعة: ٢٧، التهافت: ١٤٥-١٤٩.

(٤) ص: ٧-١٧.

الكثرة كما رأينا. وقد فشلت هذه النظريات كما فشل أفلاطون من قبل حين اضطر إلى فرض مثال الكثرة مع أن سمة المثل والوَحْدَة والانسجام[١].

وقد اتهم ابن عربي بمتابعة الفلاسفة، فابن الأهدل يتهمه بالقول بالمبدأ السالف؛ ولذلك ينكر عليه اعتبار طريقته طريقة لأهل الله، وإن كان ينبغي أن نلاحظ أنَّه يتهمه في نفس الوقت بنفي جميع أنواع المعية والسبق والتأخر، الأمر الَّذي لو أدركه لخفف من غلوائه[٢]. وكذلك نرى بلاثيوس[٣]. أمَّا الدكتور عفيفي فقد اضطربت أحكامه، فهو يتهمه بمتابعة إخوان الصفا في القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، ويفرق بينه وبين أفلوطين في القول بالفيض المتسلسل كما سبق[٤].

ولكننا نستطيع القول بأن ابن عربي يرفض النظرية كما هي عند الفلاسفة، وإن كان يلاحظ قوله في بعض النُّصُوص بها، كما تبين عند الحديث عن العقل الأوَّل والحقيقة المحمدية والعماء، ولكن ذلك لا يعني أن هذه الحقيقة غير مفهومة عنده على ضوء فكرة التَّجَلِّي العامة المرتبطة بالأعيان الثابتة، وفكرته عن كثرة الأسماء النسبية، هذا فضلًا عن أن نوع الكُمُون في العماء لا في الذَّات، وسوف نرى أنَّه بطون علمي عند الحديث عن الأعيان الثابتة ونظريته فيها، ومن المهم أن نذكر نصوص

(١) انظر: من هذا البحث: ص٢٢٣-٢٣٦، ٣٨٧-٤٢٤.

(٢) كشف الغطاء: ١٨٣-١٨٤.

(٣) ابن عربي: ٢٥٨، ٢٦٧ وما بعدها.

(٤) من أين استقى محيي الدين: ١٦، ١٨-١٩، «الفصوص» ٢/ ٤٩-٥٠، ١٧٩.

ابن عربي التالية: يقول: «... لا يوجد الموجد إلَّا ما هو عليه. ألا ترى الحكماء قد قالوا لا يوجد عن الواحد إلَّا واحد، والعالم كثير فلا يوجد إلَّا عن كثير، وليست الكثرة إلَّا الأسماء الإلهية، فهو واحد أحدية الكثرة، الأحدية الَّتي يطلبها العالم بذاته، ثم إن الحكماء مع قولهم في الواحد الصادر عن الواحد لما رأوا منه صدور الكثرة عنه، وقد قالوا فيه أنَّه واحد في صدوره؛ اضطرهم إلى أن يعتبروا في هذا الواحد وجوها متعددة فيه، بهذه الوجوه صدرت الكثرة. فنسبة الوجوه لهذا الواحد الصادر نسبة الأسماء الإلهية إلى الله، فليصدر عنه تعالى الكثرة، كما صدر في نفس الأمر، فكما أنَّه للكثرة أحدية تُسَمَّى بأحدية الكثرة، كذلك للواحد كثرة تُسَمَّى كثرة الواحد، وهو ما ذكرناه. فهو الواحد الكثير والكثير الواحد، وهذا أوضح ما يذكر في هذه المسألة»[1]، وأما عن الانتقاد الثاني، فيقول: «... الحكم للنسبة والمنسوب والمنسوب إليه، وبالمجموع يكون الأثر والحكم، مهما أفردت واحدًا من هذه الثلاثة دون الباقي لم يكن أثر ولا صَحَّ حكمه، فلهذا كان الإيجاد بالفردية لا بالأحدية، خلافًا لمن يقول: إنَّه ما صدر إلَّا واحد فإنه عن واحد. فهو قول صحيح لا أنَّه واقع»[2] وأهم هذه الانتقادات في رأينا هي ما يبين به ابن عربي فساد القاعدة على أساس فهمه للحقِّ المخلوق به، وللعقل الأوَّل، وللسببية وللإمكان، يقول ابن عربي: «اعلم يا ولي، أسعدك الله بالحقِّ ونطقك به، أن جماعة من أهل الله غلطوا

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٣١-٢٣٢.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٨٩.

في أمر جاء من عند الله تعالى وساعدناهم على غلطهم... وذلك أن الأمر الَّذي غلطوا فيه: علم الحقّ المخلوق به. وجعلوا هذا المخلوق به عين الموجود، لما سمعوا أن الله يقول أنَّه خلق السماوات والأرض بالحقِّ، وما أشبه هذه الآيات الواردة في القرآن... فاللام نابت الباء هنا منابها، عين اللام في قوله ليعبدون ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ﴾ والحق أن يعبدوه، ولهذا قال: ﴿تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٦٣﴾﴾[1]. فقرروا الحقّ المخلوق به عين علة الخَلْق، والحق تعالى لا يعلل خلقه. هذا هو الصَّحيح في نفسه، حتى لا يعقل فيه أمر يوجب عليه ما ظهر في خلقه، بل خلق الخَلْق منة منه على الخَلْق وابتداء فضل، وهو الغني عن العالمين. ومنهم من جعل هذا الحقّ المخلوق به عينًا موجودة بها خلق الله ما سواها، وهم القائلون بأنه ما صدر عن الواحد إلَّا واحد، وكان صدور ذلك الواحد صدور معلول عن علة أوجبت العِلَّة صدورًا. وهذا فيه ما فيه والذي أقول به أنَّه:

إذا جاء أمر الله فالآمر الأمر وذلك توحيد إلى من له الأمر

فلا تشركوا فالشرك ظلم مبرهن عليه وهذا الظلم قد عمه الحجر

فإن قال المعتذر عن هؤلاء: ما فائدة خلق الإنسان الكامل على الصُّورة؟ قلنا: ليظهر عنه صدور الأفعال والمخلوقات كلها مع وجود عينه عنده أنَّه عبد، فإن غاية الأمر الإلهي أن الحقّ مع العبد، وبصره، بل جميع قواه، فقال تعالى: «فإذا أحببته كنت سمعه

(١) الأعراف: ١٩٠.

وبصره...» الحديث، فأثبت بالضَّمير عينه عبدًا لا ربوبية له وجعل ما يظهر به وعليه منه أن ذلك هو الحقّ تعالى لا للعبد، فهذا الخبر يؤيد ما ذهبنا إليه وهو عليهم... فلا شيء أعلى من كلام النبوة، ولا سيما فيما أخبرت به عن الله ﷻ. فإن قالوا: إن الإمكان جعلنا نقول ما نقول، قلنا: الإمكان حكم وهمي لا معقول»[١]، وعن السببية والعقل الأوَّل يقول: «عندنا صدر كل ممكن وليس للسببية أثر البتة، وإنَّما ظهرت الأسباب ابتلاء للخلق في معرفتهم بالله، ليقع التفاضل بين العلماء بالله»[٢]. ويتهمهم بالعدول عن جادة الحقّ فيقول: «... الذين يقولون بخلق السماوات والأرض إنها معلولة لعلة ليست علته الآلة، أي: ليست العِلَّة الأولى؛ لأن تلك العِلَّة عندهم إنما صدر عنها أمر واحد لحقيقة أحديتها، وليست إلَّا العقل الأوَّل. فهؤلاء أيضًا ممن قيل فيهم أنهم بربهم يعدلون»[٣]. وخلاصة القول أن القول بصدور الكثرة عن المعلول الأوَّل قول فاشل، يلخصه قوله لهم: «فإما أن تلتزموا صدور الكثرة عن العِلَّة الأولى أو صدور واحد عن المعلول الأوَّل، وأنتم غير قائلين بالأمرين»[٤]. وعلى أساس نظريته السابقة في الصدور عن اعتبارات

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٥-٣٥٦.

(٢) رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين: ٢-٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٣٦.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٤٢، وانظر: فساد قولهم بالعلم الكُلِّيّ لا بالجزئيات بناءً على الأصل الفاسد وهي قاعدة صدور الواحد عن الواحد، «الفتوحات» ٣/ ٥٣٤-٥٣٨.

ثلاثة وانعكاسها الرَّمزِيّ يقول: «وفيه (أحد أبواب الفتوحات) علم كون الله لا أوجد واحدا قط ولا يصح، وإنَّما أوجد اثنين فصاعدًا من غير تقدم في الوُجود ولا تأخر»[١].

وأخيرًا ينبغي أن نشير إلى أن ابن عربي يتفق مع الإسماعِيلِيَّة في وجود العالم المهيم، ومنه العقل الأوَّل والنفس الكُلِّيَّة دفعة واحدة، وإن اختلف عنهم في السمات الَّتي ذكرناها عن الفلاسفة[٢].

ومهما يكن من شيء فإن ابن عربي يتجنب الخلط بين الحقّ والخَلْق الأمر الَّذي يلزم هذا النَّوع من نظريات الصدور المنحرفة الَّذي يفشل في تفسير الكثرة، يقول ابن عربي: «وأما صدور الأشياء عنه فلا يصح أن يكون سبحانه مصدرا لشيء إلَّا بحكم المجاز وإذا كان بحكم الحقيقة لا يمكننا؛ لأن الإذن ما ورد به، ولا ينبغي أن يطلق عليه إلَّا ما أطلقه على نفسه... فيجل سبحانه أن يكون مصدرا للأشياء؛ لعدم المناسبة بين المُمْكِن والواجب، ومن لا يقبل الأولية ومن يقبلها، ومن يفتقر ومن لا يتصف بالافتقار»[٣].

(ب) بين القدم والحدوث:

اتهم ابن عربي بالقول بقدم العالم -متابعة للفلاسفة- كثير من

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٠٧.

(٢) السفر الثاني من «الفتوحات»، فقرة: ٦٣-٨٣، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ٧١-٧٨.

(٣) «كتاب العظمة»: ورقة ١٤ ب -١٥أ. وقارن المحاسن لابن العريف: ٧٥-٧٦.

المفكرين منهم: ابن تيمية[١]، وابن عبد السلام[٢]، والبساطي[٣]، والواسطي الَّذي فصل، فقد قرن بين القول بقدم العالم والفيض[٤]، وابن الأهدل الَّذي يقول: «أهل هذا المذهب لا يسعهم إلَّا القول بقدم الإله وقدم أوليته، ونحن نشاهد حدوث الصور ونتحقق التجدد في كل حادث من كل عين وأثر مع قيام الأدلة والبراهين على استحالة قيام الحوادث بذاته القديمة، سبحانه، ولقد كابر بعض هؤلاء الضالين بالحس، وقالوا بقدم العالم وزعموا أن وجود ما لم يكن موجودًا منها لا يدل على الحدوث، وإنَّما هي صور ومعان يتعاقب ظهورها وخفاؤها في الوُجود القديم، كما كابر أيضًا الحس من ضل بضلال اليهود، وزعم أن الله تعالى عن قولهم، جسم، وساقه ذلك إلى قدم العالم»[٥]. ولكنه لم يدرك هنا معنى قول ابن عربي السالف بأن أحقية المخلوق بالجعل وليس ذلك سوى ظهور المنزه في المرآة الوُجودية، الرَّمز الَّذي لم يدرك قيمته ابن الأهدل وأشباهه، فليس حقًّا إلَّا بوجوده في العلم الأزلي[٦].

أمَّا عفيفي فنحن من أمره في عجب، فهو يتابع هذا الاتجاه العام، يقول في الفصوص: «وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد

---

(١) تعارض العقل والنقل: ٣٦٨.

(٢) «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٥١-١٥٢، ١٧٩.

(٣) المرجع السابق: ١٧٠-١٧١.

(٤) المرجع السابق: ١٥٣-١٥٥، وانظر: المعلق: ٧٩.

(٥) كشف الغطاء: ١٨٣-١٨٤، ٢٢٩، وتفسير سورة الإخلاص: ٥٦ وما بعدها.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ١٤٩-١٥٠، ٢٩١، ٢٩٢.

من العَدَم، إذ يستحيل في اعتقاده الوُجود عن العَدَم المحض، وإنَّما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم». ومع ذلك يفسر الخَلْق عنده بمعنى التَّجَلِّي والظهور بعد أن لم يكن، ويبدو لنا أن ذلك يرجع كما قلنا مرارًا إلى اقتناعه بتفسيره المعين لوَحْدَة الوُجود عند الشيخ، كما يرجع إلى عدم تقديره لقيمة ثبات الأعيان والوُجود العلمي(١).

وليس الهدف هنا العلاج التفصيلي لهذه القضية الخطيرة، بل بيان الجانب العرفاني الرَّمزِيّ منها عند ابن عربي، ولذلك سوف نتناولها باختصار فيما يلي:

إن أهم نقطة يرتكز عليها القول بقدم العالم عند المشائية هي تلك الهَيُولَى القديمة كما أن أهم دعامة لاتهام الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة هي دعوى الصدور الغامضة الَّتي لاحظها الواسطي والبقاعي وغيرهما، وكلا الاتجاهين يدعي خلق العالم في غير زمان، وأن التقدم تقدم المرتبة لا غير، وجاءت الأشعرية ففرضت بَونًا مقدرًا بزمن، وكان للأفلاطونية المحدثة كما سبق أن ذكرنا أثر في بعض فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا، كما كان لها أثرها الكبير في الاتجاه الشيعي الإِسماعيلي(٢).

ونجد ابن عربي ينفي البون بين الحقّ والخَلْق، فيقول: «ليس بين وجود الحقّ والخَلْق امتداد متوهم، ولا أنَّه بقي كذا وكذا ثم أوجد،

(١) «الفصوص» ٢/ ٨، ومقالته من أين استقى، مشكلة الألوهية: ١٥٩.

(٢) «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٤٢-١٤٥، ١٩١-١٩٤، «تاريخ الفلسفة» لأبي ريان وخاصة عن نقض أبي البركات: ٤٥١ وما بعدها، المواقف ٨: ٧، أفلوطين الإسكندري لبريهية: ١١٩، «فضائح الباطنية» ٣٩-٤٠، «الأنوار اللطيفة»: ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٨٨، والفقرة التي كتبها بدوي عن صدى كتاب يحيى النحوي في الرد على أبرقلس في قدم العالم وعلاقة ذلك بردود الغزالي وغيره: ٣٣ وما بعدها.

فإن هذه كلها توهمات خيالية فاسدة تردها العقول السليمة من هذا التخبيط، فلا بينية عند الحقّ ولا عند الخَلْق. إن الأمر في الإيجاد إنما هو ارتباط محدث بقديم أو ممكن بواجب أو واجب وجود بغير واجب الوُجود بذاته ليس إلَّا»[١].

ولكننا مع هذا نرى ابن عربي يقول بصحة القول بقدم العالم وحدوثه:

في مثل قوله:

«إن أقسم الرائي بأن وجوده أزلا فبر صادق لن يحنثا

أو أقسم الرائي بأن وجوده عن فقده أحرى وكان مثلثا»[٢]

فما هي أسباب قوله بهذا وذاك؟

معنى قدم العالم:

لقد قرر ابن عربي أن وجود شيء في الأزل مع الحقّ مستحيل، ويجعل العلاقة بين الحقّ والخَلْق عن طريق الأسماء، لئلا تلزم مساوقة الخَلْق للحقِّ، فلا يكون هناك حدوث. وهذا ما يقرره ابن عربي في نصوص كثيرة فإن مثالنا الَّذي وجدنا عليه هو عين علمه القديم، فهو قديم قدم الحقّ؛ لأنه صفة له ولا تقوم به الحوادث[٣]. وحين يحدثنا عما يتحدث عنه البعض

(١) كتاب الأزل: ٧، «الفتوحات» ٢/ ٦٧٤ وما بعدها، وقارن «الأنوار اللطيفة»: ٧٩ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥.

(٣) الأزل: ٨-١٢، «الفتوحات» ١/ ١١٩-١٢٠.

عن «الإنسان الأزلي» فلا يرى لذلك معنى سوى الوُجود العلمي، يقول: «ولبعض المحققين كلام في الإنسان الأزلي... وإنَّما صَحَّ فيه الأزل لوجه ما من وجوه وجوده... فمن جهة وجوده أعلى صورته الَّتي وجد عليها في عينه في العلم القديم الأزلي المتعلق به في حال ثبوته، فهو موجود أزلًا»[١]، ولذلك يفسر الثبوت بالوُجود العلمي، فيقول: «وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها»[٢]. ولهذا يرى أن القول بحدوث شيء ليس مدعاة للقول بأنه لم يكن له وجود قبل وجوده، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٣]، فما حدث إلَّا عندنا كما تقول: حدث عندنا ضيف[٤]. وفي الحقيقة ليس في وجود الأشياء بالنسبة للحقِّ، وإن كانت معدومة بنفسها غرابة، فالعلم الذَّاتي له يجعل الأشياء مرئية ومتميزة على وجه التفصيل، وبهذا المعنى سنراه ينفي الاختراع ويقول بأن الأشياء في حاضر سرمدي[٥]. وأما الثبوت بمعنى البرزخ، أو وجود ظل العَدَم والوُجود فيمكن فهمه على أساس التَّجَلِّي[٦].

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٤.

(٢) «الفصوص» ١/ ٢١١.

(٣) الأنبياء: ٢.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٥٢ والمرجع السابق.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٥٦، وانظر: ١/ ٤٥، ١٦٢-١٦٣، ٤/ ٣١٦، شذرات الذهب ٥/ ٢٠١، القول المبين: ١٣١ب-١٣٤أ.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ٣٠١.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن فكرة الحدوث عند ابن عربي فكرة أصيلة، فالعالم لا يمكن أن يرتبط بالذَّات، بل يرتبط بالأسماء الفاعلة الَّتي تحدثه، وإلا لكان مساوقًا للحقِّ في الوُجود[١]. ويصرح ابن عربي بالإخراج من العَدَم، وينفي صدور الوُجود من وجود على خلاف ما ينفيه البعض[٢]، يقول: «لو صدر عن الله «المُمْكِن» لكان صادرًا من وجود إلى وجود، وكان يوصف بأزله عينًا ثابتة في الأزل، وهذا ما لا نقول به، نعوذ بالله»[٣]، ويقول: «يقدر الأشياء أزلاً، ولا يقال يوجد أزلاً، فإنه محال من وجهين: فإن كونه موجدًا إنما هو بأن يوجد، ولا يوجد ما هو موجود، وإنَّما يوجد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوُجود وهو المعدوم، فمحال أن يتصف الوُجود الَّذي كان معدومًا بأنه موجود أزلًا، فإنه موجود عن موجد أوجده، والأزل عبارة عن نفي الأوَّلية عن الموصوف، فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوُجود، ووجوده مستفاد من موجِده، وهو الله تعالى. الوجه الآخر من المحال الَّذي يقال في العالم أنَّه موجود أزلًا: لأن معقول الأزل نفى الأوَّلية، والحق هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل؛ لأنه راجع إلى قولك: العالم مستفيد الوُجود من الله، غير مستفيد الوُجود من الله»[٤].

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٩٩-١٠١، ٣/ ٣٩٧، ٣٩٨.

(٢) «الفصوص» ٢/ ٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٩٩-١٠١، ٣/ ٣٩٧-٣٩٨.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٣٨٨-٣٨٩ وانظر: «غاية المرام» في علم الكلام: ٢٦٥-٢٧٣.

ولكن ما معنى هذا الوُجود المستفاد وما قيمته: إن معناه استفادة الوُجود بمعنى ظهور الصور رموزًا للحقائق الإلهية في العماء، وهو كما قدمنا معنى بدء الخَلْق في عين الحقّ وكسوة حلة الوُجود، وظهورها من الخزائن، وهو من معاني الإبداع، أو الظهور في الوُجود الخيالي المتجلي في الصور(١). وقيمته في الحقيقة ليست سوى قيمة الخيال الرامز، فالصور تظهر بين العماء، وهو أمر معنوي، وبين رؤية الحقّ، كما أَنَّه يظهر في هذه المرآة الوُجودية على هيئة أحكام»، ولذلك رأيناه من قبل يقول: «لا خلق في نفس الأمر مع وجود الحكم»(٢).

ولكننا ينبغي أن نلاحظ أن ابن عربي يختلف عن الأشاعرة في القول بالحدوث، وخاصة في رأيه المتقدم في الزمان واعتباره رمزًا، يقول: «دلالة الأشعري في المُمْكِن الأَوَّل أَنَّه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخره عنه، والزمان عنده في هذه المسألة مقدر لا موجود، فالاختصاص دليل على المخصص، فهذه دلالة فاسدة لعدم الزمان، فبطل أن يكون هذا دليلًا، فلو قال نسبة المُمكِنات إلى الوُجود، أو نسبة الوُجود إلى المُمكِنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا من حيث ما هو ممكن، فاختصاص بعض المُمكِنات بالوُجود دون غيره من المُمكِنات دليل على أن لها مخصصًا،

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٥٢، ٢/ ٥٨٧، ٥٨٨، ٣/ ٥١٦، ٤/ ٢٥٣-٢٥٤، ٤٤٣، ٤٢٩-٤٣٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٣، «الفصوص» ١/ ١٧٨-١٧٩.

فهذا عين حدوث كل ما سوى الله»[١]. ومن الواضح أن ابن ابن عربي يقول بأن الحدوث هو الترجيح، يقول: إن العَدَم الَّذي للممكن المتقدم على وجوده لم يزل مرجحا له بفرض الوُجود الإمكاني له، فلا سابقة له، وهو علم دقيق خفي، تصوره سهل ممتنع؛ لأنه سريع التفلُّت من الذهن عند التصور، فليس الحدوث للممكن، إلَّا من حيث وجوده خاصة عند جميع النُّظَّار، وعندنا ليس كذلك، وإنَّما الحدوث عندنا في حقه كون عدمه ووجوده لم يزل مرجحا على كل حال؛ لأنه ممكن لذاته، وإن كان بعض النُّظَّار قد قال: حدوثه ليس سوى إمكانه[٢]، وينقد دلالة الأشاعرة في قولهم بحدوث كل ما سوى الله؛ لأنه يلزمهم حصر كل ما سوى الله ليسلم لهم تدليلهم، أي: حصره في جواهر وأعراض[٣]، ويقول في الفرق بينه وبين الحكماء: لم تظهر الأعيان المعدومة للوجود إلَّا بكونها قابلة، وهو مثل نور البصر، وكون الحقّ قادرا، وهو مثل نور الجسم المنير، كما ظهرت المبصرات بالنورين، فكما أن المُمْكِن لا يزال قابلا والحق مقتدرا ومريدا، فيحفظ على المُمْكِن إبقاء الوُجود إذ له من ذاته العَدَم، كذلك الباصر لا يزال نور بصره في بصره والشمس متجلية في نورها فتحفظ المبصرات.... وهي من ذاتها غير منورة، بل هي مظُلْمة فاعقل إن كنت تعقل، فهذا الأصل

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٥، ٤/ ٢٩٧، وقارن اتهام الغزالي للشيعة في «فضائح الباطنية» ٤٩-٥٠، وكوربان في «تاريخ الفلسفة» ١٤٢-١٤٥، ١٩٢ عن الإسماعِيلِيَّة والمعتزلة والأشاعرة.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٥١٢

(٣) «الفتوحات» ١: ٤٣، وانظر: ما تقدم من مراجع.

أصل ضلال العقلاء وهم لا يشعرون لما لم يعقلوه، وهو سر من أسرار الله تعالي، جهله أهل النَّظَر، ومن هذه المسألة يتبين لك قدم الحقّ وحدوث الخَلْق، لكن على غير الوجه الَّذي يعقله أهل الكلام وعلى غير الوجه الَّذي تعقله الحكماء باللقب لا بالحقيقة»[١]، ومن الواضح أنَّه يعتمد على نظريته في التَّجَلِّي وفي الخَلْق بالنظرة والحفظ[٢]

وإذا جئنا إلى معنى الاختراع لوجدناه ينفيه إذا عني به حدوث الشيء في نفس المخترع؛ لأن الحقّ منزه عن ذلك، ولكون الاختراع يعتمد على التخيل. وينفيه إذا أريد به عدم المثال؛ لأن الشيء كما سبق القول له مثال قديم في العلم الإلهي، فالحقُّ لا تتجدد له رؤية ولا علم، يقول: «ظاهر معقول الاختراع عدم المثال في المشاهد، كيف يصح الاختراع في أمر لم يزل مشهودا له تعالى[٣]، وينفيه أخيرا على ضوء فلسفته العامة في الوُجود، فالوُجود الواحد لا يقال فيه باختراع لأنَّها نظرة ثنائية: «..... مطالعة السريان الإلهي الَّذي ينفي حكم القدر وهو توحيد الوُجود، ونفي الاختراع والخَلْق والتقدير، وجحود الأسماء المؤثرة إلى أمثال هذا الكشف التام والأمر الَّذي كان به النظام، مما يرى ولا ينقال»[٤]

ويثبته بمعنى أنَّه لم يكن هناك مثال أجنبي عنه يأخذ عنه، يقول: «العالم

(١) «الفتوحات» ١: ٢٤٠، ٤: ٢٧٥، وانظر: ٣: ١٢٠

(٢) ابن عربي وليبنتز لقاسم: ١٨٣ - ١٨٤، ومقارنة عفيفي مقدمة المشكاة: ١٣ - ٣١

(٣) «الفتوحات» ١: ١٦٣، وانظر: «كتاب المسائل»: ٢٩، «الفتوحات» ٤: ٣١٥

(٤) رسالة الخلوة ورقة ٢ب، وانظر: ٤/ ٤١٥.

إنسان كبير لا يماثل، أي: لا مثل له، ولهذا هو كل مبدع على غير مثال[١]». ويثبته بمعنى الوجه الخاص الَّذي لكل ممكن بينه وبين ربه يقول: «وليس الإبداع سوى الوجه الخاص الَّذي له في كل شيء، وبه يمتاز عن سائر الأشياء؛ لأن العلم يقتضى الوجه الخاص في كل موجود ومعلوم»[٢]، كما ينفي التكرار في العالم، ولذلك ينفي المثلية في الحقيقة للاتساع الإلهى، يقول: «البديع الَّذي لم يزل في خلقه على الدَّوام يخلق الأمثال وغير الأمثال، ولا بد من وجه به يتميز المثل عن مثله، فهو البديع من ذلك الوجه «أي: أنَّه البديع على أساس الخَلْق المتجدد لا الإعادة بمفهومها العادى[٣]، ويقول: «فما هو بديع من كل الوجوه، ولأن الجَوْهَر القابل واحد من حيث حده وحقيقته، ولا تتعدد حقيقته بالكثرة[٤]، وأخيرا ينبغي أن نفرق بين الإبداع عند الشيخ بمعنى الظهور والإبداع عند الشيعة بمعنى هجوم العقل على توحيد مبدعه»[٥].

(جـ) نظرية الخَلْق الجديد:

إلى جانب تدليل هذه الفكرة على عمق فكرة الخَلْق عند ابن عربي وأصالتها، فإنها تعتبر من أهم أفكاره وأدخلها في باب

(١) «الفتوحات» ٤/ ٩٤- ٩٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٣١٥.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٤٢٥، ٤٣٦، وانظر: بعد قليل نظرية الخلق الجديد.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣١٥، ٣١٦.

(٥) «تاريخ الفلسفة» لكوربان ١٩١، «الأنوار اللطيفة» ٨٤- ٩٠، «الإشارات»٥/ ٥٢٥.

العرفان والرمز، كما أنها من أكثرها انعكاسا على بقية قضاياه، وسوف يتبين لنا ذلك بجلاء مما يلي:

إذا أجزنا لأنفسنا أن نستخدم التعبيرات الحديثة، لقلنا أن نظرة ابن عربي إلى العالم تمتاز بـ«الديناميكية» أي: هو متحرك على الدَّوام، بخلاف النظرة «الاستاتيكية» الجامدة، تلك الفكرة الَّتي ادعى أنها من تأثيرات العلم الحديث عندما اكتشف خضوع الطبيعة المتغير المستمر[١].

وإذا بدأنا مع ابن عربي بالإنسان وجدناه يشعر بأنه متقلب في كل نفس، بل أن الأمور لو جرت نفسيًّا على وتيرة واحدة لكان هناك الملل المميت، فهو يتجدد في كل زمن فرد؛ بحيث لو قلت لشخص بعينه: «قلت كذا وقلت كذا»، فالتاء الأولى غير الثانية؛ لأن عين المخاطب تتجدد في كل نفس، إنَّه في كل نفس لا يكون ثم يكون» [٢] وبهذا المعنى يمكن أن نفهم رمز الفتى «الكائن الفائت» في بداية الفتوحات المكية[٣].

واذا انتقلنا إلى العالم لوجدناه أيضًا متجددا على الدَّوام، فما سمي خلقا إلَّا بما يخلق منه، وما ثم إلَّا طالع وغارب، حين يرمز ابن عربي لأحوال الوُجود كلها بالمشرق والمغرب[٤]. ومع ذلك يمكن تميز وجهها من وجوه الثبات: عين المُمْكِن الثابتة، فالمعلوم لا يزول من العلم، وما في مرآة الوُجود إنما هو ظهور أحكامها وهي الَّتي تتغير، ومن هنا نستطيع

(١) الوجود والعدم: ٢٣٩.

(٢) «العبادلة»: ٧٩- ٨٠،«الفتوحات» ١/ ٧٩،«الفصوص» ١/ ١٥٥.

(٣) «الفتوحات» ٤: ١٩٨،وانظر: مقدمة «الفتوحات».

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٧٩- ٢٨٠،القسم الإلهي ٢٥.

فهم قول ابن عربي، أنَّه ما ثَم إلَّا هالك، وما ثم غير هالك، فإنه ما ثم إلَّا نسب[١].

وتستند فكرة التغير والخَلْق الجديد على فكرة مهمة من أفكاره وهي عدم تناهي المُمكِنات، فهي لاتتناهى كما لايتناهى الحقّ ولا العَدَم المطلق، وما لا يتناهى لا يدخل في الوُجود دفعة واحدة، فكل ما يحصَّله الوُجود متناه[٢].وإن كان ابن عربي يعترف بأن مسألة اللاتناهي مسألة مغلقة، كليًّا يعترف بأن الوقوع متحقق بالترجيح سواء في جانب الوُجود أو العَدَم[٣]. والتغير لازم في الآخرة، فلاتزال الناس في الآخرة ينتقلون من حال إلى حال كما كانوا في الدنيا ينتقلون بالأحوال، والأعيان ثابتة فإن الرب يحفظها[٤].

وابن عربي يرى أن العالم دائما في خلق جديد؛ لأن الحقّ لا يعُقل إلَّا فاعلًا وخالقًا ومعطيًا على الدَّوام، ويرجع ذلك إلى جود الحقّ وكرمه وإنعامه لا إلى الحتمية[٥].

ويري أنَّه لو لم يكن التبدل في العالم لكان ناقصا مع أن الحقّ أعطاه خلقه ، وخلقه على الصُّورة ومنها ما جاء عن تبدل التَّجَلِّي الإلهي الَّذي

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٨٢، ٢٥٣- ٢٥٤، ٢/ ١٠٠، ٥٣٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٦١، ٤٧، ٤٦، ٤/ ٣٢٠، ٦٥.

(٣) «الفتوحات»١/ ٢٥٥، ٤/ ٦٨، ٣٢٦، ٤١٩، «الفصوص»١/ ١٢١.

(٤) «الفتوحات»٣/ ٣٨٢.

(٥) «الفتوحات»٢/ ١٤٤، ٣٢٩، ٤/ ٢٧٤، وانظر:٣/ ٤٥٧.

تستلزمه شئون العالم[١]. يقول تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩)﴾[٢]، والشأن عند ابن عربي كما أشرنا يتغير في كل زمن فرد ،أو اليوم المعنوي ، أو يوم النفس، أو يوم الأحد الَّذي يعتبره كالألف والواحد في الأعداد والحروف متجليًا في بقية الأيام، وخلاصة القول أن التغير بعدد أجزاء العالم الَّذي لا ينقسم[٣].

ويعزو ابن عربي جانبًا من اختلاف هذه الشئون وكثرتها وتعاقبها الدائم إلى اختلاف القوابل والأعيان الثابتة، وسؤالها الدائم للحقِّ؛ لأن صفتها الفقر العام، وإلى عموم معنى الحركة، وافتقار الجواهر إلى الله في بقائها والصور في وجودها ما في الكون إلَّا طالب، فما في الكون إلَّا فقير[٤]. ولكن الشأن واحد؛ لأنه من جهة الحقّ، يقول: «فالشأن واحد، والقوابل مختلفة كثيرة»[٥]، ويقول: إن الانتقال سار في الوُجود على ما تستحقه ذواتها، فتختلف كيفيات النسب، وهذا راجع إلى حكم الحركة، بل أن الوُجود كله حركة: «ولا يصح استقرار موجود أصلا، فإن الاستقرار سكون، والسكون عدم...»[٦]. وهذا يرجع عند ابن عربي إلى انعكاسٍ رمزي لحقيقة إلهية، وهو الشأن الَّذي تحدثنا عنه، يقول: «الوقت ما هو

(١) المراجع السابقة وقارن ابن عربي وليبنتز: ١٩٣- ١٩٩، ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) الرحمن:٢٩.

(٣) «الفتوحات»٢/ ٣٨٤- ٣٨٥، أيام الشأن:٥٦.

(٤) «الفتوحات»٢/ ٦٠١، وانظر:١/ ٥٠٢، ٢/ ٢٦٤.

(٥) أيام الشأن: ٥٩، وانظر: «الفتوحات»٣/ ٥٦٤.

(٦) «الفتوحات»٢/ ٦٢٩، وانظر:٢/ ٦٢٤، كتاب «الإسفار»: ٣- ٥.

به في الأصل، إنما يظهر وجوده في الفرع الَّذي هو الكون، فتظهر شئون الحقّ في أعيان المُمكِنات، فالوقت على الحقيقة ما أنت به، وما أنت به هو عين استعدادك، فلا يظهر منك من شئون الحقّ الَّتي هو عليها إلَّا ما يطلبه استعدادك»[١].

وينبغي علينا كما ذكرنا أن نفهم هذا الانعكاس الرَّمزِيّ بطريقة تنزيهية يقول ابن عربي عن الحركة فالمناسبة بين الحقّ والحركة تنوع الأسماء»[٢]، والتوجه إلى الأشياء لا بمباشرة ولا بمعالجة، يقول: «وقصدنا الشأن الواحد الأصل في كل يوم، وعن تكون الشئون، لكن بالقول الإلهي وبوجه الإرادة لا بمباشرة ولا بمعالجة[٣].

وينبغى علينا أن نلاحظ أيضًا أن البقاء لا يتصل بالعين الثابتة فحسب، بل يقول ابن عربي ببقاء العماء ، فعليه تتغير الصور والشئون، وإن كان ابن عربي يقول بأن الإعدام ليس من متعلقات القدرة، وبذلك قال: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾[٤].

ومن الواضح أن ابن عربي يشبه أن يكون أشعريًّا حين يقول: «عالم الأجسام والجواهر لا بقاء لهما إلَّا بإيجاد الأعر اض فيهما، فمتى لم يوجد فيهما العرض الَّذي به يكون بقاؤها ووجودها تنعدم، ولا شك أن

(١) «الفتوحات»٢/ ٥٣٩.

(٢) الشواهد: ورقة ٦٢ب.

(٣) أيام الشأن:٦٢.

(٤) «الفتوحات»٤/ ٢٤٠، ٢٨٩.

الأعراض تنعدم في الزمان الثاني من زمان وجودها.... فهو خلاق على الدَّوام، والعالم مفتقر إليه تعالى على الدَّوام افتقارا ذاتيا»[١]، لولا أنَّه يقول بالجوهر الكل كما لاحظنا من قبل[٢]. ويقول ابن عربي عن اتفاقه مع الأشاعرة والحسبانية وبعض الفلاسفة: «وعلى هذه الطريقة (الخَلْق المتجدد)أصحابنا، وهي طريقة النبوة،،والمتكلمون من الأشاعرة أيضًا عليها، وهم القائلون بانعدام الأعراض بأنفسها وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقائه في كل نفس، ولا يزال الله خلّاقا على الدَّوام، وغيرهم من أهل النَّظَر لا يصح لهم هذا المقام. وأخبر جما عة من أهل النَّظَر من علماء الرسوم أن طائفة من الحكماء عثروا على هذا الرَّأي، ورأيته مذهبا لابن السيد البطليوسى في كتاب ألفه في هذا الفن[٣]». ولكن مما لاشك فيه أن الأشاعرة وغيرها لن ترتضي بفكرة التَّجَلِّي ولا بخيالية العالم، وهي فكرة العموم الرَّمزِيّ الَّتي يمتاز بها عن غيره؛ ولذلك يصفهم بالمقاربة فيقول: «وما تنبه لهذا من الطوائف إلَّا القائلون بتجديد العالم في كل

---

(١) «الفتوحات»٢/ ٢٠٨، ٣٨٥، ٣/ ٥١٢.

(٢) «الفتوحات»٣/ ٤٥٩- ٤٦٠، «غاية المرام»: ١٨٢، ١٨٣، ٢٤٨- ٢٥٣، ٢٦١- ٢٦٣،٢٧١، ٢٨٨، ٣٠٠- ٣٠١، مذهب الذرة عند المسلمين: ٩١- ١٢١، مناهج الأدلة: ١٢- ١، النجاة: ١٠٢- ١٠٤، الإشارات٢/ ١٢٧- ١٤٥، الشفاء: ٧٠- ٧١، شرح الأصول الخمسة: ٩٢- ١١٥، الانتصار للخياط: ٣١- ٣٤، مقالات الأشعري١/ ٢٧٢، منهاج السنة١/ ٢٥٠- ٢٦٠.

(٣) «الفتوحات»١/ ١٨٨، وانظر: عن الجويني: مذاهب الإسلاميين لبدوى: ٧٠٨، الشامل: ١٦٦- ١٩٠.

زمان فرد، وهم طائفة يقال لها الحسبانية ولم يبلغوا فيه مبلغ الأمر على ما هو عليه، لكنهم قاربوا كما قارب القائلون بأن العرض لا يبقى زمانين»[١]، ويقول عن العالم: «فما هو في نفسه غير مجموع هذه المعاني، والمعاني تتجدد عليه والله هو الحافظ وجوده بتجديدها عليه..... فالمحدودات كلها في خلق جديد، الناس منه في لبس[٢]... وهذا هو الَّذي دعا الحسبانية إلى القول بتجديد أعيان العالم في كل زمان فرد دائما، وذهلت عن معقولية العالم من حيث ما هو محدود، وهو أمر وهمي لا وجود له إلَّا بالوهم، وهو القابل لهذه المعاني، وفي العلم ما هو غير جميع هذه المعاني، فصار محسوسا أمر هو في نفسه مجموع معقولات، فأشكل تصوره وصعب على من غلب عليه وهمه، وهو موضع حيرة...»[٣].

وينبغي أن نضيف أن فكرة التغيير وهمومها ودوامها بكل ماسوى الله سواء كان عقلا أو نفسا أو غير ذلك مما يفرِّق ابن عربي عن الاتجاه الإسماعيلي المتأثر بالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، فهم يقصرون إطلاق عالم الكون والفساد على عالم الأمهات من فلك القمر إلى المركز، في مقابل عالم الآباء، عالم الصُّورة[٤].

(١) «الفتوحات»٣/ ٢٢، وانظر: عن الحسبانية والفرق بينه وبينهم من بحثنا: ص٣٦-٤٤.

(٢) إشارة رمزية إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ ق:١٥.

(٣) «الفتوحات»٣/ ٣٩٧- ٣٩٨، «الفصوص»٢/ ١٥٢- ١٥٤، وانظر: «تنبيه الغبي»: ١١٦-١٢٠.

(٤) «الأنوار اللطيفة»: ٩٤-٩٥، «أثولوجيا»: ٣٠ ومواضع متفرقة.

وكان لهذه النظرية آثار بعيدة المدى في كثيرٍ من قضايا ابن عربي، نكتفي بذكره العلم الوفير، تناول كثير من مصطلحات التَّصَوُّف على ضوئها مثل الحال والوقت والمراقبة والتلوين والتمكين والسفر، وبعض الظواهر العلمية، كاستحالة حالة الاعتدال الكامل في الطب وظاهرة انتقال عرش بلقيس، وإحراق موسى عليه السلام للعجل، وذرّه في اليم، ووَحْدَة المعبود، والآخرة المعنوية، ودوران الفلك بأنفاس العالم، وكون الحقّ من وراء رموز التَّجَلِّيات، وفهم سحرة موسى أن فرعون ليس سوى رمز للقهر ينتهي بانتهاء الدنيا، ودهشة الصوفى الدائمة أمام الكون[1].

(د): نظرية الوجود الإلهي:

وهي إلى جانب وقوفها في صلب مشكلة الخَلْق، من أغنى نظريات ابن عربي عرفانيًّا ورمزيًّا، بل وأكثرها تعقيدًا وتشابكًا مع غيرها من الأفكار.

(١) حتمية وجود العالم عند غير ابن عربي: يصور كوربان خير تصوير رأي فلاسفة المسلمين القائلين بالفيض حين يعرض رأي ابن سينا في وجوب وجود المُمْكِن، فيقول: «وينشأ عن ذلك أن الفكرة الإسلامية الحنيفة عن الخَلْق وجب أن ينالها هي الأخرى تعديل جذري، فلايمكن أن يكون الخَلْق فعلا اختياريا محضا حصل في عالم البقاء، بل لايمكن أن يكون إلَّا وجوبًا في الذَّات الإلهية، فالخلق يقوم على فعل التأمل الإلهي للذات....»[2]. وقد أصاب كبد الحقيقة بالنسبة للإسماعيلية أيضًا، وبهذا

---

(١) انظر: على سبيل المثال: نتيجة الحقّ:١٩٢أ، «الفتوحات»١/ ٤٤١، «الفصوص»١/ ١٥٧.

(٢) «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ٢٦٠، وانظر: «غاية المرام» في علم الكلام: ٢٦٦، ٢٧٠،

يكون اتهام الغزالي للباطنية صحيحًا، حين يقول عن كلامهم بأنه منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم: إن المبدأ الأوَّل علة لوجود الحقّ على سبيل اللزوم عنه لا على سبيل القصد والاختيار[١]. وبهذا يكون قول الحارثي بأن الحقّ أوجد العالم تكرما من باب التلفيق والاستمرار، وهو من خصائص مذهبهم[٢]. وقد اتهم ابن الاهدل ابن عربي بالقول بأن الحقّ فاعل بالاضطرار لا بالإرادة والاختيار[٣].

(٢) قول ابن عربي بالوجوب: والواقع ابن عربي رجل محيّر، فهو يقول بالوجوب وبالاختيار ويصحح مختلف المقالات على ضوء أنها وجهات نظر لها نصيب من الحقيقة، ثم ينفرد في النهاية بالارتفاع فوقها على ضوء مذهبه الرَّمزِيّ الشمولي.

وهنا يلاحظ ابن عربي تساوي الأشاعرة مع الحكماء في القول بلزوم العالم، مع قول أهل السنة بأن الحقّ لا يجب عليه شيء، ويلزمهم القول بسبق العلم، يقول: «ونقول في العالم على مذهب المتكلم الأشعري أنَّه لا بد من كونه؛ لأن العلم سبق بكونه، ومحا وقوع خلاف المعلوم... وعلى مذهب المخالف وهم الحكماء، فلا بد من كونه؛ لأن الله اقتضى وجود العالم لذاته، فلا بد من كونه ما دام موصوفا بذلك... فلا فرق إذًا بين

٢٧١، الإشارات٣/ ٥٤٧- ٥٦٣، النجاة: ٢٥٧، شرح الأصول الخمسة: ١١٦، الفصل: ١٠: ١٩، الأربعين:٥٣، مناهج الأدلة: ٢٠٥- ٢٠٧، نهاية الاقدام: ٣١- ٣٣.

(١) «فضائح الباطنية»: ٤٠، «الأنوار اللطيفة»: ٨٢- ٨٣ وقارن راحة العقل.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ٨٢- ٨٣.

(٣) كشف الغطاء: ١٩٠.

المتكلم الأشعري والحكيم في وجوب وجود العالم بالغير، فلنسمي تعلق العلم بكون العالم علة، كما يسمي الحكيم الذَّات علة، ولا فرق.

ولا يلزم مساوقة المعلول علته في جميع المراتب، فالعلة متقدمة على معلولها بالمرتبة بلا شك، سواء كان ذلك سبق العلم أو ذات الحقّ، ولا يعقل بين الواجب الواجود لنفسه وبين المُمْكِن بون زماني ولا تقدير زماني؛ لأن كلامنا في أول وجود ممكن، والزمان من جملة المُمكِنات، فإن كان أمرا وجوديًّا فالحكم فيه كسائر الحكم في المُمكِنات، وإن كان لم يكن أمرا وجوديًّا، وكان نسبة، فحدثت النِّسبَة بحدوث الموجود والمعلول حدوثًا عقليًّا لا حدوثًا وجوديًّا، وإذا لم يعقل بين الحقّ والخَلْق بَون زماني، فلا يبقى إلَّا الرتبة... فالذي هرب منه المتكلم في زعمه وشنع به على الحكيم القائل بالعلة يلزمه في سبق العلم بكون المعلوم لذاته ولا بد[1]»، ولذلك كان التمييز بالصفة النفسية، كما سبق القول في الباب السابق.

(٣) قوله بالاختيار: وهنا نرى نصوصه تقف في جانب الاختيار وتقول بأن العالم خلق من عين الوُجود»، ويلتمس التأييد الرَّمزِيّ لذلك في رسوِّ سفينة نوح على الجُودي»[2]، ويرجع المنع من العطاء والجود إلى القابل أو العين الممكنة، يقول: «المعطون ليس من حقائقهم أن يقبلوا العطايا كلها في الزمن الواحد...»، ويقول: «فأفاض الحقّ جوده على الأشياء فيضا مطلقا كفيض الشمس نورها على الأرض للمبصرين، فاختلف القبول

---

(١) «الفتوحات»١/ ٢٦١- ٢٦٢، «كتاب المسائل»: ٢- ٤.

(٢) كتاب «الإسفار»: ٣٥، وانظر: «الإسرا»: ٣٢- ٣٣، «التجليات»: ٥١٧.

لاختلاف المحال، لا أن النور مختلف، ولكن قبول الأجسام الصقيلة له ليس كقبول الأجسام النورية»[١]. وللقضية زواية أخرى، وهي نفي المنع عند النَّظَر إلى الوُجود الحقّ وصيرورة الوُجود المستفاد بمثابة النفي[٢]، والحقيقة أنَّنا عند ابن عربي، كما يلاحظ كوربان، أمام شيء آخر مخالف للسببية الطبيعية، إنما أقام الرحمة»[٣]، وهي فكرة خصبة ومعقدة كما أشرنا في غير موضع، يقول: «امتن الله علينا بالاسم الرحمن فأخرجنا من الشر الَّذي هو العَدَم، إلى الخير الَّذي هو الوُجود؛ ولهذا امتن الله علينا بنعمة الوُجود: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ٦٧﴾[٤] فما تولانا منه سبحانه ابتداء إلَّا الرحمة»[٥].

وفى النُّصُوص التالية نراه يذكر تأييده صراحة لأهل السنة والجماعة، ففيما يتعلق بالقدرة يقول: «اعلم أن ذات الحقّ تعالى لم يظهر عنها شيء أصلا من كونها ذاتًا غير منسوب إليها أمر آخر، وهو أن ينسب إلى هذه الذَّات أنها قادرة على الإيجاد عند أهل السنة، أهل الحقّ، أو ينسب إليها كونها علة، وليس هذا – مذهب أهل الحقّ ولا يصح»[٦]. ويذهب إلى أنَّه

---

(١) «القطب والإمامين»: ٢٨٤أب، «الفتوحات»٤/ ٣١٩، ٤٣٢.

(٢) «الفتوحات»٤/ ٣٣، ٣/ ٢٦٣- ٢٦٤، «القطب والإمامين»: ٢٨٣ب.

(٣) الخيال الخلاق: ٩١ بالفرنسية.

(٤) مريم: ٦٧.

(٥) «الفتوحات»٢/ ٩٥٧، ٤/ ٢٠٠، «الفصوص»١/ ١٥٣، ١٧٨، ١٨٠.

(٦) «الفتوحات»١/ ١٧١، ٢/ ٥٥، وانظر: الدرة الفاخرة في استعراضها للآراء المختلفة: ٢٠٨- ٢٢٠.

قادر؛ لأنه ليس بمفتقر وليس بمُكرَه[١].

هذا بالإضافة إلى أنَّه ينقد تسمية الحقّ علة، يقول: «الحقّ تعالى لايعلل خلقه، هذا هو الصَّحيح في نفسه، حتى لا يعقل فيه أمر يوجب عليه ما ظهر من خلقه، بل خلق الخَلْق منَّةً منه على الخَلْق، وابتداء فضل، وهو الغني عن العالمين»[٢]، ويقول: «يؤدي كونه علة توقفه على المعلول»[٣]. ويصور لنا ابن عربي في أحد تجلّيات العِلَّة مشهدًا نقديًّا لهذه الفكرة: «رأيت الحَلّاج في هذا التَّجَلِّي فقلت له: يا حلَّاج، هل يصحُّ عندكم عِلِّيَّة له، وأشرت، فتبسم وقال لي: تريد قول القائل: يا علة العِلَل ويا قديما لم يزل؟ قلت له: نعم. فقال لي: هذه قولة جاهل، أعلم أن الله تعالى يخلق العِلَل وليس بعلة، كيف يقبل العلية ومن كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء جل وتعالى، لو كان علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، قلت له: هكذا أعرفه. قال: هكذا ينبغي أن يُعرف فاثبت[٤]».

ولكننا نلاحظ أن ابن عربي يقول بتقدم الإرادة عن القدرة، والجمع بين الجميع في نسق واحد مع العلم، وبتقدم الحكمة عن الإرادة والقدرة؛ ولذلك ينبغي أن نتعرف الآن على رأيه في الإرادة:

---

(١) «الفتوحات»٣/ ٣٦٤، ٣٦٦، «الفصوص»١/ ١٨٣.

(٢) «الفتوحات»٣/ ٣٥٦، وانظر: عدم اتصال الأسباب بالحق٣/ ٤١٦.

(٣) «الفتوحات»١/ ٤٢، ٢٦١- ٢٦٢، ٢/ ٥٧، ٤/ ١٤٩-١٥٠.

(٤) «التجليات»: ٥٤٠.

(د) قول ابن عربي بالإرادة لا بالاختيار:

ونجد ابن عربي يثبت صفة الإرادة ووظيفتها في تخصيص المُمْكِن ببعض ما يجوز عليه، وإن كان إثباتها كما يلاحظ «جامي» نوعا من التوسط بين نفي الحكماء وإثبات أهل السنة، أي: القول بأنها نسبة متعلقة بين الذَّات والمُمكِنات، ويفرِّق بينها وبين إثبات الاختيار للحقِّ(١)، يقول ابن عربي: «الإرادة إما ذاته على مذهب نفاة الزوائد، وإما صفته على مذهب مثبتي الصِّفات الزائدة، والصحيح غير هذين القولين، وهو أن الإرادة ليست بأمر زائد على الذَّات ولا هي عين الذَّات، وإنَّما هي تعلق خاص»(٢). ولها تقيدات كثيرة: تقييد الحقّ نفسه بما شرع لا بمنطلق الإرادة، وبالعلم، وبالقابل عند التَّجَلِّي في المظاهر والرموز. وهنا نجد الرَّمز يجمع بين نفسه وبين ما تجلى فيه، كما يلاحظ «جامي» بالنسبة لمطلق الأسماء(٣). وهنا يكمن نقد ابن عربي لقاعدة العلية، فبما ظهر من أحكام العين الثابتة في المظهر أو الرَّمز تبطل القاعدة القائلة بأن المعلول لا يكون علة لمن هو علة له(٤). والحقيقة أن هذا كله لا يؤثر في الاختيار، فمن ناحية العلم لا يقال: إن الحقّ لا يتصف بالقدرة على نفسه ولا بالإرادة، فالإرادة لا تتعلق إلَّا بمعدوم، كما أن القدرة لا تتعلق إلَّا بممكن، والقابل يرجع إليه التقدم

(١) جامي في الدرة الفاخرة: ٢١٧، وانظر: «الفتوحات»٢/ ٣٨٥، ٣/ ٤٤١.

(٢) «الفتوحات»٤/ ٢٠١،وانظر: ٣/ ٤٤١- ٤٤٢، «عنقاء مغرب»:٣٢- ٣٣.

(٣) الدرة الفاخرة: ٢٢٢- ٢٢٣/ «الفتوحات»٢/ ٣٠٥، ٣/ ٣٦، القسم الإلهي: ٢٥، «التجليات»: ٥٣٥، «شجرة الوجود»: ١٥٠.

(٤) «الفصوص»١/ ١٨٥،وانظر: تعليق عفيفى على القاعدة، «الفصوص»٢/ ٢٧٢- ٢٧٣.

والتأخر؛ لأن الأشياء مرئية للحقِّ ولم تحدث له حالة بعد الوُجود[١].

وقضية القابل هنا مهمة حقًّا، وخاصة عندما يقول ابن عربي بأن الله لا يقال عنه من جهة الحقيقة أنَّه جائز أن يوجد أمرا وغير جائز ألَّا يوجده؛ لأن فعله ليس بممكن بالنظر إليه ولا بإيجاب موجب، وإطلاق الجواز عليه إنما هو على المُمْكِن[٢]. وهنا نجد أنفسنا في قلب وَحْدَة الإرادة أو على الأصح وَحْدَة المشيئة، تلك الفكرة العجيبة الَّتي يقول بها ابن عربي مع عدم التنافي بينها وبين الاختيار، وهو ما يحقق له قوله في نظره: «الحقّ مريد غير مختار»[٣] والجواز يرجع للممكن؛ لأنه قابل للطرفين، وليس لله فيه إلاَّ أمر واحد، يقول: «وأما العلم بكونه مختارا، فإن الاختيار يعارضه أحدية المشيئة فنسبه إلى الحقّ إذا وصف به، إنما ذلك من حيث هو المُمْكِن عليه، لا من حيث هو الحقّ عليه، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾[٤]، وقال: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾[٥]، وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾[٦].

ولكن تتبع رأي ابن عربي المعقد من خلال أفكار تبعية العلم للمعلوم، والتَّجَلِّي والعلاقة بين الإرادة والمشيئة، يفضي بنا إلى القول بأن ابن عربي يجمع بين الجبر والاختيار، فالحقُّ لا يقال عنه أنَّه مقهور لعلمه، أي لنفسه،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٥، اليواقيت/ ١ ٥٩، «العبادلة»: ٦١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٧، ١٦٤.

(٣) «كتاب المسائل»: ٣، «إنشاء الدوائر»: ١٠- ١١.

(٤) السجدة: ١٣.

(٥) الزمر: ١٩.

(٦) «الفتوحات» ١/ ١٦٢- ١٦٣، ٢/ ٣٣٤، ٣/ ٣٥٥- ٣٥٦.

وخاصة حين يقول الشيخ إنَّه لا يقال إنَّه خاضع للعلم بمعنى الثبوت، فإن الثبوت كما قلنا من قبل هو من التَّجَلِّي[(١)].

وقد عرضنا من قبل لما لاحظه جامي من أن الأسماء- باعتبار وَحْدَة الذَّات الغنية عن العالمين- أزلية كاملة لا نقص فيها، وهذا غير ما ينشأ من نسبة الماهيات غير المجعولة إلى نور الوُجود، فتصبح كنسبة المرآة إلى ما ينطبع، فالمتجلّي يظهر بحسب المجلَّى، وهو ما ردده الشيخ من أن مطلق الإرادة لا يظهر إلَّا مقيدا في القابل أو المظهر، والنص التالي يشير إلى وَحْدَة الظاهرة في العين الوُجودية والعلم،يقول:

«كن كيف شئت فإني كما تكون أكون»[(٢)].

فابن عربي يقول في النهاية بأن الحقّ علم العالم من نفسه، والأشياء الثابتة ليست غير الحقّ ولا عين الحقّ، فالأعيان غير مجعولة، كما أن فيها ظلا للعدم، أو ما يسميه ابن عربي بالمحال،فحضرة الثبوت «برزخ» بين الوُجود المطلق والعَدَم المطلق، وليس تنوع الشئون من متعلقات الإرادة عند الشيخ، بل ذلك راجع للمشيئة، والإرادة إنما هي تعلق المشيئة بالمراد، والمشيئة هي كما سبقت الإشاره عرش الذَّات؛ ولهذا ظهرت رائحة الاختيار كما ظهرت رائحة الجبر مع العلم.

وخلاصة القول أن ابن عربي يرمي بالقضية في النهاية في أحضان

---

(١) «الفتوحات»٢/ ٦٠، «الفصوص»١/ ٨٢- ٨٣، ٢/ ٦٤، ومن هذا البحث: ص٥٤٦- ٥٥٨.

(٢) «الفتوحات»٣/ ٣٦٤، الدرة الفاخرة: ٢٢٢- ٢٢٣.

التَّجَلِّي، فقد تجلى لخلقه في صُورَة الوجوب، وله الرجوع من حضرة الإطلاق عما أوجب[١]. وعلى هذا الضوء ينفي ابن عربي السببية، يقول عندما يتحدث عما يقول به الفلاسفة من العقل الأوَّل والسببية: «وعندنا صدر كل ممكن وليس للسببية فيه أثر البتة، وإنَّما ظهرت الأسباب ابتلاءً للخلق في معرفتهم بالله؛ ليقع التفاضل بين العلماء بالله، وبهذا الوجه حفظ كل ممكن وبقاؤه في أي مرتبة كان من مراتب الوُجود، فإن كل معلوم موجود في العلم به ظاهر للعالم به، يراه ويسمعه، وإن كان معدومًا فما عدمه إلَّا لنفسه لا للعالم به... فإذا حصَّل المحقق في هذه المرتبة ذوقًا، لا علمًا، لم يؤثر فيه شيء من كونه شيئًا، فإنه يشاهده من كونه وجه الحقّ في شيئيَّته»[٢]. وإذا لاحظنا هذا وما سبق الإشارة إليه من أن المُمكِنات طلبت بلسانها الثبوت الوُجودي، وأن العارف يكون هنا في منطقة التجمع في «الحاضر السرمدي الوُجودي» ومن ثم يكون القول بالمشيئة أو الاختيار أو الإرادة - غير ذي موضوع، يمكننا أن نفهم قول ابن عربي: «وعندي أن العالم عين العِلَّة والمعلول، ما أقول أن الحقّ علة له، كما يقول بعض النُّظَّار، فإن ذلك غاية الجهل بالأمر، فإن القائل بذلك ما عرف الوُجود ولا من هو الموجود، فأنت يا هذا معلول بعلتك، والله خالقك

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٧- ٤٨، وانظر: ٢/ ٦٠٧- ٦٠٨، «الفصوص» ٢/ ١٣٤، ٢٧٦- ٢٧٨ عن ابن عربي والحلاج وجامي والقاشاني والجرجاني، وكعرش للذات، «اليواقيت» ١/ ٥٩ - ٦٠

(٢) رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين: ٢

فافهم. واعلم أنَّه أوجدك له لا لك»[١]

(ه) نظرية «الحياة السارية»:

وتلك نظرة يخالف فيها ابن عربي النظرة المادية إلى العالم كشيء جامد ساكن، بعين لا ترى إلَّا من خلال ثقب ضيق، وأعني حواسها المعتادة. وهو التصور الَّذي ساد في أوساط الحكماء والمعتزلة والأشاعرة، وخير دليل على ذلك اعتبار ظاهرة الحياة من الكيفيات المحسوسة، والاتجاه الشيعي الإسماعيلي فيما بين أيدينا من مراجع يؤيد هذا الفصل، كما أن ابن سينا المتابع للأفلاطونية المحدثة، وإن كان يقول بأن الحياة فيض من حياة الحقّ لا يعني تعميمها، فعموم العقل الَّذي هو كل شيء في كل شيء يرجع إلى عملية تعقل، كما أن فكرة فيض الحياة فكرة غائمة لا تستند إلى فكرة الأعيان الثابتة، أو على الأصح فكرة التَّجَلِّي. أمَّا الرِّواقِيَّة فتسري بالحياة في كل شيء، ولكنها اتجاه مادي يوحد بين الإله والمادة، وقد وجد الاتجاهان في العصر الحديث، فالمذاهب الحيوية تفصل بين الحي وغير الحي؛ لأن الظواهر الحيوية عندها لها خواص أساسية لا نجدها في الظواهر الكيميائية والفيزيائية؛ ولذلك كانت منطوية على «قوة حيوية» مغايرة للقوة المادية، وهم غير أصحاب مذهب حيوية المادة الَّذي يعرفة «لالاند» بأنه مذهب يقول بحضور الأرواح في جميع الموجودات الطبيعية، وهو اعتقاد الإنسان البدائي. وقد وجد بصورة فلسفية منظمة عند كل من «برجسون» الَّذي يقول بمذهب «الصُّورة الحيوية» و«لينتز» الَّذي

(١) «الفتوحات» ٤/ ٥٤.

يقول بحياة الجواهر الَّتي يتكون منها العالم حياة أصيلة، ولا فرق عندنا بين الرجلين، فهذه الذرات تنبع من منطقة مركز واحدة هي الذَّات الإلهية، وبهذا ينتهيان كما انتهت الرِّواقِيَّة إلى الشبهة المادية[1].

أمَّا ابن عربي فكان له مذهب مخالف لكل هذه المذاهب: فيقول بعموم الحياة ودوامها، ويرفض التحديدات بين الكائنات ويعزوها إلى «حجب البصر» عند غير الصوفى، ويقول بنوع من العلاقة بين حياة الحقّ وحياة العالم، ولكن بطريقة تنزيهية تعتمد على «صُورَة التَّجَلِّي» الرَّمزِيَّة، وهو في هذا وذاك يبدأ بنُقْطَة انطلاق دينية لا غنوصية عقلية، وفيما يلي نوجز البيان:

(١) **خصوبة استخدامه الرَّمزِيّ**: وهنا نراه يستخدم اسم البهائم للإبهام في القضية، والشجرة، والواحد والألف لسريان الحياة، وعصا موسى للحياة، والقيومية السارية، ونور الشمس لفيض الحياة، والشروق والغروب للحياة والموت، والماء وهو رمز يتفق فيه ابن عربي مع الاتجاهات العِرفانِيَّة العالمية، ويعتمد على قوله تعالى:﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ

(١) المعجم الفلسفي ،تعريفات الجرجانى، كشاف التهانوي: المادة، المواقف ٢/ ٥٦ -٥٧، «الأنوار اللطيفة»: ٩٣-٩٤، الأفلاطونية المُحدَثَة عند العرب: ١٠-١١، التُّساعية الرابعه:٤١، محيي الدين ابن عربي وليبنتز: ٣٧ وما بعدها، «تاريخ الفلسفة» الحديثة لكرم: ١٣٠ وما بعدها، «المغني» ٥/ ٢٢٧- ٢٣٠- الاقتصاد: ٦٠، مناهج ابن رشد: ١٦١، اللمع: ٦٣ الإرشاد: ٦٣، التمهيد: ٤٧، أصول الدين:١٠٥، الأربعين: ١٠٠، الفرق بين الفرق: ٣٢٥، وانظر: في الأحاديث الدالة على حياة الجماد الترمذي ١٣/ ١١١، جامع الأصول ١٢/ ٤١، وهي صحيحة.

كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ﴾، وهي رمز للرحمة بمعنى الوُجود كما لاحظ عفيفي ، ويرمز لعالم الغيب وهوية الحقّ والنفس الرحماني أو العماء وهَيُولَى العالم، كما يرمز للقرب بينما يرمز العطش للبعد الَّذي هو معنى الشيطان أيضًا، كما يرمز لشراب الخلود، ويرمز بحره للعلم، يقول ابن عربي: «فله التَّجَلِّي في كل صُورَة من صور الأوانى، من حيث ألوانها، فلم يتقيد في ذاته الماء». وهو ما سيفهم ابن عربي على ضوئه الفكرة بطريقة تنزيهية. وجملة القول أن استخداماته الرَّمزِيَّة خصبة وغزيرة بحيث يصعب تتبعها بالتفصيل[١].

(٢) سريان الحياة في كل شيء: ويرى ابن عربي سريان الحياة في كل شيء يمكن تصوره، فلم يدع شيئا يتعلق بالعالم ومكوناته إلَّا وصفه بالحياة: الأعيان الثابتة، والمعاني، والأعراض، والجواهر، والجماد، والنبات، والحيوان، والإنسان، والملائكة، والجن، ويقو ل بإلغاء فرق النطق، ويسلك الكل في إطار الحياة العاقلة. ويتضح لنا ذلك كله من قوله على سبيل المثال: «ولولا أنَّه أسرى بسر الحياة في الموجودات ما كانت ناطقة.... وما خص شيئًا ثابتًا من شيء موجود؛ لأنَّها قبلت شَيئيَّة الوُجود على الحال الَّتي كانت عليه في شَيئيَّة الثبوت، وقد أعلمنا الله أنَّه قد خاطبها في حال عدمها بالنعوت الَّتي لها في حال وجودها بما وصفها الحقّ بما وصفها به من ذلك، وهو الصادق والمخبر بحقائق الأشياء على

(١) انظر: على سبيل المثال «الفتوحات» ١/ ٢٩٢ ن ٢/ ١٧٤، ٣/ ٤٨٨، ٤/ ٢٨٩-٢٩٠، «الإسرا»: ٨٧، «شجرة الوجود»: ٥٢ب - ٥٣ب، «الفصوص»١/ ١٧٣، ٢/ ٢٣٧، «مواقع النجوم»: ١٢١، كتاب «الإسفار»: ٣٥ وما بعدها، الرموز الأساسية: ٣٣٠- ٣٣١ بالفرنسية.

ما هي عليه[١]، وعن المعاني يقول: كل معلوم حي، فإن المعلوم هو الَّذي أعطى العلم للعالم به، فإنه لا يعطي إلَّا من الحياة صفته ،﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾[٢] ، بل إن الحياة قطب المعاني، إذ لا يعقل معنى من المعاني إلَّا بها»[٣]. وعن الأعراض وغيرها يقول: «لا يشعر بذلك كل أحد من النُّظَّار العلماء من أولي الألباب ، إلَّا أرباب الكشف الذين يعاينون سريان الحياة في جميع الموجودات كليها؛ جوهرها وعرضها، ويرون قيام المعنى بالمعنى، حتى يقال فيه: سواد مُشرِق وسواد كَدِر، ومن لا علم له يجعل الإشراق للمحل لا للمواد، وما عنده خبر، فكذلك قيام الحياة بجميع الأعراض قيامها بأعيان الجواهر، فما من شيء من عرض وجوهر وحامل ومحمول إلَّا وهو يسبح الله بحمده[٤]».

ومن الواضح أن ابن عربي يركز في استدلاله على التسبيح وعمومه، والوحي والسجود، وفطرية المعرفة، بل إنَّه يجعل كل صنف من الموجودات أمة من الاسم كالإنس والجن سواء بسواء يقول: «المحيي من أعطى الحياة لكل موجود حتى سبح بحمد ربه، فمن ظهرت حياته سمِّي حيًّا، وان كان غير نام سمي جمادًا.... وأما الحقّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنه قال:﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[٥]، ويقول:

(١) «الفتوحات»٣/ ٢٦٣، ٤/ ٢٨٩- ٢٩٠.

(٢) «الفتوحات»: ٤/ ٢٩١- ٢٩٢.

(٣) «شجرة الوجود»: ٥٠أ، وانظر: «الفتوحات»٣/ ٢٥٧.

(٤) «الفتوحات»٤/ ٢٢٨، وانظر: ٣/ ٤٣٧.

(٥) وانظر: ما سبق الإشارة إليه من الأحاديث، وسورة الإسراء: ٤٤.

«الوُجود كله ناطق بتعظيم الحقّ سبحانه، لكن يختلف نطقهم باختلاف حقائقهم، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ﴾[١]، فقوله: ﴿وَمَن فِيهِنَّۚ﴾ رد على من يقول بحذف المضاف، كأن يقول أهل السماوات السبع وأهل الأرض، فنفى هذا الاحتمال»[٢]. وينتهى إلى أن كل صنف من المخلوقات أمة، فكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم على عبادة تخصهم أوحى بها إليهم من نفوسهم، فرسولهم من ذواتهم، إعلام من الله بإلهام خاص جبلهم عليه، كعلم بعض الحيوانات بأشياء يقصر عن إدراكها المهندس النحرير»[٣].

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن عربي يحدث خلطًا هائلًا لا يُستطاع معه التمييز، فهناك تنوع أشكال الحياة بالإضافة، إلَّا أن هذا مختص بالصوفي في مرحلة سامية، يقول: «وهذا علم لا يمكن أن يحصل إلَّا لصاحب كشف، وإذا حصل له لا يمكن أن يقسم العالم إلى حي وإلى غير حي، بل هو عنده كله حي، ولكن تنسب عندنا الحياة لكل حي بحسب حقيقته المنعوت بها، وليس كلامنا إلَّا مع أهل الكشف الذين أشهدهم الله الأمر

---

(١) «شجرة الوجود»: ١٥٠، أيام الشأن: ٥٢-٥٣، كشف المعنى: ٩٣، «الفتوحات»١/ ١٤٧.

(٢) المراجع السابقة وانظر: «الفتوحات»٢/ ٦٢٩، ٣/ ٢، ٢٥٧، «كتاب المسائل»: ٢٠-٢١.

(٣) «الفتوحات»٣/ ٣٢٤، ٣٩٣- ٣٩٤، وانظر: ١/ ١٤٧، ٦٨٦- ٦٨٧، ٢/ ٦٣١- ٦٣٢، ٣/ ٢٥٧، ٤/ ٢٠٠، ٢٨٩.

على ما هو عليه في نفسه، فاعلم ذلك»[١]

«مصدر الحياة الحقيقي»، أو «بحر حياة الحقيقة»: وهي تسمية رمزية يفسرها ابن عربي بقوله: «سرَت الحياة في جميع الموجودات، فاتسع حكمها، فناسب البحر في الاتساع[٢]». وسر الحقيقة والحياة كسر الماء سار في كل شيء من بحر الحياة القديمة: «فالحياة قديمة أزلية جارية من بحر حياة الحقيقة الأقدسية، تكونت بذرة الوُجود المقدس، ثم سالت بتجلي الحقّ ﷻ، وأودع فيها سر الحياة، فسر الحياة سار في كل شيء»[٣]. والحياة للحقِّ ذاتية لم يتمكن أن يصدر عنه إلَّا حيي وإلا عُدم مستندة في العِلَّة الحيَّة على الحقيقة، وفى هذا مخالفة لقاعدة ابن عربي الرَّمزِيَّة القائلة باستناد كل شيء إلى حقيقة إلهية[٤]. يقول ابن عربي بسريان الحياة لسريان العِلَّة، يقول: «الحي لما كانت له درجة الشرطية كان له السببية في ظهور أعيان أسماء الإلهية وأثارها، وكذلك كل علة لا بد أن يكون لها حكم الحياة، وحينئذ يكون عنها الأثر الوُجودي، ولا يشعر بذلك كل أحد...».

ومن الواضح أن ابن عربي يقول هنا بالانعكاس الرَّمزِيّ لحقيقة الحياة في صُورَة التَّجَلِّي، والعالم كله صور للتجليي، يقول: «اعلم أن سر الحياة سرى في الموجودات، فحيت بحياة الحقّ... ولسريان هذه الحياة في أعيان الموجودات نطقت كلها (مسبحة) بالثناء على موجودها، إلَّا أنَّه صحبت

---

(١) «الفتوحات»٣/ ٣٢٤.

(٢) «الفتوحات»١/ ٦٨٦- ٦٨٧.

(٣) «شجرة الوجود»: ورقة ١٥٠أ.

(٤) «الفتوحات»٣/ ٣٢٤، كشف المعنى: ١٩٣أ- ١٩٤أ.

الدعوة في هذه الحياة لكل حي ابتداء فيتخيلون أن حياتهم لهم»[١]. ولكن ينبغي ألَّا ننسى أن ابن عربي يقول بالثنائية، يقول: «ثبت عين الشخص بوجود الضَّمير في قوله كنت سمعه»[٢].

وإذا تذكرنا ما قلناه فيما سبق لوجدنا أن المرآة الوُجودية الَّتي يقع فيها التَّجَلِّي، يعبر عنها ابن عربي أحيانا بالنفس الرحماني كمصدر للحياة، أو العماء كجوهر عام، ومن ثم كانت الحياة والروح منبثة في كل شيء، وهنا يبدو لأول وهلة وجه شبه بين ابن عربي وليبنتز في الجواهر الروحيَّة المتعددة، ولكنه يعتبر أقرب شبهًا باسبينوزا الَّذي يقول بالجوهر الواحد، يقول: «من نفس الرحمن جاء العلم العيسوي إلى عيسى، فكان يحيي الموتى بنفخه عليه السلام، وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها، وذلك هو الحظ الَّذي لكل موجود من الله، وبه يصل إليه»[٣]. وعلى هذا الضوء يفسر ابن عربي ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ تفسيرا رمزيا[٤].

والدكتور قاسم يكاد يتهم ابن عربي بالتسوية بين الحقّ والعالم، حين يتحدث عن الحياة عنده[٥]، ولكن إذا كان من الحقيقي أن ابن عربي يقول بأن الحقّ صفة العالم؛ لأنه الوُجود، فإنه بالإضافة إلى ما في صُورَة التَّجَلِّي من

(١) «الفتوحات»٣/ ٥٥٧-٥٥٨، وانظر:٢/ ٦٣٠، ٤/ ٢٨٩- ٢٩١، «الفصوص»١/ ١٠٨.

(٢) «الفتوحات»٢/ ٥٠٢، وانظر:٢/ ٣٠٥، ٣/ ١٦٠-١٦١.

(٣) «الفتوحات»١/ ١٦٨-١٦٩، ٢/ ٣٠٥، ٣/ ٤٣٧، محيي الدين ابن عربي لقاسم: ١٧١-١٧٨، ١٧٩- ١٩٠.

(٤) «الفتوحات»١/ ٥٥، ٣/ ٤٢٩- ٤٣٠، ابن عربي وليبنتز: ٣٧ وما بعدها ، العنكبوت: ٦٤.

(٥) ابن عربي وليبنتز: ٤٤.

التنزيه إلى جانب التشبيه، فإن تحليل آرائه تنزه الحقّ في النهاية، باعتباره أصلا للعالم يقول: «هو العلي الكبير عن الحلول والمحل، ولكن نسب وإضافات وشهود حقائق، فبالوجه الَّذي يقول فيه أنَّه سمع العبد به وبعينه يقول إنَّه حياة العبد وعلمه»، ويقول: «اعلم أنَّه لما لم يتمكن أن يتقدم الاسم الحي الإلهي اسم من الأسماء الإلهية، كانت له رتبة السبق، فهو المنعوت عن الحقيقة بالأول فكل حي في العالم، وما في العالم إلَّا حي فهو فرع عن هذا الأصل، وكما لا يشبه الفرع الأصل بما يحمله من الثمر وما يظهر منه من تصريف الأهواء له على اختلافها عليه، وما يقبل من حال التعرية واللباس إذا أورق وتجرد عن ورقه، والأصل ليس كذلك، بل هو الممد له بكل ما يظهر فيه وبه، إذ ليس له بقاء في فرعيته وأحكامها إلَّا بالأصل. وكذلك الاسم الحي مع سائر الأسماء الإلهية فكل اسم هو له إذا حققت الأمر، فيسري سره في جميع العالم، فخرج على صورته فيما نسب إليه من التسبيح بحمده، والتسبيح تنزيه، والتنزيه تعرية، وكذلك الأصل معرى عن ملابس الفرع وزينتها من ورق وثمر، وكل ذلك منه، وهو في ذاته منزه عن أن تقوم به، فقد أعطى ما لا يقوم به ولا يكون صفة له. وهذا علم لا يمكن أن يحصل إلَّا لصاحب كشف، وإذا حصل له لا يمكن أن يقسم العالم إلى حي وإلى غير حي، بل هو عنده كله حي، ولكن تنسب عندنا الحياة لكل حي بحسب حقيقةٍ منعوت بها»[١]. وقد وافقه تلميذه الجيلي في الفكرة كلها[٢] وللفكرة وجود أيضًا عند شيوخه المباشرين وغير المباشرين من أمثال الجنيد وأبي مدين[٣]. ولها أعماقها الأخرى عند ابن عربي تتمثل فى

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٢٤، ٥٥٧- ٥٥٨، ٤/ ٢٢٨، ٢٦٤.

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٧٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٤٧، ٣/ ٣٢٤، ٤/ ٢٦٤، ٤٧٥، ومن هؤلاء انظر: بحثنا: ١/ ٢٠٢- ٢٢٩.

التحقق بالحيوانية، ويعنى كشف حياة الأشياء، ومعرفة العِلَّة الحيَّة الفاعلة، والاندماج فيها عن طريق الصمود من الوُجود المنفصل إلى الوُجود المتصل، أو بتعبير آخر الصمود من الحياة المتخيلة إلى الحياة الحقيقية، حياة «بحر الحقيقة[١]»، ولكن على ضوء تنزيهي، أي ضوء الانعكاس الرَّمزِيّ بالتَّجَلِّي في منصات الأعيان الثابتة، يقول: «لا حياة إلَّا عن موت ولا موت إلَّا من رؤية حي (الحقّ) فمن مات غير هذا الموت فلم يحي ومن حيي غير هذه الحياة فهي حياة حيوانية»[٢]. ويقول: «الحياة الَّتي تفنيها السبحات حياة الخَلْق، فلا تبقى حياة إلَّا الحياة الَّتي ينظر إليها حياة الحقّ»[٣]. ومن الواضح أن هذا لا يعني الكمون في الذَّات على هيئة ذرات روحيَّة كما وجدناه آنفا عند ألوان الغنوص الرَّمزِيَّة المنحرفة، وسوف يأتى مزيد من التفاصيل عن ذلك عند حديثنا بعد قليل عن نظريته في الأعيان الثابتة.

* * *

(١) «الفتوحات»٣/ ٥٥٨، «الفصوص»١/ ١٨٦ - ١٨٧، وقارن عفيفي ٢/ ٢٧٤.

(٢) «العبادلة»: ٧٥.

(٣) الشواهد: ٦٢أ، وانظر: تفرقة شراح «الفصوص» بين نوعين من الحياة «الفصوص» ٢/ ١٢٥، كشف المعنى: ٩٤أ، محيي الدين ابن عربي وليبنتز: ٣٧.

الفصل الثاني
العالم بين الخيال والحقيقة

(١) النظرية الأفلاطُونِيَّة في المثل وأهميتها:

ينبغي أن نلاحظ في البداية أن القضية الَّتي نشأت في مجال الفلسفة من وجهة نظر عامة، حين حاول المفكرون تأمل مدلول الكُليَّات: هل لها مدلول الوُجود، أم غاية ما يمكن أن تحصل عليه هو الوُجود في الذهن والمشخصات الجزئية؟ ذهب الاتجاه الأسمى إلى أن المعنى الكُلِّيّ قائم في عقل العارف لا مقابل له في الخارج». وقد انعكس فيما يسمى بالاسمية العلمية. هذا وقد اتهم ابن عربي بالتأثر بأفلاطون في القول بالمثل، كما اتهم بوجود عالم عنده يحاكي عالم المثل الأفلاطُونِيَّة وخاصة في نظريته في الصِّفات ونظريته في الأعيان الثابتة. وعلينا الآن أن نتبين السمات الأساسية لهذه النظرية: قبل ابن عربي فرق أفلاطون بين العالم الأعلى والعالم الأدنى فالأول هو العالم العقلي الأصيل والثَّاني محاكاة له، ومن ثم كان مبدأ له في الوُجود والمعرفة، كما يمتاز بأنه عالم الحقائق الخالدة والوَحْدَة والانسجام، أمَّا الثاني فهو عالم التغير والاستحالة والشرور وقد عرف العرب الفكرة عن طريق بعض النُّصُوص الأفلاطُونِيَّة، كذلك النص الَّذي ينقله البغدادى ويوجد في طيماوس عن التفرقة بين عالم الربوبية وعالم الطبيعة.

وقد رأينا من قبل عمق الاتهام بالتأثر بالمثل الأفلاطُونِيَّة إلى الحد الَّذي اعتبر معه أنها أساس يفسر المنهج الرَّمزِيّ، في قول جولد تسيهر: «واذا أردنا أن نرجع إلى الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرَّمز والإشارة ، فسنصل أخيرا إلى أروقة أفلاطون الإلهي وإلى مذهبه المثالي، وذلك أن العالم المرئي بما له من ظواهر خاصَّة إذا كان يستمر وجوده الحقيقي من العقل الكلي، فقد يجد المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر، فهذا اللفظ ظَلَّ شاحبًا، أمَّا حقيقته فتقع في عالم المثل[١]». وقد ورِثت القولَ بشحوب العالم المرئي من بعده الأفلاطُونِيَّةُ المُحْدَثَة، وتخلت عن قول أرسطو بمادية تجحدد الصور المفارقة عند أستاذه. وقد وصلت الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة المشبعة بالاتجاهات الغنوصية إلى العرب من طريق أثولوجيا وغيرها، كما بينا فيما سبق، وقد لاحظ ذلك ابن تيمية وخاصة في اعتمادهم- أعني إخوان الصفا وابن عربي وابن سبعين – في نظر ابن تيمية، على الحديث الموضوع: أول ما خلق الله العقل[٢].

(*) نظرية ابن عربي في الصِّفات والمثل الأفلاطُونِيَّة:

وهو من أبرز الاتهامات الَّتي اتهمه عفيفي والنشار يقول الأخير:

(١) مذاهب التفسير الإسلامي: ٢٠٤، أفلوطين عن العرب، تحقيق بدوي: ٦٤.

(٢) تفسير سُورَة الإخلاص: ٥٨، وانظر: التراث اليوناني: ٢٢١، «أثولوجيا»: ٢، ٣٢، ٦٨،٣٤، ٦٩، وانظر: عن دعوة أرقليطس وأنباذقليس وفيثاغورث وأفلاطون إلى الرجوع إلى العالم الإلهي:٢٢ ومابعدها، وانظر: الفلسفة الرواقية لعثمان أمين ٩١- ١٧٧- ١٧٩، وانظر: على فكرة الاسمية والكلية المعجم الفلسفي: المادة، تعريفات الجورجاني: مادة الكُلِّيّ والمجرد، «غاية المرام في علم الكلام »: ١١- ١٢.

«كان لنظرية المثل أثر بليغ في فلسفة الشيخ محيي الدين ابن عربي لقد تأثر محيي الدين ابن عربي في نظريته عن صفات الله بالمعتزلة من ناحية ، وبأفلاطون من ناحية أخرى، فهو ينكر من ناحية كالمعتزلة تماما الفكرة الأشعرية القائلة بأن لله صفات موجودة لا هي عين الذَّات، ولا هي غير الذَّات، ولكنه يقترب من المثل الأفلاطُونِيَّة بأنه ليس لهذه الصِّفات حقائق خارجية، ولكنها تعين أو تعينت في موجودات جزئية هي المعلومات والموجودات، وهذه الصِّفات في الوقت نفسه هي الله.

فابن عربي إذًا يخرج عن المثل الأفلاطُونِيَّة بالصفات الإلهية في محاولة بارعة لإرجاعها كلها إلى الله، في مذهبه المشهور بوَحْدَة الوُجود. كما ترجع في أحد وجوهها إلى المذهب المدرسي باعتبار الجَوْهَر والصفات شيئًا واحدًا[١]. ولكن استعراض رأي ابن عربي كما بيناه فيما سبق يبين لنا أنَّه لم يتفق مع المعتزلة في نفي القضية الأشعرية تمامًا، كما أنَّه لم يتفق معهم في كون الصِّفات عين الذَّات، بل هي عنده نسب لا هي عين الذَّات ولا غير الذَّات، ولم يقترب من المثل الأفلاطُونِيَّة بإنكار حقائقها الخارجية والقول بأنها تعينت في موجودات جزئية. وقد بيَّنَّا عند حديثنا عن الوُجود الواحد عنده أنَّه لا يقول مطلقا بتعيين وجود الحقّ في المُمكِنات.[٢]

(١) فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط: ٢٢٢- ٢٢٣، دراسة عفيفي بالإنجليزية: الفلسفة الصوفية لمحيي الدين ابن عربى: ٣٥- ٣٦. الدرة الفاخرة: ٢١٨ ومواضع أخرى.

(٢) انظر: بحثنا هذا: ص١٧٥-١٨٠، ٢٠٤-٢١١، ٢٢٣-٢٣٦.

وقد أدرك عفيفي الَّذي اعتمد عليه النشار شيئا من هذا فقال: «الأمور الكُلِّيَّة هي المعقولات أو المثل في فلسفة أفلاطون، والمراد بها هنا الصِّفات الإلهية المتجلية في الخَلْق على نسب متفاوتة. ولابن عربي رأي خاص في وجودها يختلف تمامًا عن رأي أفلاطون في المثل، فالأمور الكُلِّيَّة في مذهبه معان عقلية ليس لها وجود عيني أي: خارجي- مستقل عن الأشياء الَّتي لها حكم فيها ونسبة إليها.....»[١]. ونعتقد أنَّنا بهذا قد نكون رددنا على متهمي نفس الاتهامات مثال: البقاعي، والمعلق عليه، وابن تيمية، وابن الخطيب الَّذي هاجم أهل الوَحْدَة المطلقة وغيرهم[٢].

(*) نظريته في الأعيان الثابتة والمثل:

يقول النشار اعتمادا على عفيفي وموافقة له: «وقد أثرت نظرية المثل الأفلاطُونِيَّة أكبر تأثير في نظرية ابن عربي ومدرسته في الأعيان الثابتة، أمَّا هذه النظرية الأخيرة فهي أن موجودات عالم الظواهر كانت ثابتة في ذات الله قبل ظهورها في العالم المحسوس، وهي كصور عن ظهوراته المستقبلة تكون مضمون علمه القديم، لا تختلف تماما، بل هي مقارنة، أو هي هي علمه بذاته. لقد أظهر الله نفسه لنفسه في التعيُّن الأوَّل فرأى الله في ذاته أو ماهيته عددا لا نهائيًّا من هذه التعينات، أو هذه الأعيان كصور معينة لذاته، صور تنعكس وفي كل حالة تَطابُق مع أفكاره أو صُورَه القديمة، ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي أن نظريته هذه هي مزيج عجيب من نظرية

---

(١) «الفصوص» ١/ ٥١- ٥٣، ٢/ ١٤- ١٥.

(٢) «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٥٢- ١٥٥، ١٦٩- ١٧٠، ١٧٩- ١٨٢، ومواضع أخرى كثيرة.

المِثْل الأفلاطُونِيَّة ونظرية الوُجود الذهني الإشراقية والمذهب المدرسي في الجَوْهَر والصفات، واعتبارهما شيئا واحدا، بل يرى في موضع آخر أن نظرية الأعيان الثابتة تقوم في جوهرها على المثل الأفلاطُونِيَّة، وان كانت تختلف عنها في خلال عرض ابن عربي للنظرية، فإن وجود هذه الأعيان كوجوه معينة في الذَّات الإلهية، وكصور عامة للعلم الإلهي يميزها تمام التمييز مثل أفلاطون»[١]

وعلى الرغم من هذا التمييز بين الأعيان الثابتة والمثل الأفلاطُونِيَّة، إلَّا أنَّه ينبغي علينا أن نقضي على هذه الشبهه نهائيًّا من خلال عرض الحقائق الأساسية لنظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة، وسوف يبدو لنا من خلال تحليلنا لثبوتها في علمه وإضافة الوُجود إلى الحقّ، والتفرقة الحاسمة بين الحقّ والخَلْق، أنها ليست نماذج للموجودات والتي تتصف عند أفلاطون بالوُجود الحقيقي في مقابل العالم الَّذي يمثل أشباحا لها، كما تعتبر مبدأً للعلم والوُجود والانسجام والوَحْدَة، بالإضافة إلى كونها أزليَّة أبديَّة إلى جانب الواحد أو الخير، الأمر الَّذي دعا بعض الباحثين إلى اتهامه بالإشراك أو على الأقل تسامحه فيه، وسوف نلاحظ أيضًا أن ابن عربي لا يتصورها كجواهر مستقلة عن المحسات، ومن ثم سنرى بطلان محاولة عفيفي في تقويله كـ لينتز بأنها جواهر روحيَّة في منطقة الذَّات الإلهية، فهي في الواقع لا تخرج عند ابن عربي عن النظرية المعتزلية في القول بشَيئيَّة المعدوم[٢].

---

(١) فيدون: ٢٢٣-٢٢٤، فلسفة ابن عربي ٤٧-٥٢، ١١٢، وانظر: «الفصوص» ٢/ ٨، ٩.

(٢) انظر: غلاب في مشكلة الألوهية:٣٤-٤٢، والخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه

(*) مثال العالم المعلوم:

ينزه ابن عربي الحقّ عن حدوث العلم وعن اقتصاره للكُليَّات، فهو عنده شامل للجُزئيَّات والكُليَّات والفوقيات والتحتيات[١]. ويرى أن صور المُمكِنات إنما هي حكاية عما في العلم الأزلي: «فما أدرك إلَّا ما في علمه من صور المُمكِنات[٢]

ويستخدم ابن عربي مصطلح «المثال» للتعبير عن هذه الحقيقة فيقول: «وأما المثال الَّذي عليه وجد العالم كله من غير تفصيل فهو العلم القائم بنفس الحقّ تعالى، فإنه سبحانه علمنا بعلمه بنفسه، وأوجدنا على حد ما علمنا، ونحن على هذا الشكل المعين في علمه، ولو لم يكن الأمر كذلك، لأخذنا هذا الشكل بالاتفاق لا عن قصد، وما يتمكن أن تخرج صُورَة في الوُجود بحكم الاتفاق، فلولا أن هذا الشكل المعين معلوم لله سبحانه ومراد له ما أوجدنا عليه».

ولم يأخذ هذا الشكل عن غيره إذ قد ثبت أنَّه كان ولا شيء معه، فلم يبق إلَّا أن يكون ما برز عليه في نفسه من الصُّورة، فعلمه بنفسه علمه بنا أزلًا، لا عن حدوث، فعلمه بنا كذلك، فمثالنا الَّذي هو عين علمه بنا قديم قدم الحقّ؛ لأنه

١٠١-١٢٣، أفلاطون للأب أوجست دييس: ٧٨-٨٢، ١٠٠-١٠٤، التُّسَاعِيَّة الرابعة لأفلوطين: ٤٨ وما بعدها.

(١) «الفتوحات» ١/ ٤-٥، ٤/ ٣٢٣، أوراد: ٢٤٦-٢٤٧ب.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٤٣، وانظر:: ٤٢٠، «اليواقيت»١/ ١١٨.

صفة له، ولا تقوم به الحوادث، جل الله عن ذلك[١]، ويصور لنا بطريقة رمزية نشأة المثال وتعلق الأسماء بالعالم لإيجاده لإظهار سلطانهم وإظهار الحقائق الإلهية المرموز إليها في العالم، فيقول «فلما دبَّر العالم وفصَّله.... من غير جهل متقدم به أو عدم علم، وانتشأت صُورَة المثال في نفس العالم، تعلق اسمه العالم بالذَّات بذلك المثال، كما تعلق بالصُّورَة الَّتي أخذ منها، وإن كانت غير مرئية؛ لأنَّها غير موجودة»[٢]، وهو بهذا ينحو نحوًا منزَّهًا، لا يَخلط بين الحقّ والخَلْق، وهناك ما يدعم هذا، هو فكرته عن ثنائية العين: عين الحقّ وعين الخَلْق، وتنطوي عبارته القائلة بأن علمه بنفسه علمه بالعالم على وجود أحوال للأعيان الثابتة معها في العَدَم، يقول: «فما ظهرت أعيات الموجودات إلَّا بالحال الَّتي كانت عليها في العَدَم، فما استفادت إلَّا الوُجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها[٣] ومن ثم أمكن لابن عربي أن يقول بعبارة تبدو متناقضة لأول وهلة.

وما يزيد الله في علمه فجودهم منهم عليه يعود
ونسب الجود إليه لما له من الخير الَّذي لا يبيد[٤]

(١) «الفتوحات» ١: ١١٨-١١٩.

(٢) «الفتوحات» ١: ٩٩ - ١٠١.

(٣) «الفتوحات» ٣: ٢٦٣، وانظر: ٢: ٣٨٥، ٥٠٨، ٣/ ١١-١٢، ٤/ ١٥٤، علقة المستوفز: ٤٥.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣١٩.

وقِدم الأعيان هنا ليس القِدم المنفصل كما رأينا، وأزليتها لا ترجع إلى وجود منفصل مستقل، وإنَّما هو على حد تعبير ابن عربي: «المعلوم لا يزول من العلم؛ لأن صور المُمكِنات، أي: وجودها العيني في المرآة الوُجودية، هي الَّتي تحدُث وتهلَك»[١]

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربي لا يفرق بين وجود العلم والعين بالنسبة للحقِّ، إن لابن عربي نصوصًا يمكن أن تفيد ذلك، مثل قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾، و(إن) هنا بمعنى (ما)، فعم بها وبشيء وجعله مخزونا في خزائن غيبية عنا، ولهذا قلنا إن الكون صادر من وجوه، وهو ما تحويه هذه الخزائن إلى وجود، وهو ظهورها من هذه الخزائن بأنفسها بالنور الَّذي تكشف بها نفسها، فإنها في ظُلْمة الخزائن محجوبة عن رؤية ذاتها، فهي في حال عدمها، وقال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[٢]، فما يتميز عنده إلَّا ما هو موجود له[٣]، ولكن هناك كذلك من النُّصُوص ما يجعلنا نتنبه إلى وجود علمي بالنسبة للحقِّ، فنفرق بين وجود العلم والعين، وأن الوُجود في النُّصُوص السَّالِفة لا يتعدى ثبوت العَدَم في مثل قوله: «والأشياء كلها مشهودة للحقِّ في حال عدمها، ولو لم تكن كذلك لما خصَّص بعضها بالإيجاد عن بعض؛ إذ العَدَم المحض الَّذي ليس فيه أعيان ثابتة لا يقع فيقع تمييز شهود، بخلاف عدم المُمكِنات، فكون العلم

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٢٠، ٤/ ١١٩ ومن بحثنا هذا: ص٣٦٢-٣٦٩.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٨٧ – ٥٨٨، «اليواقيت»: ٢٠١-٢٠٢.

ميَّز الأشياء بعضها عن بعض، وفصَّل بعضها عن بعض، هو المُعبَّر عنه بشهوده إياها، وتعيينه لها، أي: بعينه يراها، وان كانت موصوفة بالعَدَم، فما هي معدومة لله الحقّ من حيث علمه بها، كما أن تصور الإنسان المخترع للأشياء صُورَة ما يريد اختراعها في نفسه ثم يُبرِزها فيُظهِر عينها، فاتصفت بالوُجود العيني، وكانت في حال عدمها موصوفة بالوُجود في الوُجود الذهني،.... فظهور الأشياء من وجود إلى وجود، من وجود علم إلى وجود عين، والمحال هو عدم العَدَم المحض ما فيه أعيان تمييز[١].

وقوله بأنه من علمه بنفسه تعلق العلم بالعالم فكان العالم مشهودًا للحقِّ أزلًا وإن لم يكن موجودًا[٢]، وإن كان فكرته عن وجود العالم كنِسَب ظاهرة في المرآة الوُجودية يجعلنا نقول له بأن الأمر لا يختلف[٣].

(*) تحليل معنى ثبوت الأشياء:

المعلومات عند ابن عربي ثلاثة؛ هي الوُجود المطلق، والعَدَم المطلق والبرزخ الَّذي بينهما، وسوف نحلل الفكرة بعد قليل، وفى هذا البرزخ توجد الأعيان الثابتة، يقول: «في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الَّذي ينظر إليها الوُجود المطلق، ومن هذا الوجه يَنطَلِق عليها اسم الشيء الَّذي إذا أراد الحقّ إيجادَه قال له:﴿كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾[٤]،

(١) «الفتوحات» ١: ٥٣٨، وانظر: ١٠٠-١٠١، ٢/ ٥٠٩، رسالة إلى ابن سودكين: ٣.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٥٠٩.

(٣) انظر: من بحثنا هذا: ص٢١١-٢٢٣.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٥٨٧ - ٥٨٨، «اليواقيت»: ٢٠١-٢٠٢.

وليس له أعيان موجودة من الوجه الَّذي ينظر منه العَدَم المطلَق، وهو (كن) حرف وجودي، فإنه لو أنَّه كائن ما قيل له كن، وهذه المُمكِنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما تكون إذا كانت مما تتصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان[١]. ويلاحظ أن ابن عربي ينحاز إلى جانب المعتزلة الَّتي تقول بأن المعدوم شيء، فيقول ملاحظًا تناقض الأشاعرة، أو بعضهم، حين ترفض هذه الحقيقة مع القول بالحال: «والعجب من الأشاعرة كيف تنكر من يقول إن المعدوم شيء في حال عدمه وله عين ثابتة، ثم يطرأ على تلك العين الوُجود، وهي تُثبِت الأحوال، اللهم إلَّا منكر الأحوال لا يتمكن له هذا»، ثم يعبر ابن عربي عن ما يؤيد رأينا في أن هذا درجة من درجات التَّجَلِّي، التَّجَلِّي في صور الأعيان الثابتة، مع عدم الخلط بين الحقّ والخَلْق، وإرجاع الوُجود إلى الحقّ، فيقول مستخدما التصوير الرَّمزِيّ: إن هذا البرزخ، الَّذي هو المُمْكِن، بين الوُجود والعَدَم، سبب نسبته إليه مع نسبة العَدَم، هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العَدَم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوُجود فيه صورته، فكانت تلك الصُّورة عين المُمْكِن، فلهذا كان للمكن عين ثابتة وشَيئيَّة في حال عدمه؛ ولهذا خرج على صُورَة الوُجود المطلق؛ ولهذا أيضًا اتصف بعدم التناهي، فقيل فيه إنَّه لا يتناهى، وكان أيضًا الوُجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق فرأى العَدَم المطلق في مرآة الحقّ نفسه، فكانت صورته الَّتي رأى في هذه

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٦ – ٤٧.

المرآة هو عين العَدَم الَّذي اتصف به هذا المُمْكِن[١].

(*) قيمة الوُجود الثبوتي والعيني ووحدتهما:

يحل ابن عربي قضية تعلق العلم الإلهي باللا مُتناهيات فيرفض الاسترسال الَّذي قال به إمام الحرمين والتعلقات الَّتي ذهب إليها الرازي، ويبني رأيه على الحضرة المشهودة للحقِّ في نفسه، فيقول: «وأما انتقالات العلوم الإلهية، فهو الاسترسال الَّذي ذهب إليه أبو المعالي إمام الحرمين، والتعلقات الَّتي ذهب إليها محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، وأما أهل القَدَم الراسخة من أهل طريقنا فلا يقولون بالانتقالات، فإن الأشياء عند الحقّ مشهودة معلومة الأعيان والأحوال على صورها الَّتي تكون عليها، ومنها إذا وجدت أعيانها إلى ما لا يتناهى، فلا يحدث تعلُّق على مذهب ابن الخطيب، ولا يكون استرسال على مذهب إمام الحرمين، رضي الله عن جميعهم.

والدليل العقلي الصَّحيح يعطي ما ذهبنا إليه وهذا الَّذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه، يعطيه الكشف من المقام الَّذي وراء طَور العقل فصدَّق الجميع، وكل قوة أُعطت بحسبها، فإذا أوجد الله الأعيان فإنما أوجدها لها

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٧- ٤٨، وانظر: ١/ ٥٣٨، ٢: ٥٨٧-٥٨٨، «غاية المرام» في علم الكلام: ٢٧٤ - ٢٨٣، «المغني» ٥: ١٥٣، التمهيد: ٤٠، ٤١، الشامل ١: ٣٤-٤٦، الإرشاد: ٣١، نهاية الإقدام: ٣٣، ٣٤، ١٥٠-١٦٣، شرح الطحاوية: ٥٠، تبين كذب المفتري: ١٣٣، المحصل: ٣٤، ٣٧، الأربعين: ٥٣، ٦، الفرق بين الفرق ١٦٣ - ١٦٥، الملل والنحل ١: ١٠٣، ١٠٨، مناهج الأدلة ١٣٩.

لا له، وهي على حالاتها، بأماكنها وأزمنتها على اختلاف أمكنتها وأزمنتها، فيَكشِف لها عن أعيانها وأحوالها شيئًا بعد شيء إلى ما لا يتناهى على التتالي والتتابع، فالأمر بالنسبة لله واحد، كما قال تعالي: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ٥٠﴾[١]. والكثرة في نفس المعدودات. وهذا الأمر قد حصل لنا في وقت فلم يختل علينا فيه.

وكان الأمر بالكثرة واحدًا عندنا، ما غاب ولا زال. وهكذا شهده كل من ذاق هذا، فهم في المثال كشخص واحد له أحوال مختلفة وقد صورت له صُورَة في كل حال يكون، وأنت من جملة من له فيها صُورَة، فأدركت جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظرة الواحدة، فالحقُّ سبحانه ما عدل بها عند صورها في ذلك الطبق، بل كشف لها عنها وألبسها حالة الوُجود لها، فعاينت نفسها على ما تكون عليه أبدا، وليس في حق نظرة الحقّ زمان ماض ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها، ومراتبها لا توصف بالتناهي ولا تنحصر ولا حد لها تقف عنده. فهكذا إدراك الحقّ تعالى للعالم ولجميع المُمكِنات في حالة عدمها ووجودها. فعليها تنوعت الأحوال في خيالها... فاستفادت من كشفها ذلك علمًا لم يكن عندها لا حالة لم تكن عليها، فتحققْ هذا فإنها مسألة خفيَّة غامضة تتعلق بسر القدر[٢].

ونستطيع أن نتبين مما سبق أن قيمة الوُجود الثبوتي ترجع إلى أحد

---

(١) القمر: ٥٠

(٢) «الفتوحات» ١: ٦٢، وانظر: من بحثنا هذا: ٧٥٩-٧٩٥

طرفي المعادلة وهو الوُجود في مقابلة العَدَم، وهذا ما يؤيده ابن عربي في كثيرٍ من المواضع حين يقول بأن ظهور الأشياء من وجود إلى وجود، من وجود علم إلى وجود عين[١].

وقوله بالوُجود الأصلي الإضافي والعَدَم الإضافي، وأن الوُجود ليس عين الموجود إلَّا في حق الحقّ سبحانه، حتى لا يكون معلولًا لوجوده، فإنه لو كان معلولًا لوجوده لكان حالًا له، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، والوُجود ليس عين الموجود في حق الخَلْق؛ لأنه المرآة الَّتي يظهرون فيها[٢].

وبهذه الحقيقة العلمية يمكن تفسير قول ابن عربي بأهم أسباب وصف العالم بالحقِّ، فالعماء هو الوُجود كما سبق القول، وهو البرزخ الَّذي ظهرت فيه المُمكِنات، قبل الوُجود وبعده، وهو التَّجَلِّي الأوَّل أو الأقدس في مقابل التَّجَلِّي المقدس في صور الأعيان الوُجودية، يقول جامعًا الوُجود له في الثبوت والوُجود بالعين:... وجعل نفسه عين كل شيء بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٣]، ثم قال: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾[٤] وهو ما ظهر في عين الأشياء، ثم قال: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾[٥] أي: مردكم

(١) «الفتوحات» ١: ٥٣٨.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٥٨٧-٥٨٨، ٤: ١٥٤، ومن هذا البحث ٥٥٦: ٥٥٩

(٣) القصص: ٨٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

من كونكم أغيارًا إليّ، فيذهب حكم الغير، فما في الوُجود إلَّا أنا، ونبين ذلك مثلا باسم الإنسان بجملة تفاصيله واتصافه بأحكام متغايرة من حياة وحس وقوى وأعضاء مختلفة في الحركات، وكل ما يتعلق بهذا المسمى إنسانا، وليست هذه الأعيان الَّتي تظهر فيها، هذه الأحكام غير الإنسان فإلى الإنسان ترجع هذه الأحكام، والأحكام في الحقّ صور العالم كله؛ ما ظهر منها وما لم يظهر، والأحكام منه، ولهذا قال: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾، ثم يرجع الكل إلى أنَّه عينه، فهو الحاكم بكل حكم في كل شيء حكمًا ذاتيًّا، لا يكون إلَّا هكذا، فسمى نفسه بأسمائه، فحكم عليه بها، وسمى ما ظهر به من الأحكام الإلهية في أعيان الأشياء؛ ليميِّز بعضها عن بعض، كما ميَّز جسم الإنسان عن روحه، وليس أنصافا إلَّا بمجموعه، كما تسَمَّى خالقًا به وبخلقه، فلا يقال في روح الإنسان أنها عين الإنسان ولا غيره، وكذلك حقائقه ولوازمه وعوارضه، لا يقال في يد الإنسان ولا في شيء من أعضائه أنَّه عين الإنسان ولا غير الإنسان، كذلك أعيان العالم لا يقال أنها عين الحقّ ولا غير الحقّ، بل الوُجود كله حقٌّ.....»[1]. ويؤيد ذلك قول ابن عربي بأن الوجه الخاص الَّذي للحقِّ في كل شيء هو الوُجود في كل حضرة من حضرات الوُجود الأربعة: العلمي، والعيني، والرقمي، واللفظي[2]، كما لاحظنا معه من قبل أنَّه ليس هناك بَون زماني أو مكاني يقدَّر، فلا يعقل سوى ارتباط ممكن

(١) «الفتوحات» ٣: ٤١٩ – ٤٢٠، وانظر: ١: ٥٤، «الفصوص» ١: ٤٩، ٢: ٨، ٩ عن نوعي الفيض الأقدس والمقدس.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٣١٥.

بواجب لذاته، فكان في مقابلة وجود الحقّ أعيان ثابتة موصوفة بالعَدَم[١]، وقوله: «لم يرجع إليه من إيحابه العالم صفة لم يكن عليها[٢]».

كما يؤيد كذلك ما سبق أن ذكرناه عن قيمة الوُجود العيني للمُمكِنات من أنَّه عندها عارية في مثل قوله: «وكل عين فكانت معدومة لعينها، معلومة له، محجوبًا له إيجادها، ثم أحدث له الوُجود، بل أحدث فيها الوُجود، بل كساها حلة الوُجود[٣]، فهي رموز أو مظاهر له، وهو مجلى لظهور أحكام أعيانها يقول:

لـولا تجلّيـه في الأعيـان ما ظهرت نعـوتُ: كان بـه وكائـن ويكون[٤]

ولكن على الرغم من غموض وصلة هذا الوُجود بالأعيان للجهلة بالذَّات الإلهية، وغموض رمزه لاستمداد الكائنات وجودها باتقاد السُّرُج من فتيلة واحدة، من حيث عدم النقصان الَّذي يجعل للفكرة جانبها التنزيهي، فإنه يبيِّن لنا، وخاصة حين يتحدث عن التَّجَلِّي، أن أحق رمز لوجود المُمكِنات هو السراب، يقول: «وتجلِّي الحقّ سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ للناطق من الحيوان كتجلي السراب للظمآن، وليس في الكون كله شيء يشبه تجلّي الحقّ إلى قلوب العباد من سماء المعرفة سوى هذه الصفة، ألا ترى التَّجَلِّي لا يكون إلَّا من أعلى إلى أدنى،

(١) «الفتوحات» ٢: ٥٥، وانظر: ١: ٥٥٢، ٤: ١٨١ – ١٨٢.

(٢) «الفتوحات» ١: ١١٩–١٢٠، ٤: ٣٣٤، رسالة إلى ابن سودكين: ٢.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٣٢٩.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٧٢٩، وانظر: ٢: ٥٥، ٤: ٢٣٦، ٢٩٨.

وجعَل القِيعان من دون الجبال محلًّا للسراب»[١].

ولذلك كان الأمر مجرد رمز بعيد عن التخيل، فإن الأعلى ما تخيل، بل قال هذا مجلًّى إلهي ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر، فالأدنى صاحب تخيل[٢].

ويشرح ابن عربي ذلك بأن ما ظهر إنما هو تجلّي الحقّ في أعيان الموجودات حسب استعداداتها، ومن ثم كانت الكثرة الراجعة إليها، وكانت صُورَة الوُجود مشتركة، أو بتعبير آخر (رمزا) كما تبينا من قبل في الفصل الخاص بالوُجود[٣]، يقول:

«فالعين ثابتة والذَّات ثابتة ... وكون إبداعه لما أتى فنظر
فما بدت صور إلَّا لها صور ... منها ومنه فبالمجموع كان الأثر»[٤]

ولذلك أرجع ابن عربي رؤية الأشياء إلى كونها حقا من حيث التَّجَلِّي الأوَّل، فمن هنا تعلقت الرؤية بالمعدوم، وقد رأى الحقّ الأشياء وهي معدومة[٥].

(*) بطون الأشياء العلمي لا يعني الخلط بين الحقّ والخَلْق:

سبق أن ذكرنا أن أحد الانتقادات الَّتي وجهت إلى أفلاطون أنَّه لا يفرق بين الإله ومثال الخير، وأن الذَّات الإلهية محل المثل، وأن المفكر

(١) «الفتوحات» ٤: ٣٢٠، «عنقاء مغرب»: ٢٤.

(٢) «الفصوص» ١: ٧٢.

(٣) انظر: من بحثنا هذا: ص٢١١-٢٢٣، ٣٦٩-٣٧٨.

(٤) «الفتوحات» ٤: ٣١٦، وانظر: ٢: ٥٣٩، ٣: ٥٤٦-٥٤٩.

(٥) «الفتوحات» ٣: ٥٣٤ - ٥٣٨، وانظر: ٣/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤: ٢٧٩-٢٨٠.

الحديث «لينتز» يرتكب نفس الخطأ؛ إذ يرى أن الذَّات محل لذرات روحيَّة لا متناهية في الصغر، وهو ما رأيناه أيضًا في مذهب الصُّورة الحيوية عند برجسون[١]، ولكن ابن عربي في الحقيقة لا يخلط بين الحقّ والخَلْق على الإطلاق، وليس تصوره لوجود الأشياء العلمي مؤديًا إلى القول بأنها جواهر روحيَّة، سواء على هيئة مثل أو جواهر لا متناهية في الصغر، بل هي ظهور متنوع للأعيان الثابتة الَّتي ليست بجعل جاعل أو لا على هيئة صور علمية مأخوذة من الأعيان، وهذا ما يؤيده قوله بتبعية العلم للمعلوم، وثانيا في وجود عيني لنفسها لا للحقِّ؛ لأن الحقّ يعلم الأشياء من نفسه، فلم يكن ثَم غيره يأخذ علمه عنه، ولذلك كان الوُجود للحقِّ وكانت الأعيان مجرد إمكانية محضة، أو رموز للحقائق أو الأسماء الإلهية، والكمون الَّذي تحدثت عنه بعض نصوص ابن عربي لا يعني ذلك على الإطلاق، بل هو ضرب من الوُجود العلمي، بالإضافة إلى ما قررنا، من أن الأعيان أعيان لا نفسها يقول ابن عربي: «...... ولما كانت البطون محل التَّكوين والولادة، وعنها ظهرت أعيان المولودات، اتصف الحقّ بالباطن، يقول: إنَّه من كونه باطنا ظهر العالم عنه، فنحن كنا مبطونيين فيه، فخذ ذلك عقلًا (الوُجود العلني) لا وهمًا (منطقة تجمع الذرات الروحيَّة عند لينتز وغيره)، فإن أخذته عقلًا قبله العلم الصَّحيح، وإن أخذته خيالًا ووهمًا رد عليه قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ فإنه لا بد من مستند للزوم المرجح للممكن»، وتلك فائدة الانضباط الفكري بنصوص دينية[٢]، ويؤيد ذلك سمة التَّجلِّي الرامزة

(١) «تاريخ الفلسفة» الحديثة لكرم: ١٢٤ وما بعدها، ابن عربي وليبنتز: ٢١١-٢٥٠.

(٢) «الفتوحات» ١: ١١٨-١١٩، ٥٩٢،٣: ١١-١٢، ٤: ٣٠١، وانظر: في قضية الكمون: =

الظاهرة في قوله: «وما ذهب لها عين (لثوبتها)، وما ظهر لها عين؛ لأن الوُجود للحقِّ، فهي تَرى ولا تُرى»[١]، وقوله الَّذي ينفي فيه نسبة الألوهية للأشياء، فإنها أمر نسبي أو عدمي، يقول الأمر واحد أحدي، وأن الَّذي كان يتوهمه أمرًا وجوديًّا من نسبة الألوهة لهذا الَّذي اتخذه إلها محال عدمي، لا ممكن ولا واجب»[٢]، ومن هذا كله نرى أن الموجود حقًّا ليس المِثل، كما تقول المِثْل الأفلاطُونِيَّة، بل الحقّ سواء في الثبوت أو الوُجود، كما رأينا رجوع الكثرة إلى القوابل أو الأعيان الثابتة لا إلى المثل مأتى التماسك والانسجام والعمومية[٣]، كما أنَّه يتميز عن المعتزلة بتفسيره القضية على ضوء التَّجَلِّي سواء في الثبوت أو الوُجود[٤].

٣- عالم الخيال والمثال بين ابن عربي والاتجاه الفلسفي:

ونأتي الآن إلى النقطة المهمة من قضية المثال، وهي التَّكوين الجغرافي للمِثل إن صَحَّ التعبير، وهي من أهم قضايا الرَّمز عند ابن عربي، إذ سوف نجد تمثُّل العالم فيه بالصور الرامزة، بل يتحول العالم كله إلى رمز، فللعالم هنا أو لبعضه صور ودرجات من التواجد المسبق، تحكمها قاعدة

=الانتصار للخياط: ٤٤، ٦٠، ٦١، ٦٧، بحر الكلام للنسفي: ٥٥، الاقتصاد للغزالي: ١٩-٢١، مناهج الأدلة: ١٤١، «غاية المرام»: ٢٦٢، ٢٧٩ «الإشارات»لابن سينا: ٣١٢ تحقيق دنيا، الرموز الأساسية: ٩٤ - ٩٨، بالفرنسية وسورة الإخلاص.

(١) «الفتوحات» ٢: ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٢٦٤، وانظر: ٢٦٣.

(٣) الخصوبة والخلود: ١١٠ وما بعدها.

(٤) «المغني» ٥: ١٥٣، ١٥٤، الفرق: ١٦٣ - ١٦٥، ترجيح أساليب القرآن ١٠٠، ١٠١.

المطابقة والتمثيل بحيث يمكن اعتبارها مترامزة، ويتضح ذلك مما ذكرناه منذ قليل عن الوُجود العلمي على سبيل التفصيل، فإن الإجمال في حقنا، وفينا ظهر، وهذا الإجمال أو الكمون في حضرة الإمكان ترمز إليه الدواة الَّتي يكمن فيها كل ما يظهر عنها من كتابة، وبالتَّجَلِّي التنزيهي لنور الوُجود العام تظهر الأشياء على وجه التفصيل، مرموزا لها بزهرة تتفتح، أو حبة تصير شجرة، وهو رمز عالمي كما وجدناه عند الحديث عن النون والعقل الأوَّل[1]، وقبله العماء الَّذي كان العالم فيه بالقوة والصلاحيَّة أو ثابت مدرج في النفس[2]، وقبل النفس في خزائن الغيب، وعلى وجه التفصيل، وهذا من أخص ما يميزها عن مِثْل أفلاطون؛ لأنَّها جزئية مفصلة لا كلية، وهي غير الله من حيث الأعيان الثابتة الَّتي ليست بجعل جاعل، يقول: «اعلم أيدنا الله وإياك أنَّه ما من شيء أوجده الله في العالم الَّذي لا أكمل منه في الإمكان، إلَّا وله أمثال في خزائن الجود، وهذه الخزائن في كرسيه، وهذه الأمثال الَّتي تحتوي عليها هذه الخزائن لا تنتهي أشخاصها[3]، ولكن اشتمال الهُوِيَّة على الحقائق هو اشتمال النواة على الشجرة، وهو اشتمال علم لا كمون في الذَّات، كما رأينا عند المقارنة بينه وبين لينتز. فقد قررنا أن الأعيان ليست بجعل جاعل، فهي غير في الحقيقة، وإن لم تكن ذات صبغة وُجوديَّة، كما أنَّه إلى الوُجود يرجع قول ابن عربي بأن كل جزء من العالم

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٥٦، رسالة الأنوار: ١٣– ١٤، الرموز الأساسية ٩٤ – ٩٨.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٥٢٥، وانظر: ١: ١١٨ – ١٢٠، ١٦٨ – ١٦٩، كتاب الباء: ١٠.

(٣) «الفتوحات» ٣: ١١ – ١٢، ٣٦٠– ٣٦١، كتاب الباء: ١٠.

مجموع العالم، وإلى الخَلْق على الصُّورة بمفهومها المنزه، يقول: «وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك فيما يظهر من الخَلْق فيه أهلية كل ما فوضل به، فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي: هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله»[١].

وهذا آخر مخالف تماما لما توهمه لينتز وغيره من وجود الجواهر اللا متناهية على هيئة ذرات روحيَّة في الذَّات الإلهية، فالرجل بعيد عن نظرية التَّجَلِّي الَّتي عند ابن عربي[٢].

وبالإضافة إلى ذلك نجد صورًا للعالم أو لبعضه في عوالم متعددة، تنكشف خلال معراج الصوفي، يقول بعد وصف مراحل معينة: «... فإن لم تقف معه رفع لك عن صور على صور بني آدم، وستور ترفع، وستور تسدل، ولهم تسبيح مخصوص تعرفه إذا سدلته، ولا تَدهَشْ فسترى صورتك بينهم، ومنها تعرف وقتك الَّذي أنت فيه (يبدو أنها تتغير بالأعمال)، فإن لم تقف رفع لك سرير الرحمانية، وكل شيء عليه، فإذا نظرت في كل شيء فسترى جميع ما اطلعت عليه، وزائد على ذلك، ولا يبقي علم ولا عين إلَّا وتشاهده فيه»[٣]، وربما كان هذا هو ما تحدث عنه الشَّعْراني من الصور الَّتي في ساق العرش[٤]، ويقول ابن عربي: «وبين

---

(١) «الفصوص» ١: ١٥٣، «الفتوحات» ١: ٢٥٩ - ٢٦٠، تعريفات الجرجاني: الهوية.

(٢) «تاريخ الفلسفة» الحديثة ليوسف كرم: ١٢٤ وما بعدها وانظر: «الفتوحات» ٤: ٣٠١.

(٣) رسالة الأنوار: ١٢ - ١٣.

(٤) «اليواقيت»١: ١١٨.

السماء السابعة والفلك المكوكب كراسي عليها صور كصور المكلفين من الثقلين، وستور مرفوعة بأيدي ملائكة مطهرة، ليس لهم إلَّا مراقبة تلك الصور[١]؛ ليستغفروا لأصحاب العمل السيئ، وما لا يحتاج إلى قوة ملاحظة أن نقول: إننا ما زلنا في إطار الصور الشخصية لا الكُليَّات.

ثم نرى ابن عربي يحدثنا عن أنواع من العوالم توجد بينها ظاهرة التطابق أو المُحاكاة، فيها يعتبر الأدنى رمزا للأعلى:

ومنها عالم الخَلْق والأمر، وهنا نجد مطابقة بقدر ما نجد عالمًا فيه الكثير من السمو، وإن كان هذا السمو يشترك فيه العالم الآخر؛ بناء على نظرية الشيخ الَّتي تعتبر الكل «عالم أمر» وخاصة إذا لاحظنا وَحْدَة النفخة، ووَحْدَة الفاعل، والوُجود الواحد، ولكننا لا نجد مثلا تمثل الوَحْدَة والانسجام كما عند أفلاطون، يقول عن الروح: «أصله من الروح الَّذي هو من أمر ربي، أي: من الروح الَّذي لم يوجد عن خلق (أى: لا عن سبب لا بمعنى القدم، أو الألوهية) فإن عالم الأمر كل موجود لا يكون عن سبب كوني يتقدَّمه، ولكل موجود منه شِرب، وهو الوجه الخاص الَّذي لكل موجود عن سبب وعن غير سبب[٢].

وقد سبق أن وضَّحنا السمة الرَّمزِيَّة لعالم الأمر كبعد روحي للعالم كله[٣]، وهذا التناول الرَّمزِيّ العام يجعله مختلفًا عن الحارثي الإسماعيلي،

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٣٨.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٥٩، ١٢٩، ١٢٩، ٤: ٢٩٧، «العبادلة»: ٦٣.

(٣) انظر: من هذا البحث: ٦١٠ – ٦١٢.

حين يصور لنا القضية بطريقة أفلاطونية محدثة في قوله بأن عالم الأمر صور محضة لا في زمان[١].

وكما نجد المقابلة بين هذين نجد المقابلة بين عالمي الغيب والشهادة، وهذا تعبير آخر عنهما، ولكن من وجهة نظر أخرى، أي: من حيث تعلق الاسم الظاهر والباطن، يقول: فأبرزه الله من عالم الغيب والشهادة، ومن الشهاة إلى الغيب يتعلق اسمه الظاهر والباطن، فالشهادة أمانة عند الغيب، والأمانة ثقيل حملها، ومن هنا كان رمز ابن عربي لهذه الحقيقة بتنَفُّس الغيب تنفُّس الحامل المثقل، أخذًا رمزيًّا من قوله تعالي: ﴿ثَقُلَتۡ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[٢]، وينبغي أن نلاحظ هنا أن المقابلة ليست مقابلة بين كليات واحدة منسجمة ذات وجود خاصٍّ مليء كما عند أفلاطون، بل محاكاة حقائق في عالم الغيب العلمي التفصيلي[٣]، وهو ما نجده أيضًا في المقابلة بين العالم العلوي والسفلي في قوله: «ما من حقيقة في العالم العلوي إلَّا وقد جعل الله في مقابلتها العالم السفلي»[٤]، وعلى الرغم من التوافق بين ابن عربي وأفلاطون والأفلاطونيه المحدثة في التوازي بين عالم الربوبية أو العالم العقلي وبين عالم الطبيعة، فلا خشية عنده من تَأليه السماوات، أو تهمة الشرك كما أشرنا منذ قليل[٥].

---

(١) «الأنوار اللطيفة»: ٨٢ – ٨٣.

(٢) الأعراف: ١٨٧.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٦٣٠ – ٦٣١، «شجرة الوجود» ٤٨ أ.

(٤) القسم الإلهي: ٢٢ – ٢٣.

(٥) وانظر: مقدمة «أفلوطين عند العرب»: ٦١ – ٦٤، «أثولوجيا»: ٢٥ ومواضع أخرى.

كذلك يختلف ابن عربي عن هذه الاتجاهات الغنوصية المنحرفة، بأنه على الرغم من تفرقته بين ما فوق الطبيعة وقوله عنه أنَّه أنوار في أنوار وما تحت الطبيعة إلى عناصر أنوار في ظلال، وما تحت العناصر أنوار في ظُلمة، فإنه يمتاز بتقدير عالم الحس، ويرجع هذا أساسًا في رأينا إلى توحيده، بخلاف أفلاطون الَّذي احتقر ما فيه من الصيرورة والتغير والكثرة وعدم الانسجام، فسوف نرى أنَّه على الرغم من قوله بأن عالم السماء عالم نقي، والبرزخ عالم خيالي لا عالم حقيقة، يعممه حتى يجعله يشمل العالم بأسره، ويرجع به إلى الهَيُولَى الوُجوديَّة، وهي العماء، هذا بالإضافة إلى فكرته عن الوُجود الواحد على وجه العموم[١]، ولذلك نرى عفيفي يضطر إلى القول بأن العالم المعقول عند ابن عربي ليس هو عالم المِثل، بل عالم الذَّات الإلهية في مقام أحديتها، يقول في تعليقه على «فُصُوص الحِكَم»: «...... وهنا يشاهد المالك أمورًا هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية، يريد بهذه الأمور شيئا أشبه بالمِثل الأفلاطُونِيَّة في العالم المعقول» وهي الَّتي يعاين صورها المحسوسة في العالم المحسوس، وصورها البرزخية في عالم البرزخ أو المثال، ولكن العالم المعقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالي الأفلاطوني، وإنَّما هو عالم الذَّات الإلهية في مقام أحديتها فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تجرُّده تَنزُّلات الذَّات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها في جميع صور الموجودات العُلويَّة والخفيَّة، شريفها وخسيسها، عظيمها

(١) انظر: من هذا البحث: ص١٣٧-٢٦٦، ٢٨٧ -٢٩٥.

وحقيرها، بالإضافة إلى ما ذكرنا أن الطبيعة هي عين النفس الرحماني وليست شيئًا مغايرًا له في الحقيقة، فقد وقف على سِر عظيم، وهو معني قوله ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[١]؛ لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة الَّتي هي وجود صِرف، وهو النفس الرحماني، قد تفتحت فيه مراتب الوُجود بصورها الَّتي لا تتناهى، وهي باقية على حالها في عالمها[٢]، وإلى جانب هذه الثنائية في العوالم نرى تقسيمًا ثلاثيًّا وهو: عالم الشهادة أو الملك والملكوت، وعالم الجبروت والأخير هو برزخ بينهما، وان كان ابن عربي يجعل منها برازخ، بمثابة المرايا العاكسة، تكوِّن البرزخ الأعظم[٣]، ولكن هذا يقتضينا أن نتحدث بطريقة مفصلة عن هذا العالم وتكوينه:

(*) أسماؤه وتعميم معناه:

يطلق ابن عربي على هذا العالم أسماء المثال والبرزخ، والخيال؛ لنظره إليه من زوايا متعددة، وإن كان يستخدمها بمعنى واحد في كثيرٍ من الأحيان، فهو عالم المثال إذا كان المراد التمثل في الرُّموز أو الطبقات الوُجودية المتناظرة والتي يحاكي بعضها بعضا، وهو البرزخ؛ لأنه يقع بين عالمين، الوُجود المطلق والمحال المطلق، أو أي عالمين، وهو الخيال، سواء أخذناه بمعنى الخيال الإنسانى أو المقيد، أو الخيال بالمعنى العام

(١) البقرة: ٦٩.

(٢) «الفصوص» ٢: ٢٧٥.

(٣) «الفتوحات» ١: ٥٤، «الإسرا»: ٨٨، الأزل: ٩-١٢، كيمياء السعادة ٢ أ - ٥ أ، وعن الرَّمزِيَّة الفلكية انظر: رمزية الصليب: ٣٥، الرموز الأساسية: ١٢٠-١٢٤.

الشامل، وهو المطلق، ويمكن وصفه بالاستقلال؛ لأنه مجال عمل للأول وان كنا في النهاية سنجدهما واحدًا عند ابن عربي ككل يجمع العالم ووظائف التمثل والبرزخية والخيالية، وبهذا نكون أمام عالم خيال، وإن كان حقًّا في الحقيقة على حد تعبير ابن عربي وهو يرى ضرورة وجود البرزخ بصفة عامة، ما دمنا نتحدث عن الثنائية أيا كانت هذه الثنائية، معنوية أو غير معنوية، فهو الخط الفاصل بين كل أمرين، يقول: وإن اشتبه عليك أمر هذا البرزخ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾[1]، أي: لولا ذلك البرزخ لم يتميز أحدهما عن الآخر، ولأشكل الأمر، وأدى إلى قلب الحقائق، فما من متقابلين إلَّا وبينهما برزخ لا يبغيان، أي يوصف أحدهما بوصف الآخر الَّذي به يقع التميز»[2]، ويجمع هذه البرازخ، لنزعة ابن عربي الواضحة إلى اكتشاف سمة الوَحْدَة في كل شيء، برزخ واحد يسميه ابن عربي «برزخ البرازخ»، وهو الفاصل بين الوُجود المطلق والعَدَم، بحيث لو حكم «الميزان عليه لكان على السواء في المقدار من غير زيادة ولا نقصان» وهذا هو البرزخ الأعلى، الَّذي له وجه إلى الوُجود ووجه إلى العَدَم[3] في هذا البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ توجد جميع صور المُمكِنات، ولذلك كان غير متناه؛ لاستحالة تناهي المُمكِنات، ولاستحالة تناهي ما هو برزخ بينهما والتوازن

---

(١) الرحمن: ١٩، ٢٠.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٧.

(٣) «الفتوحات» ٣: ٤٦.

المشار إليه بين الوُجود والعَدَم كان أساس ثبوت الأعيان الممكنة، وركيزة من ركائز خروج العالم على الصُّورة، يقول ابن عربي معبِّرًا عن هذه المعاني الَّتي كان لها صدًى كبير في مذهبه: «وفيه جميع المُمكِنات، وهي لا تتناهى، كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى (الوُجود المطلق والعَدَم المطلق) ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الَّذي ينظر إليها الوُجود المطلق، ومن هذا الوجه ينطلق عليها اسم الشيء الَّذي إذا أراد الحقّ إيجاده قال له: كن فيكون، وليس له أعيان موجود، من الوجه الَّذي ينظر إليه منه العَدَم المطلق... وهذه المُمكِنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما تكون إذا كانت... فهو كالحال الفاصل بين الوُجود والعَدَم، فهو لا موجود ولا معدوم... ثم إن هذا البرزخ الَّذي هو المُمْكِن بين الوُجود والعَدَم سبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العَدَم، هو مقابلته للأمرين بذاته... وهو موصوف بأنه لا يتناهى، كما أن العَدَم المطلق لا يتناهى، فاتصف المُمْكِن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائى ولا غيره، فالممكن ما هو من حيث ثبوته عين الحقّ ولا غيره، ولا هو من حيث عدمه عين المحال ولا غيره، فكأنه أمر إضافى. ولهذا نزعت طائفة إلى نفي المُمْكِن وقالت: ما ثم إلَّا واجب أو محال، ولم يتعقل لها الإمكان، فالمُمكِنات على ما قررناه أعيان ثابتة من تجلّي الحقّ، معدومة من تجلّي العَدَم». وفى هذا خير بيان لما قلناه فيما سبق من خطورة فكرة التجلى عنده وأنها الأساس الَّذي يميز به بين الحقّ والخَلْق، لا الخلط

بينهما كما ظن البعض[١]. وهنا لابد لنا من أن نقف وقفة، قبل أن نمضي في بيان مكونات هذا العالم العجيب، نتبين فيها كيف يوحد ابن عربي بين عالم الإمكان وعالم المثال والخيال، فالثبوت وجود خيالي؛ لأنه لا هو بالوُجود في الحقيقة ولا بالعَدَم المطلقين؛ لأنه حالة بينهما، يقول بادئا نقطة الحديث بالوهم الخيالى: «وما حازها إلَّا هذا النشؤ الإنساني، وبها يرتب الإنسان الأعيان الثبوتية في حال عدمها كأنها موجودة، وكذلك هي، فإن لها وجودًا متخيَّلًا في الخيال، ولذلك الوُجود الخيالي يقول له الحقّ «كن» في الوُجود العينى، فيكون السامع هذا الأمرَ الإلهي وجودًا عينيًّا يدركه الحس أي يتعلق به في الوُجود المحسوس، كما تعلق به الخيال في الوُجود الخيالى، وهنا حارت الألباب: هل الموصوف بالوُجود، المدرك بهذه الإدراكات العين الثابتة، انتقلت من حال العَدَم إلى حال الوُجود، أو حكمها تعلق تعلقا ظهوريًّا بعين الوُجود الحقّ، تعلق صُورَة المرء في المرآة، وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الموجودات بعضها بعضا في عين مرآة وجود الحقّ، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك، على ما هي عليه من العَدَم، أو يكون الحقّ الوُجودي ظاهرا في تلك الأعيان، وهي له مظاهر فيُدرك بعضه بعضًا عند ظهور الحقّ فيها، فيقال قد استفادت الوُجود وليس إلَّا ظهور الحقّ[٢]؟وإذا

---

(١) «الفتوحات» ١: ٤٦ – ٤٨، وانظر: «غاية المرام في علم الكلام » ٢٦٢ –٢٨٣، شرح الطحاوية: ٥٠، المحصل: ٣٤، ٣٧، المغنى ٥: ١٥٣، ١٥٤.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٢١٠–٢١١، وانظر: من هذا البحث في النظريات الثلاث: ص٢١١.

تذكرنا ما قلناه فيما سبق من أن هذه المرأه هي العماء أو هَيُولَى الوُجود، وهي تجلٍّ معنوي، فهمنا قوله: «لما شاء الحقّ أن يَتجلَّى بعينه لعينه في كون جامع، يجمع الأمر كله، يكون كالمرآة، فيشاهد فيها صُورَة الحسن المطلق والبقاء المحقق في حضرة الإمكان والخيال وعالم المثال، خلق شجرة الوُجود...»[١]، وفهمنا كيف يمكن لابن عربي أن يقول بأن ظهور الحقّ في الصور، وهو ما يظن به التشبيه، إنما هو في هذه الحضرة الخيالية.

ويصوره ابن عربي رمزيًّا على شكل «صور» أعلاه واسع وأسفله ضيق، لرحابة حضرة الثبوت الَّتي لاتتناهى فيها المُمكِنات، وضيق الوُجود العينى؛ لأنَّها فيه محصورة معدودة.

وبهذا يفسر ابن عربي مسألة سيكولوجية، وهي ضيق الكفار بما جاءت به الأنبياء إلى درجة مقاتلتهم[٢]. ويعتبر ابن عربي الموجودات ظِلاًّ لما في هذا البرزخ المفضل على خلاف مِثْل أفلاطون، ويرمز لذلك بظلال الكائنات الَّتي لا تتناهى عند تلاشيها في الغروب، كما لا تتناهى الحضرة الَّتي ظهرت عنها، كما يفسر نظرته الرَّمزِيَّة العامة إلى العالم، إذ إنَّه بهذا يعتبره ظلًّا للحقِّ، حين يَتجلَّى له بالاسم النور، أو على الأصح يعتبره رمز الرَّمز، يقول: «وهذه الموجودات المُمكِنات الَّتي أوجدها الحقّ تعالى هي للأعيان الَّتي يتضمنها هذا البرزخ بمنزلة الظلال للأجسام، بل هي الظلالات

(١) «شجرة الوجود»: ٤٨ أ.

(٢) «القطب والإمامين»: ٢٨٥ ب - ٢٨٦ أ، وانظر: عن تجلي الحقّ «الفتوحات» ١: ١٤٩.

الحقيقة، وهي الَّتي وصفها الحقّ سبحانه بالسجود له مع سجود أعيانها... وهو تنبيه أن العين الَّتي في البرزخ الَّتي وجدت عنها لا نهاية لها، كما قررناه في تلك الحضرة البرزخية الفاصلة بين الوُجود المطلق والعَدَم المطلق، وأنت بين هذين الظلالين ذو مقدار، فأنت موجود عن حضرة لا مقدار لها، ويظهر عنك ظل لا مقدار له، فامتداده يطلب تلك الحضرة البرزخية، وتلك الحضرة البرزخية هي ظل الوُجود المطلق من الاسم «النور» الَّذي ينطلق على وجوده، فلهذا نسميها ظلًّا، ووجود الأعيان ظل لذلك الظل، والظلالات المحسوسة ظلالات هذه الموجودات في الحس»[1]، وعموم هذا البرزخ كما شرحنا يقتضي أن توجد فيه الموجودات أيضًا، «فإنه ما ثم حضرة أخرى يمكن الوُجود فيها، إذ كان ابن عربي يضعها في مقابلة الحقّ» فالأعيان إذَا ظهرت ففي هذا البرزخ هي، فإنه ما ثم حضرة تخرج إليها ففيها تكتب حالة الوُجود «والوُجود فيها مُتناهٍ والإيجاد فيها لا ينتهي، لزوال الصور. وهو أحد الفروق بين ابن عربي ومِثل أفلاطون الَّتي لها الوُجود الحقيقي، فالكل صور في هذا البرزخ والوُجود أخيرًا للحقِّ: «فما من صُورَة موجودة إلَّا والعين الثابتة عينها، والوُجود كالثوب عليها»[2].

وفى هذا البرزخ أيضًا تقع أرض الخيال، والعالم المثالي الَّذي خلق من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام كرمز للإنسان الكامل. وهنا تبدأ العلاقة الرَّمزِيَّة بين الخيال العام والإنسان الكامل[3]، وبهذا البرزخ يضع ابن عربي

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٧، وقارن نشرة بدوي للمثل الأفلاطُونِيَّة: مقدمة.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٧.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٧.

الأساس النظري لتعلق رؤية الحقّ بالأشياء قبل وجودها العيني[١]، ويضع الأساس لتفسير الصور الَّتي تتراءى لخيال الإنسان[٢]، وكذلك أساس ترائي صور الرؤيا الرَّمزِيَّة، ونوع الوحي للأولياء، سواء كانت رؤى يقظة أو منام، وتختلف عن الوهم لكونها تصويرًا رمزيًّا لمعان وموجودات حقيقية، يقول فإذا أراد الحقّ أن يوحي إلى ولي من أوليائه بأمر ما، تجلى الحقّ في صُورَة ذلك الأمر، لهذا العين الَّتي هي حقيقة ذلك الولي الخاص. فيفهم من ذلك التَّجَلِّي بمجرد المشاهدة ما يريد الحقّ أن يُعلِمه به، فيجد الولي في نفسه علم ما لم يكن يعلم[٣]. ومن الواضح أن ابن عربي يحدثنا بهذا عن البرزخ أو الخيال كعالم متوسط بين عالم المعنى والمجردات وبين الحس، لذلك يجعل صوره مختلفة نوعا ما عن المجرد والحسي، فهي صور جسدية لا جسمية خيالية، يقول:... أحدث الله الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر بين اللطائف والصور، تتجلى في تلك الصور الجسدية الصور النورية والنارية ظاهرة للعين، وتتجلى الصور الحسية حاملة للصور المعنوية في هذه الصور الجسدية في النوم وبعد الموت وقبل البعث وهو البرزخ الصوري...وهذه الأجساد الصورية الَّتي يظهر فيها الحقّ، والملائكة، وباطن الإنسان، وهي الظاهرة في النوم، وصور سوق الجنة، وهي هذه الصور الَّتي تعمر الأرض، الَّتي تقدم الكلام عليها في بابها»[٤].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٤٩، وانظر: عن الفرق بين الجسم والجسد على ضوء: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ

ويرى ابن عربي في هذا رمزًا ودلالة على أن الخيال تتحقق فيه ظاهرة الجمع بين المتضادين، وقد رأيناها حقيقة للحقِّ سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ من حيث جمعه بين الأسماء المتقابلة؛ ولهذا يقول: «ما حاز الصُّورة على الحقيقة إلَّا الخيال»[١]، وفى هذا ما يلقي بعض الضوء على الترامز المشار إليه بين الخيال والإنسان الكامل، وهذا البرزخ المقيد، أو العالم المتوسط هو ما يحدثنا عنه أحيانا بأنه عالم مثال لا عالم حقيقة، الأمر الَّذي يجعله مختلفا أيضًا عن عالم المِثل الأفلاطُونِيَّة ذات التجريد والحقيقة المليئة. يقول الدكتور عفيفي: «وعالم الخيال عنده عالم حقيقي توجد فيه صور الأشياء على وجه بين اللطافة والكثافة، أي: بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة، وهذا هو الَّذي يسميه عالم المثال المطلق، أو عالم المثال المنفصل، ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتصل، ويقصد به عالم الخيال الإنساني، ويجب أن لا نخلط بين عالم المِثل المطلق وبين عالم المثل عند أفلاطون، على الرغم من ورود كلمة المثال في التعبيرين، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوي على معان مجردة بل يحتوي صورا مقدارية محسوسة تشبه المعاني المجردة في العالم المعقول، كما تشبه الموجودات الخارجية في العالم المحسوس»[٢].

ويبدو أن موضوع الرؤى كان مدخلا مهما لفكرة الخيال أو البرزخ العامة، ويتضح هذا من اهتمام ابن عربي بتفسير يوسف عَلَيۡهِ السَّلَامُ للرؤى الواردة

مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ ﴿٦٦﴾، «الفتوحات» ٣: ١٠٨.

(١) «الفتوحات» ٤: ٣٢٥.

(٢) «الفصوص» ٢: ٧٠، ٧٤-٧٥، نتيجة الحقّ ورقة ١٩٢ ، وقارن المثل المعلقة نشرة بدوي.

في القرآن الكريم، وظهور هذه الميزة فيه كما يبدو من تصوير القرأن الكريم له، ولذلك يربط بين روحانية يوسف عليه السلام والتمثل في الصُّورة الرامزة، بل وفي التصوير الخلقي بوجه عام، كما رأينا من قبل عند حديثنا عن العماء الَّذي توجد فيه صور العالم. وفي هذا الصدد نرى تناقض عفيفي فيما قرره في أول تعليق على كتاب الفصوص عند حديثه عن الأنبياء ككلمات عامة لها روحانيات خاصة، مع مخالفته جامي والقيصري في انسحاب روحانية يوسف عليه السلام على حضرة الخيال أو عالم المثال[1]، هذا بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من جحود واضح يَتجلَّى في إنكار فلسفته الكاملة من روحانيات الأنبياء المنتشرة عنده انتشارا لا يخفى، وهو ما خصص له «**فُصُوص الحِكَم**»، وإنكارا لما سبق ذكره عن صلة الحضرة بتجلي الاسم النور، ولفكرة استقطاب الحقائق وانعكاسها رمزيًّا.

كما يفسر ابن عربي على ضوء فكرة الخيال هذه قاعدةً مهمة من قواعده الَّتي نظر إلى العالم على ضوئها، وكان لها أثر كبير في معالجته علاجًا رمزيًّا، وهي تقرير أن علم الحقّ بالعالم علمه بنفسه، على ضوء هذه الحضرة؛ لأن ثبوت الأعيان يرجع إلى التَّجَلِّي أساسًا، والتَّجَلِّي أزلي، وهذا التَّجَلِّي الأوَّل هو الخيال الحقيقي، أو هَيُولَى الوُجود، يقول: «..... فالمُمكِنات على ما قررناه (في البرزخ) أعيان ثابتة ومن تجلّي الحقّ، معدومة من تجلّي العَدَم، ومن هذه الحضرة علم الحقّ نفسه، فعلم العالم وعلمه بنفسه أزل، فإن التَّجَلِّي أزل، وتعلق علمه بالعالم أزل، على ما

(١) «الفصوص» ٢: ١٠٥ – ١٠٦.

يكون العلم عليه أبدًا مما ليس حاله الوُجود، ولا يزيد الحقّ به علمًا ولا يستفيد، ولا رؤية، تعالى الله عن الزيادة في نفسه والاستفادة، فإن قلت: فإن أحوال المُمكِنات مختلفة وإذا كان المُمْكِن في حالة له مقابل لم يكن في الأخرى، وبظهور أحداهما تنعدم الأخرى، فمن أين كان له العلم بهذه الرتبة؟ قلنا له: إن كنت مؤمنا فالجواب هين وهو أنَّه علم ذلك من نفسه أيضًا، واكتسى المُمْكِن هذا الوصف من خالقه..... ومن علم ما ذكرناه من تجلّي الحقّ في مرآة العَدَم، لظهور صُورَة أعيان المُمكِنات على صُورَة الوجوب، هان عليه هذا كله، وعرف أصله واستراح راحة الأبد»[١].

ومن الواضح أن حقيقة التحول في هذه الصور كانت من أهم أسباب القول بخيالية العالم، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند حديثنا عن السراب وعن الخَلْق الجديد، ولذلك كان علم السراب عند ابن عربي علمًا إلهيًّا شريفًا على حد تعبيره، يقول في أحد أبواب الفتوحات المكية: «وفيه علم ما تراه شيئا وليس بشيء، وهو شيء؛ لأنك رأيته شيئًا، مثاله السراب.... وهو علم إلهي شريف»[٢]. وإذا عدنا إلى رمزية الظل، وجدنا نفس المعنى الَّذي يرجع وصف الخيال إلى التحول، ووصف الحقيقة إلى الوُجود، يقول: «ولما كان الظل في حكم الزوال لا في حكم الإثبات، وكانت المُمكِنات، وإن وجدت، في حكم العَدَم، سميت ظلالا؛ ليفصل بينها وبين من له الثبات المطلق في الوُجود، وهو واجب الوُجود، وبين من

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٨.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٢٧٣.

له الثبات المطلق في العَدَم وهو المحال؛ لتتميز المراتب[١]، وليس معنى هذا أن زوال الصور وتتابعها يعني كثرة الحقّ، فسواء استخدم الشيخ رمز «قوس قزح» للمحدثات أو «الظل» أو المرايا فالكثرة ترجع إلى الكائنات كما قررنا من قبل في مثل قوله:

«إذا كان مشهودي هو الكيف والكم فما ذاك إلَّا الوهم وما ذلك العلم
بما هو الأمر في عين ذاته وهل يَتجلَّى الحقّ فيما له كم
فما هو حق في الحقيقة واضح ولكنه حق عليه بنا ختم
تنزهت بي عن لم وكيف وكم وما وهل عين لفظ قد يكون له الحكم
وهل ثم موجود يصح فان تزد فما زدت إلَّا ما يكونه الوهم»[٢]

واذا تذكرنا نشوء العالم في هذا البرزخ، وأنه محل تمثل المعاني رموزا، وأن العالم مجموع معانٍ، وأن الوُجود وجود نوري منزه، وأن العالم انعاكس لحقائق الحقّ الأسمائية، لفهمنا معه كيف يكون العِلم حقًّا وخيالًا، يقول: «قال لنبيه صل الله عليه وسلم: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ١١٤﴾[٣]، فامتثل أمر ربه، فكان يطلب الزيادة من العلم متى كان، إذا سيق له لبن يتأوله علما، كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنَّه قد أوتي بقدح

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٧.
(٢) «الفتوحات» ٤: ١٨١- ١٨٢، ٣/ ٣٧٣ -٣٧٤، ومن هذا البحث: ص٢٢٣-٢٣٦.
(٣) طه: ١١٤.

لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب، قالوا: فما أوَّلَه. قال العلم[١].

وكذلك لما أسرى به المَلَك فأتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة، أصاب الله بك أمتك»[٢]، فاللبن متى ظهر فهو صُورَة العلم، فهو في العلم تمثل في صُورَة اللبن، كجبريل تمثل في صُورَة بشر سوي لمريم[٣]، ولما قال عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، نبه على أن كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بُدّ من تأويله:

إنما الكون خيال	وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا	حاز أسرار الطريقة

وإنَّما قول عفيفي أن ابن عربي يبعد كثيرًا عن معنى الحديث الَّذي يعني العبور من الغفلة والجهل إلى يقين الحقيقة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾، وأنه يؤوله تأويلا صوفيًّا فلسفيًّا يعتمد على حال الفناء، هو قول حق في مجموعه، ولكنه لا يعني أن هذا ليس قريب الدلالة الرَّمزِيَّة إلى حقيقة خيالية العالم المتغير في الصور، فصور تذهب وصور تجيء، هل نستطيع أن ننكر ذلك،

(١) أبو داود: أشربة ٢١، ابن حنبل ع:ح ٣١٨، ٣١٩، بخاري: رقائق: ١٧ علم ٢٢، تعبير ١٥، ١٦، ٣٤، ٣٧.

(٢) مسلم: إيمان ٢٧٢.

(٣) ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾ مريم: ١٧.

أو ننكر أن ابن عربي بما شرحنا يضع أساسا نظريا مقبولا للفكرة؟[١].

وفى النص الممتع الَّذي عقده ابن عربي في «فُصُوص الحِكَم» عن كلمة نورية في كلمة يوسفية «عن الرؤيا والرموز، يبين لنا ابن عربي هذه الحقيقة العامة عن الخيال حين يبين الفرق بين تأمل يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ لرؤياه وما تحقق في الواقع، حين يقول:﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾[٢]: أي: أظهرها في الحس بعد أن كانت في خزانة خيالية.... فكان يوسف بمنزلة من رأى في نومه أنَّه قد استيقظ من رؤية رآها ثم عبرها، ولم يعلم أنَّه في النوم عينه ما بَرِح»[٣]، ويقول في نفس النص: «كل ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان المُمكِنات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم، أو اسم سوى الحقّ، فمن حيث أحدية كونه ظِلًّا هو الحقّ؛ لأنه الواحد الأحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم، فتَفطنْ وتحقق ما أوضحته لك، وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيل لك أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ وليس كذلك في نفس الأمر»[٤].

ونعتقد أنَّنا بهذا التفسير لا نكون أمام مثل قائمة بذاتها، بل في الحقيقة أمام صور التَّجَلِّي، أمام صُورَة رمزية؛ لأن الوُجود للحقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والكثرة

(١) «الفصوص» ٢: ٢١٩ – ٢٢٠ ق ٢٢.

(٢) يوسف: ١٠٠.

(٣) «الفصوص» ١: ٩٩–١٠٦.

(٤) «الفصوص» ١: ١٠٣.

ترجع إلى المُمكِنات أو القوابل أو مَحالّ الظهور، لا إلى مثال الكثرة من بين مِثل ذات صبغة وُجوديَّة مستقلة، كما نعتقد أنَّنا نكون على قدر كبير من السذاجة والتعصب والبعد عن لب الموضوع لو قلنا مع البقاعي والوكيل بأن الإله وهم، ولفهمنا كيف ينعي ابن عربي على الفلاسفة عدم اهتمامها بموضوع الخيال، واختلافه مع السهروردي في تقدير مِثل أفلاطون ودفاعه عنها[1].

* * *

(١) «تنبيه الغبي»: ٧٦-٧٧، «الفصوص» ٢: ٤٤-٤٦، وقارن عن حكمة الإشراق: ٧ ض.

الفصل الثَّالث

العالم والصورة

١- معنى كون العالم على الصُّورة:

نحن الآن أمام فكرة من أهم أفكار ابن عربي الرَّمزِيَّة، تتعلق بالعالم؛ لأن العالم فيها- جملة وتفصيلا- رمز للحقائق الإلهية، هذا بالإضافة إلى كونها من القضايا الَّتي نظر إليها بحذر شديد، على الرغم من ورود أحاديث صحيحة تتصل ببعض قضاياها، وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنه يتجه من قوله ﷺ «**خلق الله آدم على صورته**»[1]، إلى المطابقة بين الإنسان والعالم، ومن ثم مع الحقّ سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ولكن الباحث يستطيع أن يشهد لابن عربي ببراعته في تحليل القضية وعرضها والوصول بها إلى بر الأمان، أي: إلى شطِّ التنزيه قدرَ الاستطاعة؛ لكي لا تفقد الصلة بين الحقّ والعالم والإنسان. وتتميز الفكرة كمثيلاتها عند ابن عربي بشدة اتصالها بكثير من الأفكار الأساسية عنده، وبنظرة عابرة نجد تشابكا مع قضاياه التالية: تجلّي الحقّ في أعيان المُمكِنات وعمومه، وهو عمدة أفكار ابن عربي الرَّمزِيَّة والوُجود الواحد، والخَلْق الجديد، وقوله بأن العالم خيال ورؤيا يجب تأويلها، والإنسان الكامل حين يرمز له بشجرة الوُجود وأم الكتاب، وتفسير بعض الظواهر النفسية مثل حب الإنسان للعالم، وكمال العالم، والمعرفة

---

(١) قارن مصادره الصحيحة بعد قليل، ودفاع عن السنة ضد أبي ريه: ١٥٣، وقارن قول محقق «تنبيه الغبي»، بأنه بموضوع بدون بيان: ٧٥.

به كرموز ودلالات على الحقّ، وتجلّي الصِّفات وإمكان وصف الحقّ بالمتقابلات، وإمكان تسمية الخَلْق بأسماء الحقّ، والعماء كهَيُولَى وبرزخ يوجد فيه العالم، وحكمة خلق العالم، وغير ذلك. وسوف تبدو لنا هذه الحقيقة خلال تحليلنا.

وعلى الرغم من أهمية الفكرة لم نجد أحدًا من الأنصار أو الخصوم تتبعها وحللها بعناية كما فعلنا نحن، فلا نجد من ناحية الأنصار سوى تلميذ ابن عربي المحدث (عبد الواحد يحيى) يتتبع الفكرة خلال المأثورات العالمية المختلفة في القديم والحديث، ولا يشير إلى ابن عربي إلَّا إشارات مقتضبة، وخاصة في كتابه «رمزية الصليب»، الَّتي تحدث فيه باستفاضة عن العالم الأصغر والأكبر، أو المطابقة الرامزة بين العالم والإنسان[١]، وأما من ناحية النقاد والخصوم، فلا نجد سوى اتهام عام لابن عربي بالقول بأن العالم على صُورَة الحقّ، مستغلًّا رد فعل هذا القول العام بدون بذل أدنى جهد للتعرف على الفكرة كاملة كما هي عند ابن عربي، وهو اتهام البقاعي في كتابه تنبيه الغبي على سبيل المثال، والذي يغلو فيقول بأنه يؤمن بأن الله إنسان كبير[٢].

ولا نجد اتهاما تفصيليًّا بعض الشيء إلَّا عند عفيفي عندما يستغل قول ابن عربي بأن الأسماء الحسنى صُورَة العالم ويتهمه بالتوحيد بين

---

(١) la symbolisme de la crait،p ١٠٥ (مَنوسَمَرتي كتاب الهندوس المقدس: ٧ فبرماتما أظهر نفسه عندما خلق الخلق).

(٢) «تنبيه الغبي»: ٣٠، ٩٦-٩٨، ١٥٢-١٥٣.

الأسماء والعالم كما أشرنا من قبل.[١]

وأما الشَّعْراني تلميذ ابن عربي الكبير فقد بدا عليه الخوف من الفكرة أصلا، فذهب إلى أن خلق آدم على الصُّورة إنما يرجع إلى صُورَة الآدمية في العرش، والتي ترجع مع جميع المُمكِنات إلى صُورَة العلمية في علم الحقّ تعالى[٢].

أمَّا ابن عربي فيقدم لنا كقاعدة عامة: أن كل شيء لا بد من مناظرته لحقيقة يمكن إدراكها في الألوهية، فكل شيء في العالم من صفة أو جزء أو كل، إنما له مرجع في الحقائق الإلهية يمكن إرجاعه إليه، وليس ذلك الرجوع كاستناد العالم إلى الأسماء أو الدلالة العقلية، وإن أمكن استنتاج هذا من بعض نصوصه[٣]، بل كتقابل المناظرة والترامز. ويبدو ذلك فيما لا يكاد يحصى من نصوص الشيخ مما يدل عى أصالة الفكرة عنده، يقول: «من المحال أن يكون في العالم شيء ليس له مستند إلى أمر إلهي يكون نعتا للحقِّ، كان ما كان»[٤]. ومن الواضح أن ابن عربي يدرك خطورة تعميمه، ولذلك قيد الاستناد بالوُجود، كما سنرى بعد قليل[٥].

(١) «فصوص الحكم» ١: ١٩٩.

(٢) «اليواقيت»١: ١١٨.

(٣) «الفتوحات» ١: ٦٧٩ - ٦٨٠.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٤٧٤، وانظر: ١: ٢٩٢، ٢: ٣٤٠، ٣: ٤٤٧، ٥٢٨، ٣٦٤، ٤/ ٢٣١، كتاب «الإسفار»: ١١.

(٥) «الفتوحات» ٣: ٥٢٨، وانظر: عن المفاهيم العدمية: ٥١٦ - ٥١٧، ٧٧٢ - ٧٧٧.

ولكن الصُّورة الإلهية لا تكمل للعالم إلَّا ككل؛ لأن كل جزء إنما يمثل حقيقة واحدة، ولذلك رأينا ابن عربي ينفي المفاضلة في العالم ككل كما سيأتي، كما كان العالم كاملا بالإنسان؛ لأنه يمثل صُورَة مصغرة على حدة، وهذا هو معنى »كون العالم إنسانا كبيرا«، بحقائقه وبخصوصية الإنسان[١]، ولكن ابن عربي يكاد يناقض نفسه، فقد رأينا فيما سبق كيف أن كل نقطة من الدَّائرة العالم، يمكن أن يكون عنه عالم بأسره، فكل جزء في العالم فيه ما في العالم كما فعل لينتز الأوربي من بعده، لولا أن للقضية نظيرًا عند ابن عربي يمكن فهمه على ضوئها، وهي تضمن الاسم الإلهي الواحد لجميع الأسماء الإلهية في أفقه الخاص، أي: أن القضية قضية إمكانية باطنة لشدة الاتصال بالأصل[٢]

وهذا ما تتبعه تلميذه «عبد الواحد يحيى» حين حدثنا عن الرَّمز العالمي «الشجرة والحيَّة» الَّذي ترمز الشجرة فيه إلى المحور الرأسي، البعد الروحي، أو طول العالم، وترمز الحيَّة إلى مجموعة دوائر الظهور العالمي، وحين حدثنا عن عملية «الاستقطاب» الَّتي تمثل شرطًا في كل أنماط الوُجود العالمي، كما حدثنا عنه في كشفه كيف يمثل كل بناء في الحضارات القديمة خطًا كونيًّا، أي: عالمًا صغيرًا[٣].

---

(١) «الفتوحات» ٣: ١٠٧، وانظر: ١: ١٥٣-١٥٤، ٢: ١٥٠-١٥١، ٢٢٦، ٣/ ٥٢٨ - ٥٤٧، ٤/ ١٣٢، ١٤١، ٢٣١، «الفصوص» ١: ١٧٢، الخيال الخلاق: ٢٢٠.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٢٣١، وانظر: «الفصوص» ١: ١٥٤، الفلسفة الحديثة لكرم ١٢٨ وما بعدها.

(٣) رمزية الصليب: ١٦٩ الرموز الأساسية في العلم المقدس: ١٩٣، وهذا البحث: ١/ ٣١٧-٣٢٣، ٢/ ١٣٣-٢٠٦.

وباستعراض استدلال ابن عربي نجد وجوهًا متعددة، مما يدل على استحكام الفكرة عنده واستيلائها على تأملاته، بحيث انصبغت وصبغت كثيرًا من أفكاره:

وفي البداية نجد ابن عربي يقدم لنا الحديث: «خلق الله آدم على صورته «بروايتين إذا أضفنا الرواية الأخرى» سُورَة الرحمن»[١] والحديث كما هو واضح خاص بالإنسان، ولكن ابن عربي يستغل الموازاة بين الحقائق الَّتي لاحظها في العالم والإنسان، وإلا فليس هناك نص نقلي عن العالم بمثل هذه الصراحة، ولذلك نرى ابن عربي في كثيرٍ من نصوصه يعتبر العالم إنسانًا كبيرًا، فيقول: «العالم كله إنسان كبير فحكمه حكم الإنسان:»، كما يعتبر خلق آدم نموذجًا ورمزًا لخلق العالم.

وفى هذا ما يلقي الضوء على قوله أن ظهور العالم كان على صُورَة الإنسان، وتلعب نظرية الإنسان الكامل وصلته بالعالم دورًا خطيرًا، وهي أحد المداخل المهمة الَّتي دخل منها على هذه النظرية الخصبة الخطيرة[٢]، ومهما يكن من شيء فإننا نستطيع أن نؤكد لا ننفي ما اتهمه به البقاعي من القول بأن الحقّ إنسان كبير، فاللفظ قد أطلق على العالم والإنسان ولم يطلقه على الحقّ، هذا بالإضافة إلى أن ابن عربي واضح في قاعدة

(١) «الفتوحات» ٤: ١٤١، وانظر: ١: ١٥٣-١٥٤، وقد روى الحديث ابن حنبل ٢/ ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩، بخاري: استئذان: ١، مسلم: ١١٥، سنة ٢٨ (بلفظ فإن الله.....).

(٢) «الفتوحات» ٤: ١٤١، وانظر: ١: ١٥٣-١٥٤، ٢: ١٥٠-١٥١، ٣: ١٠٧، الخيال الخلاق ٢٢٠ والملاحظة ٢٢، «الفصوص» ١: ١٧٢.

المضاهاة الَّتي تقوم عنده على أساس قبول نعوت متناظرة، يقول: خلق الله آدم على صورته، أي: جميع ما تقبله الحضرة الإلهية من الصِّفات، يقبلها الإنسان الكبير والصغير»[١]، ومن التعسف إنكار نوع من التناظر الرامز بين النعوت في كلا الجانبين.

وقضية الأسماء والصفات هذه من أخصب الأدلة الَّتي يقدمها الشيخ في هذا المجال، فقد كان على وعي تام بما أثير حول النص الَّذي يستند إليه[٢]، ولذلك يرى أن إطلاق الأسماء المتبادل مما يقوي حديث الخَلْق على الصُّورة، يقول: «الأسماء الكونية قد وصف الحقّ بها نفسه، والأسماء الإلهية قد وسم الكون بها نفسه، واستحق الجنابان الأسماء جميعها، وهذا مما يقوي حديث: خلق العالم على الصُّورة»[٣]، ويقول «خلق الخَلْق على الصُّورة، ولذلك قبل التسمي بأسمائه»[٤]، وهذا هو موضع المناسبة المشار إليها فيما سبق[٥]، وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفهم قول ابن عربي أن صُورَة العالم هي الأسماء الحسنى، لا بمعنى التوحيد بين الأسماء والعالم[٦].

ويطوف بنا ابن عربي في جولة رائعة، يقدم لنا فيها أمثلة خصبة للتناظر في النعوت بين الصورتين منها: التبدل في الصُّورة، أي: تغير

(١) «الفتوحات» ٢: ١٣٩، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٣٠، ٩٦-٩٨.

(٢) انظر: أساس التقديس في علم الكلام للرازي: ٨٣ - ٩١.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٥٥٧.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٥٣٨.

(٥) «الفتوحات» ٤: ٣٧، وقارن ابن العريف في المحاسن: ٧٥-٧٦.

(٦) «الفصوص» ١: ١٩٨ - ١٩٩، ومن هذا البحث ص٢٠٤-٢١١.

العالم، وتجليات الحقّ. يقول: وقع التبدل في العالم، لما هو عليه الحقّ من التحول في الصور، فلو لم يظهر التبدل في العالم لم يكمل العالم (أي نقصت الصُّورة)، فلم تبق حقيقة إلهية إلَّا وللعالم استناد إليها[1].

ومنها: ظهور الثنائيات في العالم، فهو نظير الحضرة الإلهية الَّتي تجمع بين المتقابلات من الأسماء، فمِن كل شيء خلق زوجين اثنين، وهما،رمزيًّا قدما الصدق والجبار، ذات المعاني الخصبة عند ابن عربي في العلم الإلهي[2].

ومنها: القبض والبسط، نظير الرضا والغضب[3]. يقول: «إذا كان الجناب الإلهي الَّذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ قد وصف نفسه بالرضا والغضب في هاتين الصفتين وأمثالهما، مما وصف الحقّ به نفسه، ومن تلك الحقيقة ظهرت في العالم»[4].

ومنها الحكم بالهوى نظير مطلق الإرداة والتقييد بالشرع أو القابل في كلا الجانبين: يقول: «يقول القائل: فلماذا يستند الحكم بالهوى وهو موجود في الكون، والحق لا يحكم بالهوى، فالأهواء ما مستندها؟

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٤٥٧، وانظر:: ٢٥٣ – ٢٥٤، ومن هذا البحث ٦٦٧ – ٦٧٢.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٣٢–٤٣٣، وانظر: ٤: ١٣٢، وانظر: في أحاديث القدم البخاري: تفسير سُورَة ٥٠ باب واحد، إيمان: باب ١٢، توحيد: باب ٧، ٢٥، مسلم: جنة ٣٥ – ٣٨، ترمذي: تفسير سُورَة ٥٠، باب ١ صفة الجنة: باب ٢٠، درامي: رقائق باب ١٢٢، ابن حنبل ٢: ٢٧٦، ٣١٤، ٣٦٨، ٥٠٧، ٣: ١٣، ٧٨، ١٣٤، ١٤١، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٧٩.

(٣) رسالة إلى ابن سودكين: ٢–٣.

(٤) «الفتوحات» ٢: ٣٤٠، «الفصوص» ١: ١٧٢، «القطب والإمامين»: ٢٨٣ ب.

قلنا: إن تفطنت لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾[(١)]، فلم يصف نفسه بالتحجير عليه في حكمة، والكون موصوف بالتحجير، فتوجه عليه الخطاب بأنه لا يحكم بكل ما يريد»[(٢)].

ومنها: علم الأذواق، فهو يناظر ويرموز إلى الاختبار في قوله: «حتى نعلم[(٣)]، ومنها الحب[(٤)].

كذلك يستغل ابن عربي التفرقة بين الوجوب الواجب والحادث وعدم استقلاله، ويرمز لهما بالفرض والنافلة، يقول: «الحادث لا يستقل في وجوده، فلا بد من استصحاب القديم له، وإلا فليس هو كذلك؛ ولذلك كان العالم على صُورَة الحقّ، وكان الإنسان الكامل على صُورَة العالم وصورة الحقّ، وهو قوله: «إن الله خلق آدم على صورته»، ويضرب المثل لذلك بقول البعض بأن الحرف القرآني الحادث له حرف مماثل قديم[(٥)].

ومنها: فلسفته في الشفع والوتر، يقول: وليس المعتبر في الأشياء إلَّا ما يتميز به، وحينئذ يسمى شيئًا، فلو أراد الشفعية لما كان شيئًا، وإنَّما يكون شيئين، وهو إنما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾[(٦)]، ولم يقل لشيئين، فإذا كان

---

(١) هود: ١٠٧.

(٢) انظر: فيما يلي: ٧٥٩ – ٧٩٤، وفيما ذكرناه آنفا ٦٧٠ – ٦٧٧.

(٣) «الفتوحات» ٣: ١٦٥، «الفصوص» ١: ١٤٦.

(٤) الباب التالي: ٧٩٥ – ٨٢٢.

(٥) «الفتوحات» ٤: ١٦٧، ٢١، وانظر: «غاية المرام»: ٩٤–٩٨، ١٠٤–١١٢.

(٦) النحل: ٤٠.

الأمر على ما قررناه، ثم جاء الحقّ لكل شيء بصورته الَّتي خلقه عليها، فقد شفع ذلك الشيء، كما يشفع الرائي صورته برؤيته في المرآة نفسه، فيحكم بالصورتين: صورته، وصورة ما شفعها، فلذلك ما أتى الحقّ في الإخبار عن كينونته معنا، إلَّا مشفعًا لفرديتنا، فجعل نفسه رابعًا وسادسًا وأدنى من ذلك، وهو أن يكون ثانيًا، وأكثر وهو ما فوق الستة من العدد الزوج، إعلاما منه تعالى أنَّه على صُورَة العالم أو العالم على صورته[1].

ومن ثم كانت هذه الصُّورة من المناسبات بين الحقّ والخَلْق، إذا شفعت بمفهوم ابن عربي الخاص، وجود الحقّ كما شفعت المرآة الرجل[2].

ولذلك قلنا: إن قول ابن عربي بتبعية العلم للمعلوم إنما هو لتبعية الحقّ لنفسه إن صَحَّ التعبير، يقول: «العالم على صُورَة الحقّ، ومن علمه بنفسه تعلق العلم بالعالم، فكان العالم مشهودًا للحقِّ أزلًا، وإن لم يكن موجودًا... فجميع ما هو العالم عليه في الأبد إنما هو على صُورَة ما ظهر به في الأزل «فلو لم يكن على الصُّورة لظهر أمر» لا مستند له في الجناب الإلهي، فيناط الجهل به، إذ تقرر أن علمه بالعالم علمه بنفسه[3].

كما يستغل ابن عربي انعكاس الشأن الإلهي رمزيًّا في التعبير، وهذا هو باختصار سر قوله: «إذا كان الحقّ كل يوم هو في شأن، وكل شأن عن توجه إلهي، والحق قد عرَّفنا بنفسه أنَّه يتحول في الصور فكل شيء يخلقه

(١) «الفتوحات» ٤: ٢٣٢.

(٢) «الفصوص» ١: ٢١٦ - ٢١٧، «الفتوحات» ٤: ٩٤-٩٥.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٥٠٩، وانظر: ١: ١١٩-١٢٠، ٢: ٣٤٥، ٣: ١٦٥.

صُورَة إلهية؛ فلهذا ظهر العالم على صُورَة الحقّ، ومن هنا نقول: إن الحقّ علِم نفسه فعلِم العالم»[١]، فإن الموجد في الحقيقة لا يوجد إلاَّ ما هو عليه.

وخلاصة القول أنَّه لو لم يكن العالم رمزًا للصورة لم يصح وجود العالم، وإلا فمن أين كان سيكتسب حقائقه الَّتي هو عليها، وهذا ما يقرره ابن عربي بحسم وإيجاز، فيقول «لولا سريان الحقّ في الموجودات بالصُّورَة، ما كان للعالم وجود»[٢].

وبهذا يمكن القول بأن فهمه للعالم كرموز بمعنى انعكاس الأسماء يختلف فيه عن رمزية العالم عند أفلاطون؛ لأنه انعكاس للمِثل أو للكُليَّات.

ويطول بنا الأمر لو استعرضنا بقية الاستدلالات والأمثلة، فإن الأمر هنا لا يتناهى حقيقة، لاستحالة التناهي في الطرفين: الحقّ والمُمكِنات بأحوالها اللانهائية[٣].

وخاصة إذا لاحظنا أن العالم رمز لما في العلم الإلهي، وما في العلم الإلهي تعبير عن حقائق الذَّات العالمة. إذا كانت هذه النتيجة الَّتي توصلنا إليها أخيرًا من التأملات السابقة، فإننا نرى أن تفهم نصوص ابن عربي عن الصُّورة فَهمًا رمزيًّا، يحمل ما ينطوي عليه فكر الشيخ محيي الدين ابن عربي من تنزيه وإجلال للحقِّ تبارك وتعالى؛ ولهذا نؤثر أن نذكر بعض الحقائق الَّتي تؤيد هذه الحقيقة:

---

(١) «الفتوحات» ٢: ٣٨٤-٣٨٥، «إنشاء الدوائر»: ١٨، عقلة المستوفز: ٤٥.

(٢) «الفصوص» ١: ٥٦، ٢: ١٨، «الفتوحات» ٢: ١٦٧.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٥٠٩.

١- لقد قدمنا من قبل أن علم الحقّ بنفسه لا يعني نفي الحدوث عن العالم، كما لا يعني العلم بالكُليَّات دون الجُزئيَّات، فمثالنا الَّذي هو عين علمه بنا قديم قدم الحقّ[١].

٢- ظهور الحقّ في الصور لا يعني خلطًا بين الحقّ والخَلْق، فهو ظهور أحكام العين الثابتة في مرآة الوُجود، وليست سوى رموز لا تؤثر في الحقّ على الرغم من ظهورها في المرآة الوُجودية، يقول: «فله التَّجَلِّي في كل صُورَة من صور الأواني، من حيث ألوانها، فلم يتقيد في نفسه الماء»[٢]. وعلى أساس من رمزية المرآة بهذا المفهوم الخاص نستطيع أن نفهم رمز ابن عربي للعالم بالظل، فقد رأينا من قبل ابن الأهدل يرمي ابن عربي بالسفسطة لإنكاره وجود العالم وقوله بأنه كالظل للشخص، ولسنا ندري كيف اتهمه مع ذلك بالقول بقدم العالم، وليس من المستطاع إنكار الوُجود العلمي، ولكن تلك قضية أخرى عالجناها منذ قليل، يقول ابن عربي مستخدما رمزية الحروف: «فكانت الألف الَّتي هي قائمة اللام على رأس النون الَّذي هو جوف اللام ظل الألف الأولى من خلف حجاب العزة فالكون محفوظ بالظل، ولما كان ظله ظهر على صورته»، وذلك حين يتأمل رمزية حروف «أزل»[٣].

(١) «الفتوحات» ١: ١١٩- ١٢٠، ومن هذا البحثص٣٥٣-٣٦٢، ٣٩١.

(٢) «الفتوحات» ٣: ١٦١، «الفتوحات» ١: ١٨٥، ومن هذا البحث: ص٢١١ -٢٢٣.

(٣) كتاب الأزل: ٩ - ١٢، «الفتوحات» ١: ١٣٦ - ١٣٧، كتاب الباء ٩ - ١٠، وانظر: كشف الغطاء لابن الأهدل: ١٩٧.

٣- ونستطيع بلا تكلف تفسير قول ابن عربي بأن الحقّ عين ما ظهر على ضوء تلك الصُّورة الَّتي تعبر عن العلم والحقائق الأسمائية، مع الاعتراف بأنها رمز لدخول القابل وظهور أحكام استعداده الأزلية في تكوينها، وإن كانت ترجع في النهاية إلى تعبير عن انعكاس حقائق الألوهية، بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك مع الشيخ، إذا أضفنا إلى هذا هلاك الموجودات، لكونها نسبًا تتراءى على هيئة صور في مرآة الوُجود الواحد، وفكرة الخَلْق المتجدد، أو على حد تعبيره هلاكها في عين وجودها، فنقول بنفي كون العالم على الصُّورة؛ لأن الحقّ حينئذ ليس سوى ما عليه الخَلْق، ومن حيث الوُجود الحقيقي أو المرآة الَّتي تتراءى فيها الصور، أمَّا صُورَة المرآة أو الرَّمز فهي خيال، أو من قبيل تجلّي المعدوم الَّذي يقول به، ويظهر لنا ذلك في قوله: الحقّ عين ما ظهر وإذا نظرت إلى الخَلْق وجدت الأوَّل والآخر والظاهر والباطن[1]، وقوله: «إن أعيان المُمكِنات ما هي على صُورَة الحقّ في الحقيقة، فليس الحقّ إلَّا ما هو عليه الخَلْق»، وما عليه العالم هو عين الخَلْق لا غيره.

«كن كيف شئت فإني كما تكون أكون[2]

وخاصة إذا لاحظنا أن ابن عربي يفهم العماء أو الهَيُولَى أو المرآة وعملية الخَلْق بطريقة تنزيهية، وذلك في مثل قوله: «فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة،

(١) «الفصوص» ١: ١٥٢.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٦٢، ٢٩١.

بضرب من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكُلِّيَّة انفعل عنها حقيقة تُسَمَّى الهباء»[١]، وقد تناولنا ذلك كله بالتفصيل من قبل.

٤- وعلى هذا الضوء أيضًا يمكن القول مع ابن عربي بأن العالم كله ليس سوى خيال، بمعنى أنَّه رمز، وهذا ما أشرنا إليه آنفا[٢].

٥- واذا جئنا إلى قضية الأسماء لوجدنا العالم على صُورَة الحقّ من حيث تجلّي الذَّات في مجموع تلك الأسماء في الاسم «الله» لا من حيث الذَّات؛ لأنَّها مجهولة، ويعيننا على فهم ذلك قضية الإنسان الكامل وتفسير كلامه على أساس تجلّي الأسماء الإلهية بمجموعها فيه، مع ثبوت عينه بقوله «كنت سمعه» لا بالخلط بين الحقّ والخَلْق، وهذا ما سنعالجه في الباب التالي[٣]

٦- ويتضح لنا هذا بصورة أفضل عندما نتأمل حقيقة المماثلة بين الصورتين: ونبدأ بسؤال أساسي: هل التوازي كامل في الصِّفات والنعوت بين الصورتين؟ إن اجابة ابن عربي في الحقيقة بالنفي، وكان لا بد له من ذلك؛ لأن التوازي الكامل يؤدي في النهاية إلى عدم التميز، ولا بد من التمييز بين الحقّ والخَلْق أو العالم، فلكل من الحقّ والخَلْق خصوص وصف، يقول: «فكل حكم في العالم لا بد أن يستند إلى نعت إلهي إلَّا

---

(١) «الفتوحات» ١: ١١٩ - ١٢٠، من هذا البحث ص٢٧٦ -٢٩٥.

(٢) «الفصوص» ١: ١٥٩، ٢: ٢٢٠، «الفتوحات» ١: ١٨١،١٩١، ٢/ ٥٩-٦٠، ٢: ٣٢٠-٣٢١.

(٣) وانظر: «الفتوحات» ١: ١٠١، ٢: ٣٦٦-٣٦٧، «شجرة الوجود»: ٤٧ ب - ٤٨ أ.

النعت الذَّاتي الَّذي يستحقه الحقّ لذاته، وبه كان غنيًّا، والنعت الذَّاتي الَّذي للعالم بالاستحقاق وبه كان فقيرًا، بل عبدًا، فإنه أحق من نعت الفقر[١]، ولهذا لا نستطيع القول بأن الحقّ عين الخَلْق، فإن من تميز عن شيء فما هو عينه ولا مثله فيما تميز به عنه، لكنه مثله في كونه تميز[٢]، ولا ينفي هذا الصُّورة، يقول: «ولا يقدح في الصُّورة وكمالها ما تمتاز به الصُّورة على مثلها، فإنه لا بد من ذلك ولولا ذلك لم تكن الصُّورة مثلا، بل هي عينها، ومعلوم أن الأمر ليس كذلك»[٣].

ولهذه النغمة الصادقة في التمييز رأيناه يرمز لهما بالأصل والفرع، وفي الفرع ما ليس في الأصل من نعوت، يقول: «الأصل معرى عن ملابس الفروع وزينتها من ورق وثمر وكل ذلك منه، وهو منزه في ذاته عن أن تقوم به، فقد أعطي ما لا يقوم به ولا يكون صفة له، وهذا علم لا يمكن أن يحصل إلَّا لصاحب كشف»[٤].

ويؤيد ذلك ما هو أوضح، وهو تميزهما في الاتصاف بالصفات الواحدة، يقول: «كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية، بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم

(١) «الفتوحات» ٣: ٣٦٤، وانظر: ١٢٠، ٢: ٥٧، ٤: ١٣٢-١٣٣.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٢١، ومن هذا البحث ص٨٥ -١٠٩ ، ١٧٥-١٨٠ ، ٢٠٤-٢١١.

(٣) «الفتوحات» ٣: ٢٦٨.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٣٢٤.

الاتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية»[١]، والاشتراك في معني الصفة لا يعني لوازمها الدالة على التغير، يقول في أحد أبواب الفتوحات: «وفيه علم تنزيه الحقّ مع ثبوت التنزيل والمعية عما للنزول والمعية من الحركة والانتقال»[٢].

ولهذا يمكن القول مع ابن عربي بأن المثلية الَّتي وردت في القرآن وفى الحديث في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[٣]، وقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»، إنما هي مثلية لغوية وتعني هنا الرَّمزِيَّة، لا عقلية؛ لوجود التباين بين الحقّ والخَلْق، سواء في الصِّفات الخاصة أو في كيفية الاتصاف، يقول حول الصُّورة: فعلق على الأمر، وعلى المعلوم عند الناس وعلى غير ذلك.

ورد في الحديث إضافة الصُّورة إلى الله في الصَّحيح وغيره، مثل حديث عكرمة، قال عليه السلام: «رأيت ربي في صُورَة شاب» الحديث[٤]، هذا حال من النبي ﷺ، وهو في كلام العربي متعارف، كذلك قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»، أعلن أن المثلية في القرآن لغوية لا عقلية؛ لأن المثلية العلقية تستحيل على الله تعالى: زيد الأسد شدة، زيد زهير شعرًا. إذا وصفت موجودًا بصفة أو صفتين، ثم وصفت غيره بتلك الصفة،

(١) «إنشاء الدوائر»: ٢٢.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٤٨.

(٣) الشوري: ١١.

(٤) انظر: أساس التقديس للرازي: ٨٣-٩١، وهو يعدد الأقوال المختلفة.

وإن كان بينهما تباين من جهة حقائق أخرى، ولكنهما مشتركان في روح تلك الصفة ومعناها، فكل واحد على صُورَة الآخر في تلك الصفة، فافهم وتنبه»[١] وقد بينا ذلك بوضوح في قضية التنزيه والتشبيه.

ونود أن نقول في النهاية: إن كل هذا يلقي الضوء على قول ابن عربي أن صُورَة الحقّ في الحقيقة لا تعلم، حين يقول بأن الإنسان لا يعلم من حيث صورته، «إذ لو علمت من حيث صورتك لعلم الحقّ، والحق لا يعلم، فأنت من حيث صورتك لا تعلم[٢]؛ لأن الذَّات لا تعلم، كما أن الصِّفات لا متناهية، وهي مع الاشتراك يتمايز الاتصاف بها، وله في نفسه ما لا يعرف، والكائنات مع كونها ظلًّا لا تعلم إلَّا من حيث كونها ظلًّا، فهي لا تعلم إلَّا من خلف حجابها وحجاب أسبابها[٣].

هذا بالإضافة إلى أن كيفية ظهور الحقّ في الصور، أو صيرورة الأعيان مظاهر له أو رموزًا مما لا يمكن علمه، يقول: «فلما ائتزر الحقّ بالعزة منع العقول أن تدرك قبول الأعيان للإيجاد الَّذي اتصفت به وتميزت لأعيانها، فلا يعلم إلَّا الله صُورَة إيجاده ولا قبوله، ولا كيف صار مظهرا للحقِّ، ولا كيف وصفه بالوُجود، وقد كان يقال فيه معدوم»[٤]، وهذا ما يرمز له بالإزار أي: حجاب الغيرة والستر على تأثير القدرة.

(١) «الفتوحات» ١: ٩٧.

(٢) «الفتوحات» ٤: ١٥٤، وبحثنا: ص٣٦-٤٤.

(٣) «العبادلة»: ٧٧-٧٩.

(٤) «الفتوحات» ٢: ١٠٣، وانظر: ٤: ٥٤.

ونعتقد أنَّنا بذلك قد ألقينا الضوء على طرفي الحقيقة، مع التنزيه في قوله:

«مـا في الوُجـود وجود غيـر خالقه وما هنا عين شـيء لا يكـون هناك
بـل كلـه عينـه، جمعـا وتفرقـة إن لم يكن هكذا كوني فليس بذاك»[1]

٢- صُورَة العالم وفكرة الكمال والنقص:

ولكن كيف ينظر ابن عربي إلى العالم المخلوق على الصُّورة، هل يتحتم على ابن عربي القول بكماله كما صرح بذلك غيره؟

من الواضح أن ابن عربي يعتبر العلم «بكمال الوُجود ونقصه» أحد العلوم السبعة الَّتي تتميز بها الصوفية[2]، ويبدو اهتمامه بالقضية حين يطرح أمام الباحث هذه التساؤلات: «هل في العالم شريف وأشرف، أم لا مفاضلة في العالم؟»[3]. «لماذا ترجع أصول المُمكِنات، هل أصلها كريم، فيكون أوجب الوُجود أصلها، أو يكون أصلها لئيمًا، وهو الإمكان، فلا يزال الفقر والبخل واللؤم يصحبها، ويكون ما نسب إليها من المحامد بحكم العرض، وهنا أسرار ودقائق....؟»[4].

ويتابع ابن عربي الغزالي في القول بكمال العالم[5]. وإن كان يدخل

(١) «الفتوحات» ٤: ٥٤، وانظر: ٢: ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) «الفتوحات» ١: ٣٤.

(٣) «الفتوحات» ٣: ١٦٥.

(٤) «الفتوحات» ١: ٧٣٢، ٣: ٢٧٣.

(٥) تعريف «الإحياء» ١٠: ١٧، وقارن «الإشارات»: ٥٥٥ - ٥٥٧، تحقيق دنيا، والمدينة الفاضلة: ١٠ والفقرة التي كتبها الدكتور سليمان دنيا عن المقارنة بين الغزّالي وابن سينا عن جود الواجب وحكمته وعنايته في الحقيقة في نظر الغزالي: ٣١٣ - ٣١٨.

بالقضية مجالًا آخر في التدليل على النحو التالي:

«وصف الحقّ بالجود ونفي ما يناقضه، وهو البخل فلو لم يبرز الحقّ العالم كاملا لوصف بالبخل، كما أنَّه يناقض كمال القدرة الإلهية، بنسة العجز إليها، مع نفوذها المطلق، كما يناقض كون العالم دليلا على الحقّ، فلو نقص لنقص أحد أركان الدليل، ولكن ابن عربي يتخطى أيضًا هذا النطاق، ليعتبر العالم رمزًا، أي مخلوقًا على الصُّورة، يقول: «ولهذا الإشارة من الإمام أبي حامد الغزالي: وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، إذ لو كان وادخره لكان عجزًا ينافي القدرة، وبخلًا يناقض الجود؛ ولهذه العِلَّة قطع الإمكان، وهذا ليس هو عندي على وجه واحد، وأكمل الوجوه عندي في هذا كونه وجد على الصُّورة، فافهم؛ ولأنه أيضًا دليل موصل إلى معرفة الله، فلا بد أن يكون مستوفى الأركان، فلو نقص ركن منه لما كان دليلًا ولم تصح معرفة، وقد صحت»[(١)]، ومن الواضح أن هذا يتنافى مع رأي البقاعي وابن الأهدل حين القول بأن العالم كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه[(٢)].

كذلك ركز ابن عربي على دلالة الخَلْق على الصُّورة على الكمال في نصوص كثيرة، يقول: «كل جزء من العالم يمكن أن يكون سببًا في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى.... فصدق قول الإمام أبي حامد: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ لأنه ليس أكمل من الصُّورة

(١) «إنشاء الدوائر»: ١٨، المسائل: ٢٨، «الفتوحات» ١: ٤٦٣، ٦٧٩ - ٦٨٠، ٢/ ٢٤٤.

(٢) انظر: كشف الغطاء ٦١ - ٦٢.

الَّتي خلق عليها الإنسان الكامل، فلو كان في العالم ما هو أكمل من الصُّورة الإلهية، الَّتي هي الحضرة الإلهية....»[١]. وحين نقوم بتحليل هذا الرَّمز نجد أن ابن عربي يرى ضرورة الخَلْق على الصُّورة، ولذلك كان لا بد للرمز، وهو حادث من استناد إلى القديم، استناد الرَّمز إلى المرموز إليه، لا مجرد الإيجاد.

يقول: «الصُّورة الظاهرة مماثلة للصورة الباطنة، حتى أن بعض المتكلِّمين ذهب في كتابة القرآن وفي تلاوته المحدثة أن كل حرف يكتبه الكاتب من القرآن أو يتلوه التالي من القرآن في ذلك الحرف المنطوق به الحادث أو المكتوب، حرف مثله قديم، واضطره إلى ذلك كون الحادث لا يستقل في وجود، فلا بد من استصحاب القديم له، وإلا فليس هو كذلك، ولذلك كان العالم على صُورَة الحقّ... وأكمل من صُورَة الحقّ فلا يكون»[٢].

وقد نشأت هذه الحقيقة من قاعدة ابن عربي العامة وهي «علمه بنفسه علمه بالعالم، فكان على صورته؛ لأنه لم يكن ثم موضوع يعلمه الحقّ فينشأ العالم على مثاله، فالحقُّ على الحقيقة هو المثال أو المرموز إليه، وإلى هذه الحقيقة يرجع ما في العالم من الإتقان والحكمة، يقول: «اعلم أن العالم خلقه الله في غاية الحكمة والإتقان، كما قال الإمام

---

(١) «الفتوحات» ١: ٢٥٩-٢٦٠، ٤: ٢٥٢.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٢١، وانظر: ٣: ١١، و«غاية المرام» ١٠٤- ١١٢، الإبانة ٢٣، ٢٤، ٣٤.

أبو حامد الغزالي من أنَّه لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم فأخبر أنَّه قد خلق آدم على صورته، والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه تعالى بالعالم إلَّا علمه بنفسه، إذ لم يكن في الوُجود إلَّا هو، فلا بد أن يكون على صورته، فلما أظهره في عينه كان مجلاه»[١]، وإلى هذا يرجع شرفه وفضله، يقول: «وجود شريف كامل تام لا نقص فيه، ولا سيما وليس في المخلوقات على اختلاف ضروبها أمر إلَّا وهو مستند إلى حقيقة ونسبة إلهية، ولا تفاضل في الله[٢]. ولكننا لكي لا نظلم الرجل ينبغي أن نفرق بين كمال الحقّ وكمال الرامز إليه، أو الصُّورة، فالرمز محكوم بأوجه من النقص لا بد منها، كما سيأتي بعد قليل.

هذا وقد كان إغفال صلة الحكمة والإتقان بالخلق على الصُّورة أو على الأصح السمة الرَّمزِيَّة لابن عربي سبيلًا لخطأ البقاعي في الاعتراض عليه بأن قدرته لا نهاية لها، في قوله: «وقوله على غاية الحكمة والإتقان، تقدم ما فيه من أن النهاية إذا أريد بها أنَّه لا يمكن ما هو أحكم منه، فليس كذلك؛ لأن قدرته تعالى لا نهاية لها، ولا يحاط بها، كما أ ن مقدوراته لا نهاية لها ولا يحاط بها كما أنَّه سبحانه لا يحاط به جلت قدرته وتقدست أسماؤه»[٣]. أضف إلى ذلك أنَّه أهمل رأي ابن عربي السالف في القدرة كما أهمل أوجه استدلالاته الأخرى، فلم يقتصر ابن عربي على ما سلف،

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٦٤٥، وهذا البحث: ص٣٦٩- ٣٧٥، ٤٥٤ -٤٧٠.

(٢) «الفتوحات» ٣: ٤٤٧، وانظر: ٢: ٢٢٦، ٣: ٥٢٨.

(٣) تهديم الأركان للبقاعي: ورقة ١٣١ أ ب، وقارن «الفتوحات» ٢: ٣٤٥.

مما يدل على أصالة الفكرة عنده، بل يعرض لنا أيضًا هذه الأدلة:

ومنها: شموله لجميع المراتب الأساسية، يقول: «لم يكن في الإبداع أبدع من هذا العالم لعمومه جميع المراتب، فلم يبق في الإمكان إلَّا أمثاله لا أزيد منه في الكمال الوُجودي الحافظ للأصول»[١].

ومنها: استيعاب العالم ما نسب الحقّ إلى نفسه من الأسماء، يقول: فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لكماله في الدلالة عليه واستيعابه ما نسب الحقّ إلى نفسه»[٢]، وبهذا يكون ابن عربي قد تلافى ما وجه إليه البقاعي، حين يقول: قوله: «دليلًا قاطعًا على كمال صفات جلاله «صحيح، وهو دال على ذلك سواء كان في الإمكان أبدع منه أو لا؛ لأن إيجاد الشيء من العَدَم بمجرده دال على صفات الكمال»[٣]، فإنه لم يراعِ هذا المجموع، كما لم يراعِ الدلالة الرَّمزِيَّة وانعكاس الصِّفات.

ومنها: خلق العالم على صُورَة ملائمة للحقِّ، يقول: «خلق العالم على أكمل صُورَة تصلح لربه»[٤]، ويبدو أن هذا يرجع إلى قبول التَّجَلِّي وما يلازمه من ستر، بدليل قوله: «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم

(١) «الفتوحات» ٣: ١١٠.

(٢) «الفتوحات» ١: ٤٦٣.

(٣) تهديم الأركان للبقاعي: ١٣١ أب، مخطوط الأزهر، وقد شعر ابن عربي في بعض النصوص بهذا الاعتراض وأحالنا إلى تفسيره المفقود «الجمع والتفصيل في معاني التنزيل» انظر: كتاب مشاهد «الأسرار» القدسية: ورقة ٢٨٢ ب.

(٤) «الفتوحات» ٢: ٩٦.

بحصره بين التَّجَلِّي والحجاب»[١].

وأخيرا نجد الدليل الَّذي يلخص مذهبه ككل، وهو: كون العالم كاملا؛ لأن الوُجود المنسوب إليه إنما هو في الحقيقة لله؛ لأن ما ظهر ليس سوى مجموعة من النسب في مرآة الوُجود، يقول معلقا على رأى الغزالي السابق: «...... إذ كان إبداعه عين وجوده، ليس غير ذلك، أي: ليس في الإمكان أبدع من وجوده، فإنه ممكن لنفسه، وما استفاد إلَّا الوُجود، فلا أبدع في الإمكان من الوُجود، وقد حصل، فإنه ما يحصل للممكن من الحقّ سوى الوُجود»[٢]، أي: الظهور في مرآة الوُجود على هيئة رموز.

ولكننا ينبغي أن نلاحظ أنَّه على الرغم من هذه الخطوة الجريئة، يضع العالم في موضعه، سواء نظرنا من زاوية أنَّه «فعل» للحقِّ أو «كقابل» للتجلي، فمن الزاوية الأولى ليس كماله وشرفه بذاته، بل بكونه فعلًا للحقِّ، ومن الزاوية الثانية ليس سوى نسب ظاهرة في المرآة، يقول: «المجيد: لما له من الشرف على كل موصوف بالشرف، فإن شرف العالم بما هو منسوب إلى الله أنَّه خلقه وفعله، فما هو شرفه بنفسه، فالشريف على الحقيقة من شرفه بذاته، وليس إلَّا الله»[٣].

ونعتقد أن هذا التدليل وأعماقة الدينية وارتباطه الكُلِّيّ بمذهب ابن عربي كاف في التفرقة بينه وبين قول الرِّواقِيَّة الغامض: أن هذا العالم

(١) «كتاب المسائل»: ٢٨، «الفتوحات» ٢: ٩٦، ٣٠٧ – ٣٠٨، وانظر: ١: ٧٩.

(٢) «الفتوحات» ١: ٥٥٢.

(٣) «الفتوحات» ٤: ٣٢٤، وانظر: ١: ١٧٦، ٤: ٩٤–٩٥، القسم الإلهي: ٢٤.

أحسن العوالم الممكنة؛ لأن السعادة والفضيلة في متناول الناس كلهم[١].

(*) نفي التفاضل في العالم:

يتضح مما سبق أنَّه كان لدى ابن عربي الأسباب الَّتي تجعله يقول بنفي التفاضل في العالم، وخاصة حين يعتمد على الدلالة الرَّمزِيَّة، والصورة والتَّجَلِّي، والوُجود الواحد، إذ الكل رموز له وشعائر، ومن هنا يقول بانتفاء حقارة العالم، فإنه يعمه الفضل المتساوي[٢]، وحين ننظر إلى نسبة الحقّ الواحدة من جميع المُمكِنات، الأمر الَّذي يرمز له ابن عربي بنُقطَة الدَّائرة والمحيط المكون هو الآخر من نقط متساوية الأبعاد من هذه النقطة المركزية، يقول: «نسبة الله من كل شيء نسبة واحدة من غير تفاضل»[٣]، ويقول: ما ثم إلاَّ واحد، فعمن يتميز؟. ويقول: «الخَلْق تقدير وليس بكائن»[٤]، ويقول: «فما ترى عين ذي عين سوى عدم»[٥].

(*) إثبات التفاضل:

ولكن ابن عربي مع ذلك يثبت التفاضل فيما عدا هذه الزوايا، يقول: «نسبة الله إلى كل شيء نسبة واحدة من غير تفاضل... ولا ترجيح في العالم، ولكن من حيث الدلالة ونسبة الحقّ لا من حيث العالم، فإنه من

---

(١) الفلسفة الرواقية لعثمان أمين: ١٨٠.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٢٢٦، وانظر: ١: ١٤٠، ٣: ٣٢٦، «الفصوص»: ١٥٣.

(٣) «الفتوحات» ٣: ١٥٧.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٥٥٣، ٤: ٢٨-٢٩.

(٥) «الفتوحات» ٢: ٣٢٠ - ٣٢١، وانظر: ١: ١٩١.

حيث هو العالم يكون ترجيح بعضهم على بعض ويظهر فيه التفاوت»[١].

وهذا ما يحكم به العقل والمشاهدة، يقول: «وتساوي نسبة المُمكِنات في قضية العقل باطلة، كما أن الأمر ليس كذلك ولا وقع[٢]، ويمكننا الحكم بأن التفاضل يرجع إلى الكثرة لا الوَحْدَة، وأن تقسيم ابن عربي للوجود إلى قديم وحادث، وأن الأول له الرفعة، ينمحي حين نظر إلى الوُجود الثاني كوجود اعتباري، فالمحدثات لا وجود لها على الحقيقة، كما أن الحدوث والقدم أمران إضافيان[٣]، بل إنَّه لا بد من التفاضل عند الشيخ لقوله السابق بعدم الخلاء، يقول: «لو لم يقع التفاضل في العالم لكان بعض المراتب معطلًا غير عامر، وما في الوُجود شيء معطل، بل هو معمور كلية، فلا بد لكل مرتبة من عامر، يكون حكمه بحسب مرتبته؛ ولذلك فضل العالم بعضه بعضًا[٤]، ولا بد منه أيضًا؛ لأن الأصل الَّذي صدرت عنه الموجودات يوجد فيه نوع من التفاضل الاعتباري، يقول: «.... فضل العالم بعضه بعضا، وأصله في الإلهيات الأسماء الإلهية: أين إحاطة العالم من إحاطة المريد، من إحاطة القادر، فتميز العالم عن المريد، والمريد عن القادر بمرتبة التعلق، فالعالم أعم إحاطة، فقد زاد وفضل عن المريد والقادر بشيء لا يكون للمريد ولا للقادر، من حيث إنَّه مريد وقادر، فإنه يعلم نفسه تعالى ولا يتصف بالقدرة على نفسه ولا بالإرادة لوجوده؛ إذ من حقيقة

(١) «الفتوحات» ٣: ١٥٧ – ١٨٥، ٣٢٦، وانظر: ١: ١٦٣.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٦٠.

(٣) المرجع السابق، «الفتوحات» ٤: ٢٢٦، «إنشاء الدوائر»: ١٥–١٦.

(٤) «الفتوحات» ٢: ٥٢٧.

الإرادة ألَّا تتعلق إلَّا بمعدوم، والله موجود، ومن شأن القدرة ألَّا تتعلق إلَّا بممكن أو واجب بالغير وهو واجب الوُجود لنفسه، فمن هناك ظهر التفاضل في العالم لتفاضل المراتب، فلا بد من تفاضل العامرين لها، فلا بد من التفاضل في العالم؛ إذ هو العامر لها الظاهر بها، وهذا مما لا يدرك كشفًا، بل إدراكه بصفاء الإلهام[١].

وإذا تذكرنا ما قلناه عن المغايرة بين العينين، مع عدم التغاير في الوُجود الحقيقي، في الفصل الخاص بالوُجود الواحد، لقلنا بخطأ البقاعي والوكيل حين يقولان خطأً بأنه يزعم أن التفاضل لا يستلزم التغاير بالمعنى الَّذي يركزون عليه، وهو أن الكائنات تعيينات للحقِّ أو الأسماء الإلهية، وعلى هذا الضوء نفهم قول الشيخ: فمَن عم إدراكه علمه كان الحقّ أظهر في الحكم (بسبب انعكاس الاسم في الصُّورة الرامزة حسب القابل) ممن ليس له ذلك العموم. فلا تحجب في التفاضل وتقول: لا يصح كلام من يقول: إن الخَلْق هُوية الحقّ بعدما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية الَّتي لا تشك أنت أنها هي الحقّ ومدلولها المسمى بها، وليس إلَّا الله[٢].

ونلاحظ أن هذه الوجهة في التعليل هي الَّتي جعلت ابن عربي يخالف، كما سبقت الإشارة في الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل، شيخا من شيوخه غير المباشرين، وهو ابن القاسم بن قسي الَّذي يمنع التفاضل، وإن

(١) المرجع السابق.

(٢) «الفصوص» ١: ١٥٣، «الفتوحات» ٣: ٣٢٦، ٤٤٧، ٤: ٩٤ - ٩٥.

كان مصيبا في نظر الشيخ من وجهة نظره العامة الَّتي تصوب كل قول، يقول في ذيل أحد أبواب الفتوحات المكية: وفيه علم المناسبة الَّتي تشمل العالم كله، وأنه جنس واحد، فتصح المفاضلة فيما تحته من الأنواع والأشخاص، فاعتبر خلاف ما اعتبرناه، فهو مصيب فيما اعتبره مخطئًا باعتبارنا، إذ ما تم إلَّا حق وأحق وكامل وأكمل، فالمفاضلة سارية في أنواع الجنس للمفاضلة الَّتي في الأسماء...[١]

(*) تفسير ظاهرة النقص:

كيف تبدو فكرة كمال العالم مزدهرة هكذا عند ابن عربي ويقول مع ذلك بالنقص؟ لقد سلك ابن عربي مع الفكرة سلوكه مع التفاضل، أثبته ثم نفاه على طريقته الخاصة، مع إرجاعه إلى القابل، مستخدمًا فكرة الرَّمز الَّتي تبدو أظهر ما تبدو في صُورَة التَّجَلِّي؛ ولذلك نراه يقول: «لو وقع تفاضل أدى إلى نقص المفضول، والأمر ليس كذلك»[٢]، أي: أنَّه يرى الأشياء في حالة تمام كامل لا يعتريها نقص، ولكنه لم يستطع إنكار أوجه القصور المختلفة في العالم، فقال: إن وجود النقص في العالم من الأدلة على كماله. يقول: إن النقص في الوُجود من كمال الوُجود، وإن شئت قلت من كمال العالم، إذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصًا[٣]، ويستدل على ذلك ابن عربي بأن الحقّ أعطى كل شيء خلقه، ومن حقائق العالم

(١) «الفتوحات» ٣: ٣٢٦، وانظر: ١٦٥، ٤٤٧، ومن بحثنا هذا: ١/ ٢٠٢-٢٢٩.

(٢) «الفتوحات» ١: ١٤٠.

(٣) «الفتوحات» ٣: ٤٥٨ - ٤٥٩.

أنَّه ممكن، بالإضافة إلى سائر ألوان النقص الأخرى الثابتة معه، ولذلك حين أظهره إلى الوُجود أو إلى الخَلْق أعطاه حقه، يقول: فالكامل من لا يقبل الزائد، ونحن في مزيد علم دنيا وآخرة، فالنقص بنا منوط، فكمالنا بوجود النقص فيه، ويقول: «فظهرت الحقائق في أماكنها، على منازلها، ما اختل شيء منها في نفس الأمر، وإن ظهر الاختلال بالنظر إلى قوم، كذلك الاختلال لو لم يكن لكان في الوُجود نقص؛ لعدم حكم ذلك الاختلال، فلا بد من كونه؛ لأنه لا بد من كمال الوُجود، وهو قولنا في النقص أنَّه من كمال الوُجود أن يكون فيه نقص، وإن كان عينا سلبية، ولكن حكمها واضح لمن عقل الأمور على ما هي عليه[1].

ولكننا ينبغي أن نجمل من ابن عربي النقص من كمال وجود العالم لا من كمال كونه على الصُّورة؛ لأن الصُّورة تعني الكمال ومهما يكفي من ضعف هذه التفرقة على ما يبدو فإنه يكفينا أن نلاحظ كون النقص أمرًا إضافيًّا أو سلبيًّا[2]، ومن هنا يقول ابن عربي بأن الكمال للأشياء وصف ذاتي والنقص أمر عرضي[3]، وخاصة إذا لاحظنا أن الوُجود واحد هو وجود الحقّ، وأن الأشياء تظهر في مرآته وجودًا نسبيًا.

ولذلك نرى صُورَة التَّجَلِّي الرَّمزِيَّة تلعب دورًا مهمًّا في الفكرة، فأوجه النقص يمكن إرجاعها إلى القابل لا إلى الظاهر في الصور، أو التَّجَلِّي

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢١٣، وانظر: ٢: ١٠٩ ومن هذا البحث: ص١٣٤-١٣٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٨٨.

(٣) «الفتوحات» ١: ٦٧٩ - ٦٨٠.

في القوابل، فإن إرجاع الوُجود إلى الحقّ لا ينفي أوجه النقص والفساد عن الكائنات الحادثة، فإن أوجه النقص كلها مفاهيم سلبية، ولذلك كان إضافتها إلى مرآة الوُجود الَّتي تظهر فيها المُمكِنات لا يرجع إلى الحقيقة ونفس الأمر، وعلى هذا الضوء نفهم قوله: للمظاهر حكم فيه من حيث ما هو ظاهر فيها، فينسب إليه جميع ما ينسب إلى المظهر من نعوت نقص عرفي ونعوت كمال وتمام[١]. وقوله: أصل الكون معلول، فالمرض يلازمه أبدًا ولا دواء يبرئه من علته[٢]، ولكن هذا مفهوم في إطار فلسفته في الأسماء: فالحقُّ لا يعرف إلَّا بالنعت السلبي على الحقيقة، كما أن هذه الأوصاف من قبيل الأسماء الحادثة الراجعة إلى استعدادات الأعيان الثابتة لا إلى الحقّ، كما شرحنا من قبل[٣]، وهذا ما يؤيده أيضًا قضية المنع، الَّذي هو تعبير آخر عن النقص، فهو يرجع عند الشيخ إلى القابل لا إلى المفيض الَّذي ليس لديه منع، يقول: لا حكم للأسماء في الأشياء إلَّا باستعدادات الأشياء للقبول، وقبولها بحسب الحال الَّتي تكون عليها في نفسها من ذاتها[٤]، أمَّا إذا نظرنا إلى الوُجود أو المتجلي انتفى ما يسمى بالمنع؛ لأن الأعيان الثابتة لا وجود لها على الحقيقة:

فالنفي أصل في كل كون وذلك المنع إن عقلتا

(١) «الفتوحات» ٢: ٥٠٢.

(٢) «العبادلة»: ٦٧، وانظر: «الفتوحات» ٤: ٩٤ - ٩٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٧، ٥٠٢، وانظر: ٣/ ٣٢١، ٤: ٢٧٤، وبحثنا: ص ٨٥-٩٤، ١٧٥-١٨٠، ٢٠٤- ٢١١.

(٤) «الفتوحات» ١: ٦٧٦.

وما له في الوُجود حظ فما حرمت ولا منعتا[١]

وفي النهاية نستطيع القول بأن ابن عربي تمتع بنظرة متكاملة ومتفائلة عن العالم، مع ميل إلى الرفع من شأنه، وخاصة حين يضاف إلى الحقّ كصنعة ودلالة وصورة رامزة، ويبدو أن غرز هذا الاتجاه المتسامي في نفس ابن عربي كان من تأثير بعض شيوخه عليه[٢] ويظهر ذلك واضحًا في قوله: «لا فرق بين أعظم المخلوقات، وهو العرش المحيط، وبين الذرة في الخَلْق والبعوضة، وإخراجها من العَدَم إلى الوُجود، فما هي حقيرة إلَّا من صغور حجمها إذا أضفته إلى ذي الجسم الكبير»[٣]، وقوله: «لولا الأعراض وتولد الأمراض لتنزه الإنسان في صُورَة العالم، كما يتنزه العالم ويتفرج فيه، فإنه بستان الحقّ»[٤]، ويقول: «الكل نعمته ظاهرة وباطنة...؛ لأن هذا الأمر شبيه بالآيات المعتادة والآيات غير المعتادة»[٥]، والعالم عند الشيخ هو: «المصحف الكبير الَّذي تلاه الحقّ علينا تلاوة حال، كما أن القرآن تلاوة قول»[٦].

إنها تلك النظرة الَّتي جعلته يقول أخيرًا: وساوى القاع في المجد

(١) «الفتوحات» ٤/ ٣٣- ٣٧، وانظر: ٣: ٥٢٩ - ٥٣٠، ٤: ٢٧٤، الدرة الفاخرة: ٢٢٢- ٢٢٣.

(٢) «الفتوحات» ١: ٥٨٨ - ٥٨٩.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٤٦٨.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٦٧٩ - ٦٨٠.

(٥) «الفتوحات» ٤: ٩٧.

(٦) المرجع السابق ١: ١٠١، ومن هذا البحث: ص٢٧٣-٢٧٤.

اليفاع[١]، وجعل هذا وصية من وصاياه، يقول: وأوصيك: لا تحقر أحدًا من خلق الله، فإن الله ما احتقره حين خلقه:

لا تحقرن عباد الله إن لهم   قدرًا ولو جمعت لك المقامات

فلا يكون الله يظهر العناية بإيجاد من أوجده من عدم وتحقره أنت، فإن في ذلك تسفيه من أوجده واحتقاره، نعوذ بالله أن نكون من الجاهلين، فإن هذا من أكبر الكبائر[٢].

٣- حكمة خلق العالم:

من الواضح مما سبق أن فكرة الخَلْق على الصُّورة لعبت دورًا خطيرًا في التماس حكمة خلق العالم، وفيما يلي نتناول بالتحليل هذه القضية الَّتي تعتبر من أهم قضايا تناوله الرَّمزِيّ للعالم، ويمكن تقسم الحديث عنها إلى ثلاث نقاط: قضية تعليل فعل الحقّ، وإثبات الحكمة ونفيها، وحكمة خلق العالم المتنوعة.

وقد تحدثنا عن القضية الأولى من أهم جوانبها، حين تحدثنا منذ قليل عن حتمية وجود العالم، ولكن لا بأس من أن نستعرض معًا هذه الحقائق:

في هذا الصدد نجد عدة اتجاهات، الاتجاه الأوَّل: ويمثله الأشعري ومن تابعه، وبعض الظاهرية ممن نفى القياس كابن حزم، وكثير من أهل الفقه والكلام. ويرى أن الحقّ خلق وأمر لا لعلة ولا باعث، بل يرجع ذلك

(١) المرجع السابق ٤/ ١٦٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٦٦.

إلى صرف الإرادة ومحض المشيئة وأهم حججهم على ذلك: أنَّه لو كان خالقًا لعلة، فإن كانت قديمة لزم قدم المعلول، ولزم ألَّا يحدث شيء من الحوادث، وإن كانت حادثة لزم أن يكون محلًّا للحوادث والتسلسل.

والاتجاه الثاني: ويمثله الفلاسفة القائلون بقدم العالم وغيرهم، ويعتمدون في ذلك على قاعدة أساسية، وهي: أن مبدع العالم علة تامة؛ ولذلك تستلزم معلولها بدون ما تأخر. ويلاحظ ابن تيمية تناقضهم حين يثبتون العِلَّة الغائبة مع نفيهم للإرادة وقولهم بالإيجاب الذَّاتي ونفي الاختيار.

والاتجاه الثَّالث: ويمثله الأكثرية من أمثال أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأحمد والمعتزلة والكرامية والمرجئة، وأهل الحديث، والتَّصَوُّف، والتفسير وبعض الفلاسفة من أمثال أبي البركات البغدادي، ويرى أنَّه فعل وأمر لحكمة محمودة، واختلفوا فيما بينهم، فذهب قوم إلى الربط بين العِلَّة والتحسين والتقبيح والصلاح والأصلح. وهنا اختلفت المعتزلة عن الأشعرية. كما ذهب البعض إلى كون العِلَّة مخلوقة، ولا يتسع المجال هنا للعرض التفصيلي[(١)].

(١) انظر: «اليواقيت» للشعراني ١/ ٥٩ -٦١، رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية: ٣٢٦-٣٣٥، الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب: ٦-٨، ١٤، ٢١، «أثولوجيا»: ٦٩، الفلسفة الرواقية: ١٧٥، «غاية المرام» في علم الكلام ٢٢٤ وما بعدها التمهيد ٥٠- ٥٢، أصول الدين ٨٢، ٨٣، المحصل: ١٤٨ - ١٥٠، الإبانة: ٦٧، اللمع: ١١٥ -١٢٢، نهاية الإقدام: ٣٩٧-٤١٦، الإرشاد: ٢٥٧-٣٠١، «الإشارات والتنبيهات» ٣/ ٥٤٨- ٥٦٣، النجاة: ٢٢٨، ٢٢٩، ٣٨٤- ٣٩١، الجانب الإلهي للبهي: ١٨٠ - ١٨٢، «المغني» ١١/ ٥٨

وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن عربي حين ينفي التعليل لا تكاد تخرج حججهم في مجموعها عن حجج الاتجاه الأوَّل، فلو كان علة لأدى إلى توقفه على المعلول، وإلى الارتباط الَّذي يؤدي إلى نفي الكمال والغنى[١]، ويبدو أنَّه ينفي العِلَّة بمعنى الوجوب لا بمعنى الخَلْق والفعل المختار، يقول: والحق تعالى لا يعلل خلقه، هذا هو الصَّحيح في نفسه؛ حتى لا يعقل فيه أمر يوجب علية ما ظهر من خلقه، بل خلق الخَلْق منَّة منه عليه وابتداء فضل، وهو الغني عن العالمين[٢]. وهذا عين رفضه القول بأن الحقّ المخلوق به عين موجودة[٣] وهو قوله: إنَّه لا يجب على الغني أن يجعل المظاهر مظاهر له[٤] وبهذا يكون ابن عربي منحازًا إلى استخدام المعنى اللغوي الَّذي اعتمدت عليه المعتزلة، ويؤيد ذلك قوله السابق بأنه خالق المعلولات والعلل، فإن أريد بالألوهة العِلَّة فلا مشاحة في اللفظ، ويرجع إلى الشرع في ذلك. والحق أن هنا شبهة كون العِلَّة مخلوقة وخاصة حين ينفي اتصال الأسباب بخالقها، ونعتقد أن حل الموقف هو في صُورَة التَّجَلِّي وفي القول بأن العالم طلب بلسانه الثبوتي الوُجود، يقول: وعندي أن العالم عين العِلَّة والمعلول، ما أقول إلَّا الحقّ علة له، كما يقول بعض النُّظَّار، فإن ذلك غاية الجهل بالأمر فإن القائل بذلك ما عرف الوُجود ولا من هو الموجود[٥].

- ١٣٣، شرح الأصول الخمسة: ٣٠١-٣١٣، شرح النسفية: ٢٩٢.

(١) «التجليات»: ٥٤٠، «الفتوحات» ١/ ٤٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٣) المرجع السابق وانظر: ٣/ ٥٢٩ - ٥٣٠، ٤: ١٤٩ - ١٥٠.

(٤) المراجع السابقة.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٤٢، وانظر: ١/ ٩٠، ٢٦١ - ٢٦٢.

ومن الواضح أن ابن عربي يجرى في كثيرٍ من نصوصه ومن بعض الوجوه، مع عبد الجبار الهمزاني المفكر المعتزلي، في قوله بعدم العِلَّة لشبهة الإيجاب، فعبد الجبار يرى أَنَّه يجوز وصف الحقّ بالعلة إذا أريد وجه الحكمة الَّذي يجعل الفعل حسنًا وينفيه بمعنى الإيجاب؛ لأن ما وجب وجوده للعلة استغنى في وجوده عن القادر، كما يبطل أيضًا قول من قال: إنَّه خلق الخَلْق لا لعلة؛ لما فيه من إيهام العبث(١).

وابن عربي يسير على نفس النهج فبالإضافة إلى ما سبق يقول: إنَّه سبحانه لو رحم العالم كله لكان، ولو عذب العالم كله لكان، ولو عذبه إلى أجل مسمى لكان، فإن الواجب الوُجود لا يمتنع عنه ما هو ممكن لنفسه، ولا مكره له على ما ينفذه في خلقه، بل هو الفعال لما يريد(٢)، ويقول بأن الأفعال كلها مقصودة، وبامتناع العبث عن الحقّ، ومما يدل على عمق الفكرة وأصالتها عنده أنَّه يتحدث بذلك عقب حديثه عن تصديق المقالات كلها، كما يقول بأن الحكمة سارية في الموجودات؛ لأنَّها وضع الله، وما وصف بأنه «يدبر الأمر»(٣)، إلاَّ ليعرِّفنا أنَّه ما عمل شيئًا إلَّا ما تقتضيه حكمة الوُجود(٤).

ومن هذا كله نرى خطأ اتهام صاحب نعمة الذريعة حين يقول بأنه

---

(١) التكليف من سلسلة «المغني»: ٥٩-٦٠-٩١-١٢٥، ومن هذا البحث: ص٣٦٩-٣٧٨.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤١-٤٤٢.

(٣) يونس: ٣، ٣١، الرعد: ٢، السجدة: ٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٢٦٧، ٣/ ١٦٣، ٣٩٨، ٤٥٨.

افترى على أهل السنة، فهم قد جوزوا في رأيه فعل ما يناقض الحكمة[١].

يقول ابن عربي: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ﴾: فسبحوه عن إيجاب العِلَّة عليه في خلقه؛ لأنه إذا خلقها لحكمة فكأن تلك الحكمة أوجبت الخَلْق عليه، وما ثم موجب عليه إلَّا ما يوجبه بنفسه على نفسه، امتنانًا منه لصدق وعده لا غير»[٢] ويرى أن كل ما في الوُجود حكمة؛ لأنه صنعة حكيم، فلا يظهر إلَّا ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي، فمن عمي عن حكمة الأشياء فقد جهل ذلك الشيء، ومن جهل كون ذلك الأمر حكمة فقد جهل الحكيم الواضع له، ولا شيء أقبح من الجهل[٣]، ولكنها كما سبق أن أشرنا مقيدة بالاستعداد، كما أن الإرادة والقدرة تابعة للعلم والحكمة سابقة على العلم. وهو على أية حال يتبع القاعدة الرَّمزِيَّة العامة عنده وهي: ظهور الحقّ في أعيان المُمكِنات، بحسب ما تعطيه من الاستعداد، فتنوعه بها، وهو في ذاته غني عن العالمين[٤].

ولكن استعداد العين الثابتة لشيء ما لا يكفي في وجود الشيء على ما ينبغي، بل لا بد من وجود صفة الحكمة في الفاعل؛ ولذلك نراه، حين يتساءل: هل للاستعدادات حكم في هذا المسمى حكيمًا، أو الحكمة لها الحكم، أو بالمجموع؟ يقول: فأمَّا الاستعداد على الانفراد فلا أثر له، فإنما

(١) «نعمة الذريعة» ورقة ٥أ.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٤٩-١٥٠، وانظر: ٣/ ٥٢٩-٥٣٠.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٢٨، وانظر: ١/ ١٠٠-١٠١، ٢/ ٥٥٣.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٥٣٩، وانظر: ١/ ٦٩٤، ٤/ ٤٦، «التجليات»: ٥٢١.

نرى من يستحق أمرًا ما باستعداده، وهو بين يدي عالم، ولكنه ليس بحكيم، فلا يعطيه ما يستحقه لكونه جاهلاً، وقد يمنعه ما يستحقه مع كونه موصوفًا بالعلم بما يستحقه ذلك الأمر وما يفعل(١). ويظهر ذلك أيضًا في قوله بأن الأعيان لا استحقاق لها في نفي الأمر؛ ولذلك كان الحقّ حكيمًا عندما تعني الحكمة «الحكم»، يقول: الحكمة: علم بمعلوم خاص، وهي صفة تحكم، ويحكم بها، واسم الفاعل منها حكيم، فلها الحكم، واسم الفاعل من الحكم الَّذي هو أثرها؛ ولهذا سمي الرسن الَّذي يحكم به الفرس حكمة، فكل علم له هذا النعت فهو الحكمة، والأشياء المحكوم عليها بكذا تطلب بذاتها واستعدادها ما يحتاج إليه، فلا يعطيها ذلك إلَّا من نعته الحكمة واسمه الحكيم، كما يقول: إن عين العبد لا تستحق شيئًا أصلًا؛ لأنه ليس بحق أصلًا(٢)، كما يبدو أنَّه يستعمل لفظ «يستحق» بمعنى إعطاء الحقيقة، كما يظهر ذلك من قوله: إذا كان الحقّ هو معطي الحقّ، فليس إلَّا الله، بل إن الله هو الحقّ(٣)

ولذلك ينبغي ألَّا نوسع الهوة بين الحقّ وبين الأعيان فيما يختص بالحكمة، فقد علم العالم من نفسه، فليس العالم بعيدًا عن الحقّ، ولذلك خرج العالم على صورته كما بينا منذ قليل. وإذا وعينا هذا، ووعينا أن فعل الحقّ عين الحكمة، وأن الوُجود لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وفيه

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٦٩-٢٧٠، وانظر: ١/ ٤٣٣، ٢/ ٥٧٠، ٣/ ٢٥٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٤، ٢٦٩- ٢٧٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٤.

تكمن حقيقة الكائنات، سواء بمعنى الوُجود أو الصُّورة، - لفهمنا كيف يكون الحقّ هو الحكمة ولفهمنا هذا النص العجيب الَّذي يجمع فيه ابن عربي بين النفي والإثبات: الحقّ تعالى ما هو فعله مع الأغراض الَّتي أوجدها في عباده، وإنَّما هو مع ما تطلبه الحكمة والذي اقتضته الحكمة هو الواقع في العالم، فعين ظهوره هو عين الحكمة، فإن فعل الله لا يعلل بالحكمة، فإنه لو علل بالحكمة لكانت الحكمة هي الموجبة له ذلك[١]، وعلى هذا الضوء تبرز خاصية ابن عربي وافتراقه عن تصور ابن سينا، مثلًا، حين يرى إحاطة علم الحقّ بكيفية الصواب، وما يجب أن يكون عليه الكل من غير انبعاث طلب وقصد[٢]. كما سيظهر لنا في الباب التالي افتراقه عن الأشاعرة والمعتزلة في تصور القبح والنقص وسائر ألوان الفساد، ذلك التصور الخاص الَّذي ينفي ذلك كله ويثبته[٣].

(*) تنوع حكمة خلق العالم:

نعتقد أنَّا بما سبق قد أرسينا الأساس للحديث عن حكمة خلق العالم، فإن علم ما خلق له العالم علم قائم بذاته عند ابن عربي[٤]، ونلاحظ أن أهم الأفكار الَّتي كانت متبادلة عند ابن عربي ما نقله البغدادي عن طيماوس لأفلاطون، من أن العِلَّة الَّتي خلق لها العالم هي «الفضيلة» الَّتي هو خليق

(١) «الفتوحات» ٣/ ٥٢٩ - ٥٣١.

(٢) الدرة الفاخرة: ٢١٧، «الإشارات»: ٥٦١، ٧٠٩.

(٣) انظر: من هذا البحث: ص٥٢٤-٥٣٦.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ١٥٤.

أن يمجد بها. والإحسان إلى الخَلْق عند المعتزلة، وذلك في مقابل الاتجاه الآخر الَّذي يرى عدم التعليل، وإن كان بعضهم يرى الحكمة، من أمثال ابن سينا، بمعنى العلم بكيفية الصواب كما سبقت الإشارة، وإن كان ينتهي به الأمر إلى الرَّأي القائل الَّذي يرى أن العالم يصدر بمحض الجود من غير انبعاث طلب، الأمر الَّذي أوقعه في الحتمية وإنكار العناية، كما يلزم في النهاية انتفاء العِلَّة الغائية[1]

ولكن ابن عربي يعدد لنا حكما متنوعة، بخصوبة منقطعة النظير، عليها مسحة التحديد والعمق، ومحاولة الجمع بين الضدين، واستخدام الضوء الرَّمزِيّ. وإليك ما قدمه لنا ابن عربي:

(*) العبادة:

لقد خلقنا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لنعبده، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[2]، ويعلل ابن عربي ذلك بعودة الثواب إلينا، ولذلك كانت حكمة الخَلْق هنا عائدة علينا لا عليه، يقول: ما أوجدنا إلَّا لنا، لا لنفسه، وما خلقنا لعبادته إلَّا ليعود ثواب ذلك العمل وفضله إلينا، ولذلك ما خص بهذا الخطاب إلَّا الثقلين فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ

(١) انظر: «أفلوطين عند العرب»: ٢٣٤، ونص «أثولوجيا»: ٦٩، التكليف لعبد الجبار ٩٨-١٠٦، الإرادة والأمر: ٣٣١-٣٣٥، الدرة الفاخرة: ٢١٧، «الإشارات»: ٥٥٨، ٧٢٩.

(٢) الذاريات: ٥٦.

﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾، فخلقهم ليذلوا، وغيرهم أذلة في أصل الخلقة[١]، ومن الواضح أن ابن عربي يحدثنا عن العبادة الخاصة لا الذَّاتية، وإلا فقد وضحنا في مكان آخر كيف تسلك العبادة، طوعًا وكرهًا كل الكائنات في سلكها، ومن ثم كانت العبادة في بعض نصوص ابن عربي من أسباب القول الآخر، أي: بأنه خلقنا له لا لنا[٢].

(*) تكميل مرتبتي الوُجود والمعرفة:

وقد وفينا هذا الموضوع حقه عند الشيخ في الفصل الخاص بالمنهج، وفي مواطن أخرى. ويكفينا الآن أن نقول: إن العالم خلق لمعرفة الحقّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولذلك كان للعالم كله بما فيه الإنسان قيمة الرَّمز إلى الحقائق الإلهية الَّتي بمعرفتها يعرف الحقّ؛ ولذلك كان على الصُّورة، يقول: إن الله ما خلق الخَلْق لعين الخَلْق، وإنَّما خلقه الله ضرب مثال له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علوا كبيرًا؛ ولهذا أوجده على صورته[٣]، فبالعالم كملت مرتبتا المعرفة: القديمة، والمحدثة، كما كملت مرتبتا الوُجود: القديم، والمحدث، يقول: ما كمل الوُجود ولا المعرفة إلَّا بالعالم، ولا ظهر العالم إلَّا عن هذا التوجه الإلهي على شَيئيَّة أعيان المُمكِنات، بطريق المحبة للكمال الوُجودي في الأعيان والمعارف[٤] وينبغي أن نلاحظ أيضًا أن فكرة التكميل موجودة في

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤١٩، وانظر: ٢/ ٣٢٧.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٢، ومن هذا البحث: ص٤٧٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٦٧، ٤/ ١٠١، «كتاب المسائل»: ٢٧، ومن هذا البحث: ص٣٥٣-

أثولوجيا الأثر الأفلاطوني المحدث، ولكنها تتعلق بتعليل هبوط النفس لا العالم لتكميله، ليصبح كالعالم العقلي، فإنه مما ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان لا في العالم العقلي[١].

(*) الأسماء:

وهذا ما سبق أن ذكرناه عندما تحدثنا عن عشق الأسماء الإلهية لما في عالم المثال أو العلم، فقد أداهم ذلك التعشق والحب إلى الطلب والسعي والرغبة في إيجاد صوره عن ذلك المثال؛ ليظهر سلطانهم ويصح على الحقيقة وجودهم، فلا شيء أعظم همًّا من عزيز لا يجد عزيزًا يقهره حتى يذل تحت قهره، فيصح سلطان عزه، أو غني لا يجد من يفتقر إلى غناه، وهكذا جميع هذه الأسماء[٢].

(*) الحب:

الحب عند ابن عربي أصل من الأصول المهمة، تناولها بإسهاب وتفصيل في نصوص غزيرة، وقد تناولناه بالتحليل في الباب الأخير. ويكفينا هنا أن نقول: إن ابن عربي يرى أن الحب أصل وجود الأعيان ومراتبها، والحاكم المطلق في كل حركة وطلب. ويفهم ذلك كله بطريقة

٣٦١.

(١) «أثولوجيا»: ٢٥.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٩٩- ١٠١، شجرة الكون: ٥، «إنشاء الدوائر»: ٣٦- ٣٨ وبحثنا: ص٢٨٣.

منزهة، فقد أراد الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يُعرف ومن هنا كان الأمر المعنوي الَّذي يعتبر هَيُولَى لصور العالم، وأعني به العماء أو النفس، ويرمز إلى ذلك نفس المحب، يقول: لا يعقل تعالى إلَّا فاعلا خالقًا، وكل عين فكانت معدومة لعينها معلومة له، محبوبًا له إيجادها[(١)]. ويقول شاعرًا بضعف استدلاله: وبالحب كان الوُجود المحدث. وقد ورد في الكتب المنزلة: كنت كنزًا مخفيًّا لا أُعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخَلْق، وتحببت إليهم بالنعم حتى عرفوني[(٢)]. ويقول: النفس عن أصل محبة في الخَلْق الَّذي يريد التعرف إليهم، فكان العماء المسمى بالحقِّ المخلوق به، فكان ذلك العماء جَوْهَر العالم فقبل صُورَة العالم وأرواحه وطبائعه كلها[(٣)]، وكان الحب والعشق أيضًا من جانب المُمْكِن سببًا للإيجاد، فهو الَّذي أخرجه، عند هذا الصوفي المُولَه إلى الوُجود ليرى ربه، ليرى محبوبه، يقول في «تجلي الرحموت»: انتشرت الرحمة من عين الجود، وظهرت الأعيان في الوُجود عن الكلمة الفهوانية الَّتي هي كلمة الحضرة، ولولا ما انقاد المُمْكِن للخروج، لكن العشق أخرجه، وأبرزه عنه بكلمة الحضرة الَّتي هي (كن)، فلما برزت طلبت رؤية المحبوب الَّذي أخرج له[(٤)]، ولكن حجاب العزة قام بينهما، فحنّت العين الممكنة الثابتة إلى العَدَم، وبهذا

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٩، وقارن كوربان: الخيال الخلاق ٨٨، ١٤٢ بالفرنسية.

(٢) «الحجب»: ٣ ب، وانظر: حديثنا عن المعرفة: ٤٣٦ - ٤٦٨.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣١-٣٣٢، وانظر: ١٦٧، ٣٢٧، ٣/ ٤٢٩.

(٤) «التجليات»: ٥٢٧.

يفسر قوله:

لما بدا الكون الغريب لناظري حننت إلى الأوطان حنين الركائب[١]

ويلخص ذلك كله قوله:

وعن الحب صدرنا وعلى الحب جبلنا[٢]

(*) هل خلق العالم له أم للحقِّ؟

وأخيرًا لا بد لنا من التركيز قليلا على هذه القضية، فلابن عربي نصوص كثيرة تقول أنَّه خلق له لا للحقِّ، وفي بعضها يتحدث بلسان الحصر، فيقول بأن الحقّ حين أوجدنا لنعبده ما أوجدنا إلَّا ليعود نفع الثواب علينا كما ذكرنا آنفا[٣]. وابن عربي هنا أقرب إلى مفكر المعتزلة العظيم «عبد الجبار» الَّذي يقول بأنه يحسن منه الخَلْق: لينفعه وينفع به، ويرى أن الفاعل قد يحسن منه ذلك وإن لم ينتفع به[٤]. كما يرى ابن عربي أن العالم وجد للعالم؛ لأن المُمكِنات طلبت الوُجود بلسانها الثبوتي ليحصل لها العلم الذوقي، فهو غني عنها وعن دلالتها عليه كما تقدم، ويرى أيضًا أن العالم خلق له لا للحقِّ؛ لأن الحقّ عنده خزائن كل شيء ولم تطرأ عليه حالة، بل كان وجودها انكشافًا لها لا له، فالأشياء بالنسبة له في حاضر سرمدي، والحاصل لا يطلب[٥].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٨، ٤/ ٣١٧.

(٤) التكليف: ١٠٦.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٣، وانظر: ١/ ١٦٢، «اليواقيت»١/ ٦١ - ٦٢.

ولابن عربي في مقابل ذلك نصوص كثيرة تقول بأن العالم خلق للحقِّ لا له، وهنا نرى أيضًا كثيرًا من الأسباب السابقة تستغل كذلك، فقد خلق الحقّ العالم ليعبده، وأما نفع الإنسان فتبع لذلك، يقول: واعلم أن من أوجدك له ففي حق نفسه عمل، لا في حقك، فما أنت المقصود لعينك، قال ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾، فذكر ما ظهر وهو مسمى الإنس وما استتر وهو مسمى الجن (كرمزين)، فإذا نظرت إلى هذا الخبر وسعدت أنت بهذه الوجوه، فإنما سعدت بالتبعية[1].

كذلك يرى أن العالم خلق للحقِّ لقوله تعالى: «حتى نعلم» ولكن على ضوء منزه كما سبقت الإشارة، ولإظهار حقائقه على هيئة رموز كما ذكرنا آنفًا. وما يمكن استنتاجه من نصوص الشيخ أنَّه ينسب ذلك- أي: العلم- إلى التَّجَلِّي في صور العالم، كما يرجع الاختيار إلى المُمْكِن، فكل ذلك صور للتجلي[2]، وهذا كله يمكن وضعه في إطار حل «صُورَة التَّجَلِّي» للمتشابه[3].

ولكن أهم حجة عِرفانِيَّة يقدمها لنا ابن عربي هي أن العالم خلق لإظهار الحقائق الإلهية؛ ليجعله رموزًا له، بالتَّجَلِّي في القوابل أو الأعيان الثابتة، ونميل إلى اعتبارها معبرة عن رأي ابن عربي المتسم دائمًا بالسمة العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة، ويظهر لنا ذلك بجلاء من نصوصه التالية، يقول: إن الله سبحانه ما

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٣٢٢.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٦٢، ٤/ ٣٢٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٦٢-١٦٣، ومن هذا البحث: ص١٩-٦٤.

خلق الخَلْق لعين الخَلْق وإنَّما خلقه ضرب مثال له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علوًّا كبيرًا، ولهذا أوجده على صورته[١]، ويقول: والذي يعطيه الكشف الحقيقي أنَّه خلق الأشياء لتسبح بحمده، فننتفع نحن بحكم التبعية لا بالقصد الأوَّل، وهذا هو الصَّحيح للمرجوع إليه. فلما تقرر أنَّه خلق الأشياء لنا واتخذناه وكيلًا في التصرف فيها، فكان من علمه بالمصالح أن عيَّن لنا ما نتصرف فيه من ذلك فقال: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[٢]. فعلى ما ذهبنا إليه نحن مستخلفون فيما بين أيدينا مما كنا نتخيله بالإضافة إلينا أنَّه ملك لنا، وأبان لنا أن ذلك له لا لنا، فتحققنا أنَّه ما خلق الأشياء إلَّا لتسبح بحمده لا لنا، فأوجدها لأعيانها[٣]، ولذلك نستطيع القول بأن هذا رأيه، لاتساقه مع مذهبه وسمته الرَّمزِيَّة العامة، على الرغم من نصوصه الَّتي تقف في أحد الطرفين، أو نصوصه الَّتي تقول بمراعاة هذا وذاك، مثل قوله: فمن اعتبر التسبيح قال: إن الله ما خلق العالم إلَّا لعبادته. ومن راعى المنفعة قال: إن الله ما خلق العالم إلَّا لينفع بعضه بعضا[٤].

ويكفينا هذا في الحديث عن رمزية العالم عند ابن عربي؛ لنمضي إلى التعرف على رمزية العالم الأصغر، أو الإنسان عنده.

* * *

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٢، وانظر: ١/ ١١٩-١٢٠، ٢/ ٥٤، ٣/ ١٢٠، ٤/ ٢٢١.

(٢) الحديد: ٧.

(٣) شرح روحيَّة الشيخ على الكردي: ٥ أ، «الفتوحات» ٤/ ٢٢١، «شجرة الوجود» ٤٨ أ.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣٢٤، وانظر: ٤/ ٤٢، ٣١٤، ٢/ ٢٨٧.

الباب الرابع
الرَّمزِيَّة والإنسان

تمهيد

العلم بالإنسان وقضاياه من أهم العلوم عند ابن عربي؛ ولذلك جعله أحد العلوم السبعة الَّتي تدور عليها علوم الصوفية، ويسميه علم معرفة الإنسان من جهة حقائقه، أو العلم بما هو الإنسان عليه في حقيقته ونشأته[١]، ومعرفة الإنسان هذه تعني عنده المعرفة العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة. فقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن عربي يعتبر العالم كله رموزًا وشعائر للحقائق الإلهية، حين ينظر إليه كرموز مرقومة كالحروف في رق الوُجود المنشور، وكذلك نظر إلى الإنسان رمزًا وشعيرة من شعائر الحقّ تبارك وتعالى، فإنه «لمن جملة الحروف المرقومة في رق الوُجود المنشور»[٢].

وقد كان تناول ابن عربي الرَّمزِيّ للإنسان، على هذ النحو، كمظهر أو رمز، ملونًا للرموز الَّتي استخدمها في علاج القضايا المتنوعة الخاصة بالإنسان، فنراه يرمز له بالبرزخ، أي الجامع للحقائق الإلهية وحقائق العالم كما سنبين في الفصل الأوَّل؛ ولذلك يقول له: «أنت عين الطرفين، وسر القبضتين»[٣]، ويرمز له بنُقطَة الدَّائرة[٤]. وعلى ضوء العلاقة بين الحقّ

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٤، حلية الأبدال: ١٩ أ.

(٢) «الفتوحات» ١: ٥٨٢، وانظر: ١/ ١٧٧، ٤/ ٢٢٧.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤١٧، وانظر: ٢/ ٩٣-٩٤، «إنشاء الدوائر»: ٥، الشجرة الكونية: ١١٦ب، «شجرة الوجود»: ورقة ٥٠ ب.

(٤) «شجرة الوجود»: ورقة ٥٠ ب.

والخَلْق وجدنا أيضًا الرَّمز لوجود الإنسان والحق بالفرض والنفل[١]، وبما أنها مفسرة على ضوء التَّجَلِّي والمتجلى فيه، أي: الحقّ وأعيان المُمكِنات الثابتة، وجدنا رمز الشمس والقمر، والنجم المطموس، وحجر البهت، ورمز المرآة للوجود، فالإنسان هو القمر، وهو رمز للعالم كله كما سبق الإشارة، لا نور فيه ويستمد نوره من الشمس، واحتل القلب كما رأينا مركزًا ممتازًا كقابل لمعرفة التَّجَلِّي، حين يسميه ابن عربي بتسميات رمزية خصبة: الكنز المخفي، والشمس، والعالم البسيط، ومقعد الصدق، ومحل أسرار الحقّ[٢]. كما يرمز له بالخط الرأسي، ويرى في قامته الألِفية إشارة إلى الاتجاه الروحي، أو الحقّ في مقابل الاتجاه المادي والخَلْق[٣]، أمَّا الشيعة الإسماعِيلِيَّة فيستخدمون الخط الرأسي أو القامة الألِفية رمزًا للعقل العاشر[٤].

والرمز له صوره المتعددة، حين تكون العلاقة بين الحقّ والخَلْق كالعلاقة بين القشر واللب، أو بين اللفظ والمعنى، مثل: الصدف[٥]، والرداء، والدار[٦]، والبلد[٧]، والسفينة[٨]، وقلب الوُجود، والأكسير

(١) «كتاب الكتب»: ٢٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٩، «عنقاء مغرب»: ٦٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٢٢ وما بعدها، ٣/ ٤١٦ وما بعدها، «التجليات»: ٥٤٢.

(٤) «الأنوار اللطيفة»: ١٧٠-١٧١، وانظر: عن انعكاس القضية العالمي على ضوء رمزي.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٢٦١.

(٦) «التجليات»: ٥٤٧، وانظر: «الفتوحات» ٤/ ٢٩، ٤٤.

(٧) «الفتوحات» ١/ ٦٤٤، ٢/ ١٢٦.

(٨) «الفتوحات» ٣/ ١١٤.

الخفي، أو الأكبر[١]، وليلة القدر، ويوم الجمعة[٢]، والأنثى في مقابل توحيد الفعل للحقِّ[٣]، والكتاب الَّذي ينطق بالحقِّ، والظل، والدرة البيضاء[٤]، وشجرة الوُجود، وروح جسد الوُجود، والباء، وخاصة إذا كان المراد الإنسان الكامل[٥].

ومن هذه الإشارات المرجوة بات واضحًا أن علاج ابن عربي الرَّمزِيّ للإنسان يدور حول قضايا أربع رئيسة، تجمع حولها قضاياها الفرعية، وهي: خلق الإنسان على صُورَة الحقّ والعالم، وسر القدر الَّذي يحكم المسئولية الإنسانية، والحب الإلهي كعاطفة عامة تحتضن في حناياها كل الحياة الشعورية واللاشعورية للإنسان، بل وللعالم أجمع، ثم المصير الَّذي ينتهي إليه هذا الكائن العجيب. وتلك هي موضوعات الفصول الأربعة التالية.

* * *

(١) «مواقع النجوم»: ١٢٧، «شجرة الوجود»: ورقة ٥١ ب.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٤٥، ٦٥٨، ٤/ ٤، ١٨١، ٢٩٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٠١، ٢/ ٣٢٠، ٥٣٢، ٤/ ٢٦٠-٢٦١، ٤٥٤، «الفصوص» ١/ ٢١٧-٢١٨.

(٤) الشواهد: ٥٨ ب، «الفتوحات» ١/ ٤٥٦، ٤/ ١٦٥، «مواقع النجوم»: ٣، «شجرة الوجود»: ٥١ أ.

(٥) الشجرة الكونية: ٦-٧، «العبادلة»: ٨٣.

الفصل الأوَّل
الإنسان والصورة

١ - موقف الباحثين من الفكرة:

وقد وقف الباحثون من تناول ابن عربي الرَّمزِيّ للإنسان على ضوء ما أشرنا إليه من اعتباره جامعًا للحقائق الإلهية والحقائق العالمية، أي: كصورة للحقِّ وللعالم موقفًا متباينًا وانقسموا فيه إلى طائفتين: طائفة وقفت من فكرة كمال الصُّورة الإنسانية كما وقفت من ابن عربي ككل، بوضعها في إطار الاتجاه العرفاني العالمي المعتمد على النقل الصَّحيح. وفي هذا الصف يقف وحده على وجه التقريب الصوفي المسلم الفرنسي الأصل (عبد الواحد يحيى)، اللهم إلَّا إذا أخذنا في الاعتبار أشباه ابن عربي من الصوفية وتلامذته الكبار من أمثال الجيلاني والشَّعْراني، وإن كان الأخير صاحب تحفظات عدة، ولكن الشيخ «عبد الواحد يحيى» انطلق غير متخوف وبثبات أصيل وسلاحه ثقافة واسعة بمختلف ألوان العرفان العالمي الرَّمزِيّ، في شرح فكرة الإنسان الكامل، بصورة متكاملة، كما هي في المذاهب والأديان المختلفة، مع الاعتراف بالانحرافات الَّتي تعرضت لها تلك المذاهب والنحل، والإقرار بأن الأفكار الإسلامية، في ضوء العرفان الصوفي، هي الميزان؛ لأن الإسلام هو الدين الوحيد الَّذي يعتمد الآن على نقل صحيح، وهو الأساس لكل عرفان صوفي عنده كما رأينا

في الدراسة الَّتي قدمناها في الباب الخاص بالمنهج[١] وطائفة ثانية أخذت تكيل لابن عربي الاتهامات، سواء من الناحية الموضوعية البحتة، أو فيما يتصل بعقيدة الشيخ الإسلامية. ونستطيع أن نذكر في هذا المجال: اتهام ابن الأهدل له بأنه يقول، فيما يختص بالتطابق الرَّمزِيّ، بأن للحقِّ صُورَة، واتهام البقاعي وغيره له بهذا، وبأنه يريد بصورة آدم هوية الحقّ وماهيته[٢]. أمَّا الباحثون المحدثون، فقد ردوه إلى الإيرانية القديمة أو الحديثة المتمثلة في المانوية، كما ردوه إلى اليهودية، والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، والرِّواقِيَّة، والمسيحيَّة والإسماعِيلِيَّة، وإخوان الصفا، أو الاتجاهات الصوفية الَّتي عدت منحرفة مثل الاتجاه الحَلّاجي. وقد قام بهذا الخليط العجيب، الَّذي يدل على أهمية الرجل وفكرته حقًّا، فريق كبير من الباحثين من هواة الفكرة الخاطئة، فكرة تناول القضايا الدينية على أساس تطوري، وقد تعرضنا لأقوالهم عندما تحدثنا عن الحقيقة المحمدية كمصدر للمعرفة، وكصاحبة وظيفة كونية[٣]، ونذكر منهم على سبيل المثال: نيكلسون[٤]، وتلميذه الدكتور أبا العلا عفيفي، وهانز هينرش شيدر[٥]، وما سينيون[٦] ولكن ينبغي ألَّا ننسى خطورة الاتهام الَّذي وجهه عبد الرحمن بدوي في

---

(١) انظر: من هذا البحث: ٦٢-٦٦ مقدمة، ٤١٩-٤٣٢.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٠، «تنبيه الغبي»: ١٤١، ١٤٣ ومواضع أخرى كثيرة.

(٣) انظر: من هذا البحث: ٣٢٣-٣٤٧، ٦٢٣-٦٢٩.

(٤) في التصرف الإسلامي وتاريخه: ١٥٩ وما بعدها، ترجمة عفيفي.

(٥) نظريات المسلمين في الكلمة، مجلد كلية الآداب، مايو ١٩٣٤، ومقاله من أين استقى محيي الدين ابن عربي فلسفته التَّصَوُّفية، مجلة كلية الآداب، وانظر: بحث شيدر نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري.

(٦) بحثه عن نظرية الإنسان الكامل في الإنسان وأصالته النشورية في الإنسان الكامل.

تصديره لمجموعة البحوث الَّتي تكون الإنسان الكامل في الإسلام، والتي تقول بتأليه هذا الاتجاه للإنسان[1].

ولعلنا قد لاحظنا أَنَّا قد تناولنا من قبل الجانب المعرفي والقولي من القضية، والآن نتعرف على أساس الفكرة الموضوعي عند ابن عربي وهو الخَلْق على الصُّورة.

٢- جمعية الإنسان لحقائق العالم:

الإنسان مفطور على صُورَة العالم عند ابن عربي، فهو في الحقيقة رمز لمجموع حقائقه، كما هو رمز للصورة الإلهية، ولذلك كان الإنسان «البرزخ» الَّذي يجمع بين الصورتين، وبمقدار ما يتحقق له هذا بالفعل لا بالقوة، يستحق الخلافة عن الحقّ. ولهذا يقسم ابن عربي «علم التشريع» الرَّمزِيّ المعنوي إلى قسمين: قسم يهتم بمقابلة الصُّورة الإنسانية بحقائق العالم ومعانيه، وقسم يهتم بالمقابلة بينها وبين الصُّورة الإلهية، بقدر ما يمكنه الحصول عليه من النُّصُوص، يقول مسجلًا سبق الغزالي وأبي الحكم بن برجان. والقشيري وغيرهم بما كتبوا في الأسماء الحسنى، وأعني: تمثلها في الإنسان بغية الوصول إلى آخر غاية ممكنة من الكمال، كما سنحلل بعد قليل، وإن امتاز ابن عربي بنظرة رمزية، يقول: اعلم أن هذا المنزل (منزل تقرير النعم) يتضمن تقرير العلم على ما ذكرت لك، ويتضمن علم التشريع الإلهي الَّذي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة، والتشريع الإلهي

(١) انظر: تصدير كتاب الإنسان الكامل في الإسلام.

الَّتي تتضمنه الصُّورة الَّتي اختص بها هذا الشخص الإنساني، من كونه مخلوقًا على صُورَة العالم وعلى صُورَة الحقّ. فعلم تشريحه من جانب العالم: علمك بما فيه من حقائق الأكوان كلها، علوها، وسفلها، وطيبها وخبيثها، ونورها وظلمتها، على التفصيل. وقد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيره، وبينه. فهذا علم التشريع في طريقنا.

وأما علم التشريع الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصُّورة الإنسانية من الأسماء الإلهية، والنسب الربانية ويعلم هذا من يعرف التخلق بالأسماء، وما ينتجه التخلق بها من المعارف الإلهية، وهذا أيضًا قد تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله، كأبي حامد الغزالي وأبي الحكم عبد السلام الأشبيلي وأبي بكر بن عبد الله المغافري، وأبي القاسم القشيري[١]، وهذه الحقيقة البرزخية الَّتي يعبر عنها بظهور شمس الحقيقة حين يتم التحقق الكمالي الفعلي، يقول: اعلم أن الإنسان موجود في برزخ كالخط بين الظل والشمس، والبرزخ الَّذي بين البحرين، فهم في العالم بين العلو، وهم الروحانيات والعقول وجميع العلويات، وبين العالم السفلي، وهي الحيوانات والنباتات والمعادن والأرض[٢]، كما يعبر عنها بسور الأعراف، ويحمل أيضًا معنى البرزخية[٣].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٤٩، الرسالة المشهدية: ٥٩٩، كتاب الألف: ٤٠-٤١، «الفتوحات» ٢/ ٢١٣، ١/ ٦٧٩، «مواقع النجوم»: ١٩، «الفصوص» ١/ ٤٩-٥٠، «شجرة الوجود»: ٥٠ ب، وانظر: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى: ٢-٣٢، التحبير في التذكير ١٨-٢٠، تعريف «الإحياء» ١/ ١٨٧.

(٢) القسم الإلهي: ٢٢-٢٣، «مواقع النجوم»: ١٦٥- ١٦٧ وهو نص رمزي مغلق.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٤٨، وانظر: ١/ ٦٠٢، ٣/ ٢٥٣، ٤/ ٤.

٣- جمعية الإنسان للحقائق الإلهية:

(*) التدليل وارتباط القضية بالقضايا الأخرى:

حاول ابن عربي التدليل على فكرته بشتى الوسائل، وقد بينت لنا هذه المحاولة مدى ارتباط الفكرة بقضاياه الأخرى، مما يدل على أصالتها وجديتها عنده ومن الطبيعي أن أول ما يرد في هذا المقام الحديث الَّذي ذكرناه في الباب السالف، وهو: خلق الله آدم على صورته. ويمكننا أن نضيف الآن الرواية الثانية: على صُورَة الرحمن. ويرى ابن عربي بصددها أن كل رواية رفعت الإشكال فهي صحيحة، وإن ضعفها المحدثون، وهذا يبرر كثيرًا من أخذه بالأحاديث الضعيفة، كما ذكرنا في الدراسة الَّتي قدمناها في المنهج.

يقول: اعلم أن العِلَّة عند القوم تنبيه من الحقّ، ومن تنبيهات الحقّ قوله على لسان نبيه ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية يصححها الكشف وإن لم تثبت عند أصحاب النقل: «على صُورَة الرحمن»، فارتفع الإشكال، وهو الشافي من هذه العِلَّة، يقول تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]. فعلمنا أن كل رواية ترفع الإشكال هي الصحيحة، وإن ضعفت عند أهل النقل[2].

وفي نصوص أخرى يبدو ابن عربي مدركًا احتمال عود الضَّمير على آدم، وعلى الله للتخلق الإنساني بالأسماء، ويرى أن الاحتمال

---

(١) النحل: ٤٤، وعن الحديث انظر: من بحثنا هذا: ص٤٢٥-٤٦٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٤٩٠.

الأوَّل لا يؤثر في كون آدم على الصُّورة العلمية، وتبعًا لقاعدة «لا يوجد الموجد إلَّا ما هو عليه»، يكون أيضًا على الصُّورة[(١)] ولذلك يقول: العلم من صفات العالم لذاته، فعلمه صورته، وعليها خلق آدم، فآدم خلقه الله على الصُّورة[(٢)]. بل إنَّه يرى أن الإنسان لو لم يكن على الصُّورة لما تعلق به العلم أزلًا؛ لأنه لم يكن ثَم ما يعلم غير الحقّ[(٣)].

وكثيرًا ما يرى هذه الحقيقة في قوله تعالى عن آدم: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(٤)]، فهما ترمزان عنده إلى الأسماء الحسنى وما فيها من تقابل، كما ترمزان لتجاوز الأضداد في الإنسان، مادية ومعنوية، المكونة للطبيعة أو الخير والشر، أو السعداء والأشقياء... إلخ[(٥)].

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن عربي يكثر من استخدام الأدلة النقلية، وإن كانت كلها ذات معان إشاريَّة رمزية لا يتفق الجميع معه في إقرارها[(٦)]، ومن بينها: قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، فقد جاءت الآية الكريمة

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٢١٦-٢١٧، ٢/ ١٢٤، ١٢٩. أساس التقديس للرازي: ٨٣ - ٩١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٢٤.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٥، «إنشاء الدوائر»: ١٣-١٥، «العبادلة»: ٧١- ٧٢، «الفتوحات» ٢/ ٦٧، ٢٤٤، ٤/ ٢١، ٢٣١.

(٤) ص: ٧٥.

(٥) نتيجة الحقّ: ١٩١ أ - ١٩٢ وما بعدها، «الفتوحات» ٢/ ٦٧-٦٨، ١/ ٢٦٣، ١٢٢، ٣/ ٤٣٦، «إنشاء الدوائر»: ٤٢- ٤٣.

(٦) «الفتوحات» ٢/ ٣٢١، وانظر: «تنبيه الغبي» للبقاعي: ٤٤-٤٦، تحذير «العبادلة» ٢٣٢-٢٤٠.

لتنفي المثلية عن الحقّ، سواء اعتبرت الكاف زائدة لتأكيد هذا النفي، أو بمعنى الصفة وذلك من أساليب العرب. ولكن ابن عربي رأى فيها إشارة إلى الإنسان الكامل المخلوق على الصُّورة، ولذلك يسميه «المِثل الخفي» أو المِثل الثابت، ويرمز له بالعرش، يقول: فإن قلت وما العرش؟ قلنا: مستوى الأسماء المقيدة، وفيه ظهرت صُورَة المِثل من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وهذا هو المِثل الثابت[1] وهذا ما يفسر به التنزه والتطهر والتفرد عن الأقران[2].

ويرى ابن عربي أن المِثلية هنا لغوية لا عقلية، ولكن يبدو أنَّه يقصد بالعقلية مجرد تصور صُورَة للحقِّ، وإلا فإن كانت عن طريق الأسماء، فهو يقول بها، كما سنبين بعد قليل[3]. ويربط ذلك بفلسفته في الجلال والجمال الَّتي تحدثنا عنها، فيقول: قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ مثلية اللغوية، لقولهم زيد مثل الأسد، والكاف هنا بمعنى الصفة، فنقول: ليس مثل مثله شيء، فنزل الحقّ في مقام البسط بصفة الجمال لقلوب العارفين به، ونفى في هذه الآية أن يشبههم شيء من جميع مخلوقاته، كما نفى فيها من كونها «جلالا» أن تشبهه، فنبه بهذه الآية على شرف الإنسان على جميع المبدعات والمخلوقات، فحقيقته لا أين، وأثبت له صفات التمام والكمال، فجعله فياضًا، وملّكه مقاليد الأسماء. وبهذه المثلية

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٢٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٣، ومن هذا البحث ص٨٥-٩٤.

(٣) وانظر: «الفتوحات» ١/ ٩٧، ٢/ ١٦٧، ٣/ ١٠٨-١٠٩.

اللغوية صحت له الخلافة، وتعمرت به الداران، وبها سخر الأرواح، وبها قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.. فالجلال يثبت تقديس الحقّ، والجمال يثبت رفعة العبد[١].

ولسنا بحاجة هنا إلى اتهام ابن عربي بأخذه حديث: «خلق الله آدم على صورته» عن الحَلّاج الَّذي أخذه عن اليهود، فالحديث صحيح، كما أن تفسير ابن عربي له على ضوء الجمع بين التنزيه والتشبيه، لا يخرج به إلى صفوف التشيع الَّذي استغل الفكرة موافقًا للأفلاطونية المحدثة في تعالي المبدأ، فنسف الجسر، ولم يتناقض مثلهم إلى حد القول بالحلول كما أثبتنا من قبل[٢].

ومنها: قول العبد حين يتلو الآية الكريمة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[٣] بجمعيته لحقائق الحقّ والعالم، يقول: «اعلم أن الإنسان عالم في نفسه كبير من جهة المعنى، ولذا يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بنون الجمع»[٤].

---

(١) كشف المعنى: ١٩ ب – ١٠ب، وانظر: «الفتوحات» ١/ ٢٦١، ٦٤٠، ٦٧٩، ٢/ ٦٩، ١٢٤، ٣/ ١٦٥-١٦٦، ٣٩٨، ٤/ ١٣٥-١٣٦، «الإسرا»: ١-٢، «الحجب»: ٧أ، لطائف «الأسرار»: ٢٦، ٦١، «الفصوص» ١/ ٨٠ – ٨١، وتعليق عفيفي ٢/ ٥٩- ٦٠. وسورة الجاثية: ١٣.

(٢) انظر: عفيفي في من أين استقى: ٢٧ وما بعدها، وتعليقه على النصوص: ٥٩-٦٠، والحلاج هنا لا يفترق عن ابن عربي في شيء، نيكلسون في التَّصَوُّف: ١٥٩-١٦٠، وقارن كوربان في «تاريخ الفلسفة» ١٦١، والخيال الخلاق٦٣-ملحوظة، والذي يعترف بأن ابن عربي لا يصل في وصف الإنسان الكامل لدرجة الحلول.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٧، وقارن ٤/ ٦١.

(٤) المرجع السابق.

ومنها ما صحت له به تلك الجمعية بعد تسويته وصح به مقام الخلافة والصورة، وهو النفخ الإلهي الَّذي أصبح به فعَّالًا، فالحقائق تجمع حقائق الألوهية إلى جانب حقائق العالم، فملك ناصية الأسماء بالتخلق بها[١].

ومن بينها: ما ظهر به بعد هذا من أبدع صُورَة، وهي صُورَة ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ٤﴾، يقول: لتعلم أن الله خلق الإنسان في أحسن تقويم[٢] للصورة الَّتي خصه بها، وهي الَّتي أعطته هذه المنزلة.

ومن بينها: قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وأمثاله من النيابة والوكالة المتبادلة، الَّتي تجعل الإنسان رمزًا[٣].

ومن بينها: سجود الملائكة لهذا الخليفة، فابن عربي يرى أن السجود إنما كان للصورة لا لعلمهم بالأسماء، فقد حدث هذا قبل ذلك، وإلا لما وسع إبليس أن يعصي لانقطاع حجته في التفضيل[٤].

ومن بينها: الحديث المشهور الَّذي تحدثنا عنه فيما سبق: «من عرف نفسه عرف ربه»[٥] يقول ابن عربي: «مشهودك فيك، وهو صورتك، لكن لا تراها إلَّا فيه»[٦].

(١) «إنشاء الدوائر»: ٢١، كتاب «الإسفار»:١٣، عقلة المستوفز ٤٢-٤٣ «الفتوحات» ١/ ١٦٨، ٤/ ١٩٨.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦١٥-٦١٦، وانظر: «إنشاء الدوائر»:٢٢، «الإسرا»: ٩١.

(٣) المراجع السابقة وسورة البقرة: ٣٠.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦١٥-٦١٦، وانظر: «إنشاء الدوائر»:٢٢، «الإسرا»: ٩١.

(٥) انظر: من هذا البحث: ٤٤٧-٤٥٤.

(٦) «كتاب الكتب»: ٥٢ «إنشاء الدوائر»: ١٤-١٥، ١٦-١٩، «الفتوحات» ٣/ ٤١٦، ٤/

ومن بينها: ربطه بين وصف الحقّ بـ «المؤمن» ووصف الإنسان به، فالصورتان أو النسختان، متقابلتان كالمرآتين المتقابلتين، تعكس إحداهما ما في الأخرى، يقول ابن عربي: «يأيتها الصور إنا خلقناكم من صُورَة واحدة»[(١)].

ويقرب من هذا ما يراه، فيما يتعلق برمزية الحروف، من انعطاف بعض الحروف أولها على آخرها مثل الواو والنون والميم[(٢)].

ومن أهم الأدلة عند الشيخ قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾[(٣)] يقول: «اعلم أيدنا الله وإياك بروح القدس، أنَّه ما في القرآن دليل أدل على أن الإنسان الكامل مخلوق على الصُّورة من هذا الذكر ﴿ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ لدخول اللام في قوله:﴿وَلِلرَّسُولِ ﴾ فى أمره تعالى لمن أَبِه به من المؤمنين بالإجابة لدعوة الله تعالى ولدعوة الرسول، فإن الله ورسوله ما يدعونا إلَّا لما يحيينا به، فلتكن منا الإجابة على كل حال إذا دعانا... وإنَّما فصل هنا بين دعوة الله ودعوة الرسول لتتحقق من ذلك صُورَة الحقّ الَّتي رسول الله ﷺ عليها»[(٤)].

٦٢.

(١) «الإسرا»:١-٢، «العبادلة»: ٧١-٧٢، الخيال الخلاق: ١٠٠-١٠١.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٠٢، وانظر: كتاب الميم والواو والنون.

(٣) الأنفال ٣٤.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ١٦٠.

ومن بينها: التشريعات المراعية لحياة النفس الإنسانية[١] بل إن الرغبة في التشريع وقيام الإنسان به من بين تلك الأدلة، يقول: «ولم تظهر هذه الطريقة الوضعية الَّتي تطلبها الحكمة في نوع من الأنواع إلَّا في النَّوع الإنساني خاصة لخلقه على الصُّورة، فيجد في نفسه قوة إلهية تدعوه لتشريع المصالح»[٢]

ومن بينها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[٣] وكل ما يجمع بين المتقابلات من أسمائه، فتلك ظاهرة موجودة في العالم وفي الإنسان، وهو معنى معرفة الحقّ بجمعه بين الضدين[٤].

ومن هذا النَّوع من التدليل قول ابن عربي: بأن الله ما أنشأ من شيء زوجين اثنين إلَّا ليعلم فضل الإنسان الكامل، فقد ظهرت صورتان متماثلتان[٥].

ويقرب من هذا تدليله بقوله تعالى في الحديث القدسى «ولكن وسعنى قلب عبدي المؤمن»، فمن الواضح أن هذا القلب لم يسعه إلَّا لكونه على الصُّورة، ولهذا نرى تسبيحه تسبيح العالم كله[٦].

ويستدل بقوله تعالى ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ فهى حقيقة موجودة في الإنسان انعكاسًا من هذا الوصف مع التنزيه، يقول: «ورد في الخبر أن الله

(١) «الفصوص»١/ ١٦٨-١٦٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٠١.

(٣) الحديد: ٣ وبحثنا ص١٠٩-١١٧.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٥١٢.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ١٠٨-١٠٩.

(٦) «الفتوحات»١/ ٢١٦-٢١٧.

خلق آدم على صورته، فكان في قوة الإنسان أن ينسى عبوديته؛ ولذلك وصف الإنسان بالنسيان، فقال في آدم ﴿فَنَسِيَ﴾[(١)] والنسيان نعت إلهي، فما نسي إلَّا من كونه على الصُّورة، فما زلنا مما كنا فيه، قال تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾، كما يليق بجلاله»[(٢)].

كما يرى أن عهد الله في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾[(٣)] هو الصُّورة بمعنى حصولها لمن كمل من أهل الله السالكين إليه[(٤)].

ومن وجوه المماثلة الرَّمزِيَّة تسمية آدم بهذا الاسم، يقول: «وسمى آدم لحكم ظاهره عليه، فإنه ما عرف منه سوى ظاهره، كما أنَّه ما عرف من الحقّ سوى الاسم الظاهر، وهي المرتبة الإلهية، فالذَّات مجهولة»[(٥)].

وكذلك تسميته بالخليقة، إشارة ورمزًا لتخليقه على الصُّورة[(٦)].

ومن بينها «حمله للأمانة» يقول: الإنسان لما كان مخلوقًا على الصورةالإلهية، وكان مجموع العالم، اغتر بنفسه، وبما أعطاه الله من القوة، بما ذكرنا، فهان عليه حملها، ثم إنَّه رأى الحقّ قد أهّله للخلافة... فتحقق أن الأهلية فيه موجودة ولم تقوَ السماوات على الانفراد ولا الجبال على الانفراد قوة جمعية الإنسان، فلهذا أَبَينَ أن يحمِلْنها وأشفقن منها، وما

---

(١) طه: ١١٥.

(٢) «الفتوحات»٢/ ٢٤٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) «الفتوحات»٤/ ٥٦.

(٥) «الفتوحات»٢/ ٦٧.

(٦) «الفتوحات»٣/ ٧٣-٧٤.

علم الإنسان لما يطرأ عليه من العوارض في حملها[١]. ولهذا نراها تقوم بدور كبير في إسناد الفعل إلى العبد، وفى ارتكاب المعصية كما سيأتى تحليله بعد قليل[٢].

ومن بينها ما ذكرناه آنفًا من ضرورة استصحاب القديم للمحدث، وإضافة الكمال للحقِّ، يقول: «ولذلك كان العالم على صُورَة الحقّ، وكان الإنسان الكامل على صُورَة العالم وصورة الحقّ»[٣].

ويفسر ابن عربي طلب الوصلة بالحقِّ على ضوءالصورة، فلو لم يكن هذا المعنى لما كان الدافع، ولما كانت الأهلية[٤].

وكذلك حنين صاحب العِلَّة إلى الطبيب، يقول: «إذا كان الله هو الشافى والمعافى فهو الطبيب... فسبب حنين صاحب العِلَّة إلى الطبيب؛ ما ذكرنا في الشعر وهو خلقه على الصُّورة، ثم أيد هذا الخبر وهذا النَّظَر الكشفي قول الله تعالى «مرضت فلم تعدني»»[٥].

وكذلك الحب، يقول: «وأما استغراق حبه إذا أحب الله، فلكونه على صورته كما ورد في الخبر فيستقبل الحضرة الإلهية بذاته كلها، ولهذا تظهر فيه جميع الأسماء الإلهية»[٦]. وسيأتى تفصيل ذلك.

---

(١) «الفتوحات»٢/ ٦٣٠.

(٢) «الفتوحات»٢/ ٢٤٤، وانظر: ١/ ٦٨٥، ٧٣١، ٢/ ١٨٩، ٤٨٢-٤٨٣، ٥١٢، ١٩٤-١٩٥، ٣/ ٧٣-٧٤، ٤/ ٣، ٢١٠، «التجليات»:٥٢٦.

(٣) «الفتوحات»٤/ ٢١، وانظر: ٢/ ٣٢١، ٣٤٥، كتاب الأزل: ٩-١٢.

(٤) «الفتوحات»٢/ ١٥٤.

(٥) «الفتوحات»٢/ ٤٩٠ وهو من حديث أبي هريرة بلفظ «يقول..العراقى ٢/ ٩».

(٦) «الفتوحات»٢/ ٣٢٥، ٣٤٥، ومن هذا البحث: ص٥٥٩-٥٩٩.

ومنها سر قوة تدبير الإنسان بالقوة المفكرة، يقول: «وليس لغيره من العالم ذلك، فإنه على الصُّورة الإلهية، ومن صورتها ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ﴾[(١)].

وكذلك تأخذ المعرفة بنصيب كبير في هذه المسألة: فالإنسان نسخة جامعة»، فيه من كل موجود حقيقة، بتلك الحقيقة ينظر إلى ذلك الموجود، وبها تقع المناسبة وهي الَّتي تنزل له»[(٢)]. ويرجع ذلك إلى التَّجَلِّي وإيجابية الوُجود، يقول: «إن حقائق الأشياء» من حقيقة الحقائق استحدثت بوجوده وتنوعات شتى، وكل حقيقة فيها ما في الجميع من الأسرار والأنوار، وحقائق العالم لا تتناهى ولا تنحصر؛ لأن - لكل حقيقة تجل إلهي تعرف به وتتميز به عن غيرها، وكلها ترجع إلى حقيقة واحدة وعين واحدة عند أهل الأذواق، فإذا رأيت أي حقيقة كانت تجعلها كالمرآة، فترى صورتك فيها، وإن تكررت عليك المرائي فالصورة واحدة والمرائي كثيرة. هكذا يرى الحقّ أسماءه في مظاهر الوُجود»[(٣)].

والعبادات لها نصيبها كالكفارات والصبر على الأذى، ويقول عن الكفارات: «لما كان الإنسان مخلوقا على الصُّورة، وجبت إماطة الأذى عنه للنسبة؛ عناية به، ووجبت الكفارة فيما أوجب الله عليه فعله أو أباحه؛ لئلا يشغله الإحساس بالأذى عن ذكر الله.... فوجبت الكفارة حيث لم

---

(١) «الفتوحات»٣/ ١٥٩. وسورة الرعد: ٢.

(٢) «التجليات»: ٥٢٥، ومن هذا البحث: ص١٩-٦٤.

(٣) «شجرة الوجود»: ٤٩ ب.

يصبر عن الأذى. فما وفى الصُّورة حقها؛ ولهذا سمي الصبور، وبعدم المؤاخذة مع الاقتدار سمي الحليم»[١].

(*) معنى الصُّورة:

على الرغم من أنَّنا تعرضنا لمعظم العناصر المكونة لهذا المعنى خلال حديثنا السابق، إلَّا أنَّنا نريد الآن أن نلقي مزيدا من الضوء على هذا المعنى لأهميته الواضحة، ولارتباطه بما سيلي من تفرقته الضرورية بين صُورَة الحقّ والخَلْق، ولن نجد للصورة معنى عنده سوى معنًى رمزيٍّ، فهي مجموعة حقائق إلهية منعكسة، وبالنظر إلى مجموعها في الإنسان كمرآة، وتلك الحقائق ليس لها تأثير في النهاية سوى الأسماء الإلهية، بل إنها ليست حقائق الأسماء الإلهية القديمة، فهي بقدر ما يعرفها ويلمسها الإنسان من خلال نفسه كمنظار وحيد يراها منه.

وهناك تعبيرات أخافت نقاد ابن عربي، وهي كثرة هائلة كما بدا لنا من خلال هذا البحث مثل تعريفه للمثل بأنه مخلوق على الصُّورة وتسميته له بأنه المثل الخفي، وظِلّ الله، والرداء، وقوله في رمزية الضمائر بأن «الهو» لا يكون من حيث «الهي» إلَّا عند إيجاد الصُّورة المثلية، باعتبار أن الهو رمز للذات وأن الهي بما فيها من التحريك للكسر رمز لبداية الخَلْق والإنتاج، ورمز للتجلي الأوَّل، يضاف إلى ذلك قوله بأن الخلافة كانت من أجل الصُّورة[٢].

(١) «الفتوحات» ١/ ٧٣٠، وانظر: كيف يفسر العقيقة على أنها شكر على الصُّورَة تفسيرا رمزيا طريفا في «الفتوحات» ٣: ٧٣

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٢٩، الأزل: ٩ – ١٢، «الأسرار»: ١ – ٢، كتاب الباء: ٢٢، ٤٠ – =

ولكن تعبير الشيخ بأن الإنسان نسختان؛ ظاهره تقابل العالم، وباطنه تحاذي شطر الحقّ، وهو ما يرمز له بالدوائر المتداخلة[١]، يشعر بأن الصُّورة الإلهية هنا معنوية، فقد علَّم الحقّ آدم الأسماء كلها، وعِلمُها في أصل نشأته، أورثه إياها نَفْخ الروح. ويصرح ابن عربي بأنه كان «نائبا» وخليفة «بالأسماء يقول: «إنما صحت الصُّورة لآدم لخلقه باليدين، فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره، والعالم يطلب الأسماء الإلهية، فقد اجتمع فيه الأسماء الإلهية؛ ولهذا خص آدم بعلم الأسماء كلها الَّتي لها توجه إلى العالم»[٢]، وتلك هي أحسن زينه إلهية على حد تعبير ابن عربي[٣]، ويقول: «فأورثه نفخ الروح فيه علم الأسماء، لكونه مخلوقا باليدين»[٤].

إن الإنسان عند ابن عربي لم يكن «الحضرة الجامعة» إلَّا بالأسماء؛ ولذلك يصرح بأن معنى الصُّورة لا يتعدى الأسماء، إلى أي نوع من المشابهة، آخر يقول عند شرح ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾: وما مثله إلَّا لمن خلق على صورته فنفى سبحانه أن يماثل هذا المثل، فهو أحق أن لا يماثل،

=٤١، كتاب الشواهد: ٥٨ ب، الجلاله: ٢٨ ب – ٢٩ أ، الرسالة العذرية: ٦٢٣، «إنشاء الدوائر»: ٢١ – ٢٣، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٤١ – ١٤٩، وانظر: «الفتوحات» ١: ٤٥٦، ٣/ ٢٦٩، ٤/ ٣، ١٣٥ – ١٣٦، ٢٤٥ – ٢٤٦، ٢٦٨.

(١) كتاب الباء: ٢٢، ٤٠ – ٤١، «كتاب «الجلالة»: ٦ وما سبق من مراجع.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٢٦٣، نتيجة الحقّ: ١٩٢ أ – ١٩٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٤٥، وانظر: ١١٨.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٦، وانظر: ٢/ ١٨٩، ٣/ ١٦٥ – ١٦٦، ٤/ ٢ – ٣، «إنشاء الدوائر»: ٢٢.

وما له من الصُّورة إلَّا الاسم خاصة.

فإن العالم كما أعطاه الله اسم الوُجود الَّذي له هو له تعالى حقيقة، أعطاه العالم باستعداده وكونه مظهرا له الأسماء الحسنى، ما علمنا منها وما لم نعلم، فهذا كونه على صورته[١]. وهذا هو تفسير ابن عربي لأسماء العارف المتقابلة وظهوره بصورة الاسم «الله»[٢].

ولكن إذا كان الإنسان هو الحضرة الجامعة بالأسماء، فما هو تفسيره لكيفية اتصافه بها؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال المهم نجد ابن عربي يقرر أن الأسماء تمثلت فيه على هيئة معان، وبجمعيتها أصبح «معاني الملك المعبود». فالإنسان كقابل ظهرت فيه تلك الأسماء، فأصبح مظهرا لها أي: أنها انعكست فيه فأصبح رمزًا، فظلَّ الأسماء هو الَّذي يظهر كما بينا[٣]. والواقع أنَّه محل مزدوج: لظهور هذه الأسماء عن طريقه، وظهور آثارها فيه، وتفسير ذلك يرجع إلى التفرقة بين الذَّات الخلافية» و«نشأة جسمه وروحه»[٤]، ويقول: «أوجد الدار الدنيا وأسكن فيها الحيوان، وجعل

---

(١) «الفتوحات» ٢: ١٦٧، ومن هذا البحث: ص٨٥-١٠٩، ٢٠٤-٢١١.

(٢) «الفتوحات» ٢: ١٨٧، وانظر: على سبيل المثال لا الحصر كونه الحضرة الجامعة للأسماء وتفسيرها بالصُّورَة، نتيجة الحقّ: ١٩٢، «الفتوحات» ٢: ٦٧، ١٢٤، ١٢٩، ١٧٠، لطائف «الأسرار»: ٢٦، «إنشاء الدوائر»: ٤٢ – ٤٣.

(٣) «الفتوحات» ١: ٤٥٦.

(٤) «الفتوحات» ٢: ٦٨.

الإنسان الكامل فيها إماما وخليفه، أعطاه علم الأسماء لما تدل عليه من المعاني». ويقول: «وفيه ظهر مجموع الأسماء الإلهية وآثارها، فهو المنعم والمعذب، والمرحوم والمعاقب، ثم جعل له أن يعذب وينعم، ويرحم ويعاقب»[١]، «كل ما يقام العبد فيه إنما هو عن صفة إلهية ظلها هو الَّذي يظهر في العبد، والظل تبع بلا شك»[٢].

وليس لهذا معنى عند الشيخ إلَّا تخلق الإنسان بهذه الأسماء، أي: محاولته للاتصاف بها على الكمال، وعلى الوجه المشروع، فوجودها فيه بالفطرة شيء وخروجها إلى حيز الفعل شيء آخر، ولذلك يقول: «فما ثم إنسان إلَّا وهو على صُورَة الحقّ، غير أنَّه في الإمام الأكبر، مجلاه أظهر»[٣]. وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم قوله: «كل من في العالم جاهل بالكل، عالم بالبعض، إلَّا الإنسان الكامل وحده، فإن الله علمه الأسماء كلها، وآتاه جوامع الكلم، فكملت صورته، فجمع بين صُورَة الحقّ وصورة العالم، فكان برزخا بينه وبين العالم مرآة منصوبة يرى الحقّ صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخَلْق أيضًا صورته فيه، فمن حصّل في هذه المرتبة حصّل رتبة الكمال الَّذي لا أكمل منه في الإمكان. ومعنى رؤية صُورَة الحقّ فيه إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه... وقد ورد في القرآن فيمن علمنا كماله واعتقدنا ذلك فيه أنَّه ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾[٤]،

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤١٧، ٤٧٥ - ٤٧٦، وانظر: ٢/ ١٣٩.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٥٦.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٧٥ - ٤٧٦، وانظر:٤٦٦.

(٤) التوبة: ١٢٨.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[1]... والتخلق بالأسماء يقول به جميع العلماء، فالإنسان متصف يسمى بالحي، العالم، المريد، السميع، البصير، المتكلم، القادر....»[2]. ولعل في هذا ما يفسر أيضًا وصف ذكر الإنسان الكامل بأنه الذكر الأكبر «الَّذي إذا انقطع قامت القيامة، إذ كان الإنسان وعبادته هو المقصود ومن هذا العالم»[3]. كما يلقي الضوء على رمز «عين الحقيقة»، في قوله: «إن عين الحقيقة امتد منها آدم عليه السلام، فأمدّ بها بَنِيه، فهي مُحتدّ الأسماء الَّتي علمها الله لآدم عليه السلام»[4].

ومهما يكن من غموض الصلة، وافتقار القضية إلى التدليل الَّذي يرضى عنه الجميع، فإن نصوص ابن عربي الغزيرة تؤكد هذه الحقيقة، فبالإضافة إلى ما سبق نجده يقرر أن اتصاف الإنسان بصفات الإلهية، لا يعني تغير حقيقة عبوديته، وهذا واضح من تقريره للحقائق التالية:

ليس الكمال أمرا يتصف به الجميع، بل تجمع النشأة بين الكامل والناقص، يقول: «فما أشرفها من حقيقة، ما أطهره من موجود، وما أخصها وما أدنسها في الوُجود، إذ قد كان منها محمد، وأبو جهل، وموسى وفرعون، فتحقق أحسن تقويم، واجعله مركز الطائعين، وتحقق أسفل سافلين واجعله مركز الكافرين العاصين»[5]. كما أنَّه حادث، فهو «أتم الكلمات المحدثات»[6].

---

(١) الأنبياء: ١٠٧ .

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٨، وانظر: مراجع الغزالي القشيري السابقة عن الأسماء.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٨ .

(٤) «شجرة الوجود»: ورقة ٤٩ أ.

(٥) «إنشاء الدوائر»: ٢٢ – ٢٣ .

(٦) «الفتوحات»: ٣/ ٤٤٤، «إنشاء الدوائر»: ٢٢ .

وعزة الصُّورة أمر طارئ عليه يتنافى مع عبودية عينه الأصيلة، ولذلك كانت دعوى، فالعبد يقول في سجوده: «يا رب هذه صفتي، فأنا أحق بها، وإنَّما ضرورة الدعوى رفعتي عن مقام الانحطاط لكونك أخبرت أنك خلقتي على الصُّورة، فشمخت نفسي»(١)، ولهذا رأى الشيخ في بيع يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ بثمن بخس رمزًا لذلك(٢).

وصحيح أن الإنسان بإمكانه التخلق والتحلي بجميع الأسماء الإلهية، ولكن إلى حد معين، حد الطاقة الإنسانية والحد المشروع، «كأنه هو، وما هو هو»(٣). وهي مجرد رمز، فقد: «ظهرت صورتان متماثلتان، ما هي عينه ولا غيره، كالصورة في المرآة، فهي تختلف عنه بالإمكان؛ لأنه المجلّي، ومن ثم ظهَر الشكل والمقدار الَّذي لا يقبله الواحد، ولكنها من حيث حقائقه كلها هو هو»(٤).

كذلك من الواضح، مما سبق أن ما يخلع الحقّ على الإنسان من الأسماء الإلهية، لا يعني أنَّه إله، فحقيقة الحقائق كحقيقة الجسيمة توجد في الذهبية والحجرية مع ما بينهما من فرق، ومن ثم نستطيع أن نفهم قوله: إن الله أعطانا الصُّورة، لا السورة، فالسورة هي المنزلة، ومنزلته الربوبية(٥).

ولذلك جعل ابن عربي من «منح الإنسان الصُّورة» فتنة لا بد له من

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٥٦.

(٢) «الأسرار»: ٩١، وانظر: «الفتوحات» ١/ ٢١٦ - ٢١٧. وسورة يوسف: ٣٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣١٦، ٤/ ٣، ومن هذا البحث: ٢/ ٧٤-٨٩.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ١٠٨ - ١٠٩.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٧٣ - ٧٤، وانظر: ١/ ٢٣٦، ٤/ ٣١١.

الانتباه إليها، وإلا أخرجته عن حد العبودية لله، وهو ما يحدث بالفعل للكثيرين من بني الإنسان، ولا يفهم منها على الإطلاق شيئا من الحلول، على حد ما يريد أن يفهم البقاعي وأمثاله من استخدام ابن عربي للحديث السالف: «كنت سمعه... «إلى الحد الَّذي جعل من مفكر مثل عفيفي، الَّذي كثيرًا ما يتحامل على الشيخ، يقول بأن وصفه لخُلّة إبراهيم عليه السلام لم يبلغ حدّ الحلول، ويقول ابن عربي: «ومن أعظم الفتن الَّتي فتن الله بها الإنسان تعريفه إياه بأن خلقه على صورته؛ إذ ليس له من الصُّورة إلَّا حكم الأسماء، فيتحكم في العالم تحكم المستخلف القائم بصورة الحقّ على الكمال[١]. ولم يبلغ إلى حد قول «شيدر» عنه: «إنسان ابن عربي قد حدد على أساس أنَّه ماهية كليّة تنطوي في وعيها، وهنا تأخذ كلمات الحديث القائل، وهو حديث قديم: «من عرف نفسه عرف ربه». بحروفها على ما هو إلهي قديم، وكل ما هو مخلوق حادث معا، وهو إذًا كامل من كلتي الناحيتين: اللاهوتية والناسوتية. حتى إن صفات الله والإنسان كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماما»[٢].

والواقع أن قضية الصِّفات لا يمكن فهمها عند ابن عربي إلَّا على ضوء الرَّمزِيَّة أي: انعكاسها في الإنسان كقابل، وقد بينا ذلك فيما سبق،

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٨٩، تنبيه الغنبي للبقاعي: ٢٣٢ - ٢٤٠، تعليق عفيفي على «الفصوص» ٢/ ٥٧ - ٥٨، ١/ ٨٠ - ٨٤، نتيجة الحقّ: ١٩٢، لطائف «الأسرار» ٢٦، «إنشاء الدوائر»: ٤٢ - ٤٣.

(٢) الإنسان الكامل: ٤٨ - ٤٩، وقارن «الفتوحات» ٤/ ٤٥٤ وقارن من البحث: ص٣٤، ٢٣٦.

ويكفينا الآن قوله: «وأما نعت الحقّ به (الحياء) فهو تركه العبد يتصف بنعوت الحقّ، ويسلمها له، ولا يخجله فيها، بل يصدقه، ويُعلي بها رتبته، ولا يكذبه في دعواه، فإنه مجلاه»[١].

(*) الفرق بين الصورتين:

إن الأمر في العلاقة بينهما على حد تعبير ابن عربي: «ما كل نسخة تكون صحيحة ولا بد، قد تختل منها أمور؛ فلذلك شرعت المعارضة بين النسختين»[٢]. فالصورة وإن كانت واحدة إلاَّ أنَّه لابد لهما من الاختلاف؛ لأن «المثلين ضدان»[٣]، لكل منهما ما يمتاز به، وهذا هو سر قوله: «قد ظهرت صورتان متماثلتان ما هي هو ولا غيره»[٤] وباستطاعتنا على أية حالة ذكر الفروق التالية بين الصورتين.

١) للحقِّ في نفسه ما لا يُعلَم أصلًا، والمعروف من صفاته محدود بعلمنا إياه من نفوسنا، ولذلك قال الشيخ: إن الحقّ ليس سوى ما عليه الخَلْق، بهذا المعنى، يقول: «إنما المدبِّر على صُورَة المدبَّر، إذ لا يظهر فيها منه إلَّا على قدر قبوله لا غير. فليس الحقّ إلَّا ما هو عليه الخَلْق لا يرى من الحقّ ولا يعلم غير هذا، وهو في نفسه على ما علم وله في نفسه ما لا يصح أن يُعلم أصلًا، هو الَّذي له بنفسه المشار إليه بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٢٤، وانظر: ١/ ٥٨٦، ٣/ ٣٦٤، ٤/ ٩٦، ١٦٥، ٢٩٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٢، وعن الفكر ككل: ٢٣٩، ٤٤٨ - ٥٠٥، ٥١٥ - ٥٨٣، ٦٢٣ - ٦٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢١٠، ٢٤٢، «الفصوص» ١/ ١٩٣، وانظر: رمزية الضرر الذي تحدثه الصورتان، «الفتوحات» ٣/ ٣١١.

(٤) «الفتوحات»: ١٠٨ - ١٠٩، ٢/ ٣١٨.

﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٩٧﴾[(١)]، وهذا الَّذي نبهناك عليه من العلم بالله تعالى ما أظهرناه باختيارنا، لكن حكم الجبر علينا فتحفّظ به ولا تغفل عنه، فإنه يعلمك الأدب مع الله تعالى»[(٢)]، ومن ثم رأيناه يقول: «الحقّ وراء ذلك كله، ومعه كالشخص مع ظله»[(٣)].

٢) الأسماء وإن كانت حقيقتها واحدة إلَّا أنها حادثة في العبد قديمة في الحقّ، والحق منزه عن قيام الحوادث، فمكونات الصُّورة في الإنسان حادثة[(٤)].

٣) وجود الصُّورة مستفاد ومقيد، فلم يلحق المُمْكِن بالوُجود الواجب المطلق[(٥)].

٤) وينبغي ألَّا ننسى التفرقة بين العينين، عين الحقّ وعين الخَلْق، وأن للمُمكنات أعيانًا ثابتة ذات استعدادات أزلية، هي مكونات صورها وأسماؤها في الحقيقة؛ ولهذا نراه يقول مخاطبًا نفسه:

«فأنت عين الكل لا عينه أدناك من وجه وأقصاك»[(٦)]

فللممكن صفات التقييد والحدوث، والذلة، والجهل والتحجير

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٦٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٥٤، الرسالة العذرية: ٦٢٣، وانظر: «الفتوحات» ٢/ ١٧٠.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٥٦، ٣١٨.

(٥) «الفتوحات»٣/ ٧٣ - ٧٤.

(٦) المرجع السابق: ١/ ٦٠٢ ومن هذا البحث: ص٢٠٤-٢٣٦.

الَّذي ينافي عزة الصُّورة، يقول: «الآدمي لما خلق على الصُّورة، زهت نفسه، وتخيّلت أن التحجير لا يصح على من له العزة، وما علمت أن العزة تحجير، فإن العزة حمًى والحمى تحجير، فعين ما أدعت به الإطلاق ذلك بعينه قيدها... فإنها تقبل الذلة لجهلها.... فرياضة العلم أنفع الرياضات»(١)، ولذلك جاء الحقّ بالدواء، يقول «وأما الواقفون مع الصُّورة الإلهية في الخَلْق، فإن الله تَسَمَّى لهم بالمتكبر، فإنه تنزيه لما هم عليه من الصُّورة، ودواء لما يحصل لهم في نفوسهم من عظمتهم على المخلوقين، وما له دواء في نفس الخطاب إلَّا قوله: «إن الله خلق آدم على صورته»، فيعلم أنَّه وإن حاز الصُّورة مخلوق، فقد تميز، فلا يتمكن له أن يتكبر في نفسه»(٢)، وصُلب التفرقة كما هو واضح يعود إلى الأسماء، ويقول: «فالإنسان الكامل محل الأسماء كلها الَّتي في قوته قبولها، وما ليس في قوته قبولها فلا يتمكن له قبولها، فليس ذلك من الأسماء الَّتي يقول فيه أنَّه نقص عنها كالأسماء الَّتي يختص بها الإنسان، ولا يجوز أن تطلق على الله، ويقول: إن الله قد نقصه هذا الاسم أن يطلق عليه، فمعنى الأسماء كلها: كل اسم في حقيقة هذا المسمى أن يقبله»(٣).

٥) ولا بد لنا أن نتنبه إلى أن فلسفة ابن عربي العامة تجعل من العالم والإنسان رمزين، ومن ثم يكون المِثل سرابًا على حد تعبيره»، فالمثل

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٨٢ - ٤٨٣، ٤/ ١٨٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢١٠.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٨، وانظر: ١٨١ - ١٨٢، ٤/ ١٩٤.

ينبغي أن ينفى في الوُجود والمرتبة؛ لأن الألوهية لا تصح إلَّا للحقِّ؛ ولذلك يقول ابن عربي بنفي «مثلية المرتبة في الشُّهود، ونفي مثلية الذَّات في الوُجود»[١]. والخلافة أين هي، «والأمر بنفسه فأثبتك ومحاك»[٢]. وقد مضى بنا قوله في رمزية كلمة «الأزل»: «في الأزل نكتة عجيبة، وهو أن العالم لما ظهر بدعوى الظهور أراد الحقّ أن يطمسه بأزليته، فلا يبقى للمحدث أثر، فتجلى «أزل» ففي العالم بظهور الألف من أزل خاصة، وبقي «زل» في حق العالم»[٣]، كما أن إضافة الصِّفات، من حيث إيجابية الوُجود يرجع إلى الحقّ كما سبق تقريره، ومن ثم يرد كل شيء للحقِّ ويقول:

«حزننا الكمال كله أنا وهو، والكل له»[٤]

وقد صور ابن عربي حقيقة عقيدته في التنزيه اللائق بالحقِّ في النص الَّذي أشرنا إليه عند الحديث عن الحلول والاتحاد والتشبيه، ونجتزئ منه قوله: «... ها أنا قد فتحت لك (محمد ﷺ) بابي، ورفعت لك حجابي، فانظر يا حبيبي، هل تجد فيَّ شيء مما نسبوني إليه. فرآه ﷺ بالنور الَّذي قواه به وأمده به، من غير إدراك ولا إحاطة، فردًا، صمدًا، لا في شيء، ولا على شيء، ولا قائمًا بشيء، ولا مفتقرًا إلى شيء، ولا هيكلًا، ولا شحمًا، ولا صُورَة، ولا جسمًا، ولا متحيزًا، ولا مكيفًا، ولا مؤلّفًا، ولا مركّبًا،

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٣٥، وانظر: ٢/ ٦٤٩، ٤/ ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦٩، ٩٥ - ٩٦.

(٣) كتاب الأزل: ٩ - ١٢.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٦٣، وعن المثل السراب «مواقع النجوم»: ٤٠.

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾[١]. هل نستطيع بعد ذلك أن نتهمه مع ابن الأهدل بأنه يقول بأن له صُورَة[٢].

٦) أضف إلى ذلك نزعة التأليه لدى ألوان الغنوص الباطني المختلفة على مدار التاريخ كما سبقت الإشارة، في مقابل نزعة ابن عربي الرَّمزِيَّة. وهذا ما يجعلنا نفرق مع الشيخ «عبد الواحد يحيى» بين الإنسان الكامل والإنسان القديم، والذي يلاحظ أن التعبير الفرنسي «الإنسان الحقيقي»: L' Homme veritable veritable يقابل في الاصطلاح العربي الإنسان القديم، والذي يمكن ترجمته أيضًا بالإنسان الأولي: ' I homme primordial ، أمام الإنسان المتعالي، أو الفائق، أو العالمي L ' Homme transcendentale or univesell، فهو بالاصطلاح العربي «الإنسان الكامل، وهما يوجدان في مأثورات الشرق الأقصى[٣].

وقد تحدثت نصوص ابن عربي عن هذا وذاك، ولكن بمعنى الرَّمز في آدم ليتسع ويصبح الحقيقة الإنسانية أو الآدمية، وهنا نخرج عن الإطار التاريخي ليصبح حقيقة تسري سريانًا يضيق ويتسع، طبقًا للوجه المنظور منه، ويتحقق الإنسان به. فيصبح الحقيقة المحمدية، أو الكلمة، أو تجلّي الحقّ العام، أو على حد تعبير ابن عربي في الدرجة الثانية من الحقّ، أو رمزًا للاسم الآخر في مقابل الاسم الأوَّل، كما رأينا فيما سبق[٤].

---

(١) الهجرة الكونية: ١٢٢ أ ب.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٠.

(٣) رمزية الصليب: ١٨٧، هامش (١) بالفرنسية.

(٤) انظر: من هذا البحث: ص٢٩٥-٣٠٤، ٢/ ١٦٧ -١٩٨.

والحقيقة الَّتي لا شك فيها أنَّنا بمقدار ما نفرق بين الفكرتين، يكون نجاحنا في تجنب سوء فهم ابن عربي، أو تهم نيكلسون وشيدر وعفيفي وغيرهم، تلك التهم الَّتي تتلخص في ظلال الغنوص المنحرف حول أسطورة الإنسان الأوَّل المنحدرة عن الفرس والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة وغيرهما، فقد أرادوا أن يُحِلّوا محلها قصة خلق آدم كما جاءت في القرآن الكريم وفي الأحاديث الَّتي عرضنا لها، بكل أبعادها العِرفانِيَّة والرمزية، وإذا ضممنا إلى ذلك فكرة النبوة الَّتي تحدثنا عنها فيما سبق[1]، بأبعادها الإسلامية في مقابل تهمهم لكان لدينا خلط عجيب، يقولون عنه إنَّه يمثل فكرة ابن عربي عن الإنسان المخلوق على الصُّورة، أو «الإنسان الكامل»[2].

وأما ما اتهم به من قوله بتعدد الأوادم كالإسماعِيلِيَّة، فتضطرب فيه نصوص ابن عربي، إذ نراه يعتمد على حديث لم نجد له أصلا وهو «إن الله خلق مائة ألف آدم» على الرغم من أن الكثرة الكاثرة من نصوصه الَّتي تتحدث عن آدم تفيد أنَّه واحد[3].

٧) وهذا كله يجعلنا نرفض تحليل بدوي التالي لفكرة الإنسان الكامل في الإنسان، وذلك في قوله: «بين تأليه الإنسان، وتأنيس الألوهية، سعت

(١) انظر: من هذا البحث: ٢/ ١٩٨-٣٠٨.

(٢) انظر من هذا البحث: ص٢٩٥-٣٠٤، ٤٢٥-٤٦٩، ٤٧١ - ٥٠٤، ٢/ ١٦٧ - ١٩٨

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٤٦ - ٥٤٩، وقارن على سبيل المثال سفر واحد: ٢/ ٣٦٢، ٤٤٤، ٤٥٧، ٤٦٣.

فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية حتى تعبُر هُوّة اللانهائية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة الَّتي انبعثت عن ينبوع الروح السرية، فكانت مصدرًا مزدوجًا لقطبين متناقضين لديانتها، وإدانتها، وفي حنايا هذا السعي الجميل تلبثت مرارا لتستَروِح أنسام الانعتاق من أسر العبودية الَّتي فرضتها على نفسها أزلية أبدية حتى غدت الحرية الَّتي استباحتها لذاتها في لحظاتها العالية لونًا من ألوان التجديف، بل الكفران. فما من عجب بعد هذا في أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوُجود في تلك الحضارة، أعنى: عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية، في توازن تام مع ما للروح العربية، الَّتي استهلت وجودها حيَّة قوية، أعنى: إنسانية ثم خرت صريع العِلَّة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الَّتي مزقتها، فأسلمها في نهاية المطاف إلى قوى خارقة، أعنى: لا إنسانية، أفما آن لنا اليوم، معشر صحبي، أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة»[1].

ومن الخطأ البيّن اعتباره الحضارة الَّتي بدأت بمحمد ﷺ قد بدأت بداية دنيوية، فإنه يخطئ في تقدير أول الممثلين لفكرة الإنسان الكامل في الإسلام، وقد كان ابن عربي على وعي تام بخطورة المقام

(١) () تصدير الإنسان الكامل في الإسلام. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٣ – ٦٤، ١٤٣، ١٦٠، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: ٣ – ١٩.

الَّذي يرقى إليه الإنسان الكامل؛ ولذلك رأيناه في أكثر من موضع ينفي البنوة[١]، ويقول بأن الإنسان الكامل لا يرتقي إلى مرتبة العبودية الكاملة إلَّا بالتحقق بمجموع الأخلاق أو الأسماء، وهو السبيل الوحيد إلى أن يحصل على كمال المرتبة، فكلما زاد التحقق بالعبودية زاد انعكاس الصِّفات الإلهية، ويكفينا الآن قوله: «لا رفعة للعبد الكُلِّيّ في عبوديته، ولا عبد إلَّا المصمد في عبادته[٢]. وهذا ما تبين لنا بوضوح عندما تحدثنا عن الاتباع كطريق للكشف، وعن الحقّ المخلوق به، الَّذي يقول عنه: «فإن قال المعتذر عن هؤلاء «الاتجاه الفلسفي» ما فائدة خلق الإنسان الكامل على الصُّورة؟ قلنا: ليظهر عنه صدور الأفعال والمخلوقات كلها مع وجود عينه عنده أنَّه عبد...»[٣].

وبهذا يُبطِل أيضًا اتهام ابن عربي بالتأليه من البقاعي وغيره، فإن ابن عربي لا يخلط مطلقا بين الحقّ والخَلْق على أساس نظرية المجلى الجامعة بين التنزيه والتشبيه، ولم يقع كما وقع اليهود والنصارى والهنود والشيعة في تأليه الإنسان الكامل، أو ما يقابلة عندهم[٤].

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٥ - ٣٥٦، انظر: من هذا البحث: ص٢٣٦ -٢٦٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٦١٥ - ٦١٦، وانظر: ٢/ ١٨٩، رسالة الخلوة: ١ ب - ٢ أ.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٣٦، ٤/ ٣١٨، وانظر: ١ /٤٠٦، ٦٨٥، ٣/ ١٨١ - ١٨٢، «الجلالة»: ٢٨ ب، ٢٩ أ، «الفصوص»: ٧٢، «تنبيه الغبي»: ٢٣٥، الجواب الكافي: ٢٠٢، محاضرات في النصرانية: ٣٤، كتاب الهندوس المقدس: فقرة ٢ - ٢٢، «الأنوار

وهي نفس النتيجة الَّتي يمكن أن نصل إليها من تأمل فكرة المسئولية وسر القدر عند ابن عربي، وهي موضوع الفصل الثاني.

* * *

اللطيفة»: ص٨٥-١٣٦، ١٣٧- ٢٦٦ ، ٢٩٥-٣٠٤، ٣٤٣-٣٤٦ ، ١/ ١٢٣-٢٠٢ ، ٢/ ١٦٧-١٩٨ ، ٢٨٩-٣٠٨.

الفصل الثاني
المسئولية وسر القدر

يمتاز ابن عربي هنا بالغزارة مع الغموض الَّذي قد يؤثر في الباحث، فيحكم عليه بالتناقض، فهو يناقش بعمق ودقة فُرسانَ حلبة التفكير الإسلامي: المعتزلة، والأشاعرة، والمجبرة، ويصوِّب إحداها تارة ويخطِّئ الأخرى تارة أخرى، أو يصوبها معا، أو يخطئها معا، ولكن الصبر في فهم اتجاهه ككل يبين أن له رأيا خاصًّا يكمن في السمة الرَّمزِيَّة لفكرة التَّجَلِّي، ويلاحظ أن ابن عربي مع انتهائه إلى رأي مخالف، لا يُكفِّر أحدًا، بل ويعترف بأن الكل سعيد بما أفرغ من جهد، ومعنى ذلك أنَّه اتبع منهاجًا نقديًّا واسع الأفق، ليعضد في النهاية نظريته المبنية على الكشف الَّذي تؤيده بعض المعاني الإشاريَّة لبعض النُّصُوص، كما يلاحظ أنَّه ينفي قوة الكشف على رفع الخلاف من العالم في هذه القضية، من جهة العقل الَّذي لا يحب الجمع بين المتضادات.

١ – ابن عربي الجبري:

وهو حكم يسنده الكثير من نصوص ابن عربي، فهو يصرح بأن عقده عقد أمثاله من أهل التحقيق، وهو: «.... أنت الفاعل، إذ لا إيجاد لمخلوق في عقدنا، بل الأمر كله لله»[١]. ويعتمد ابن عربي في ذلك على الآيات

(١) () «الفتوحات» ٣/ ٤٣٦، وانظر: ١/ ٦١٨.

الَّتي اعتاد الاتجاه الجبري استخدامها، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾[١] و«ما» عند أهل الإشارة هنا نافية لا موصولة[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[٣]، وهي الآية الَّتي تمده بزاد لا ينفد في النَّظَر إلى الفعل على ضوء صُورَة التَّجَلِّي أو الرَّمز، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٤]، وقوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[٥]، كما يرى في قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ﴾[٦]، رمزا لفناء الإرادة[٧]، وكذلك في الحمل على البراق[٨]. وقد أثَّرت كذلك في استخدامه لرمز «القبلة» و«الصوم» كما أشرنا من قبل[٩].

وتدخلت هذه الحقيقة أيضًا في تعريفه لأهم قضايا التَّصَوُّف، مثل قوله في تعريف الحقيقة: «الحقيقة: سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، فإنه الفاعل فيك منك لا أنت»[١٠]، وفي الفناء: «هو فناء رؤية العبد لفعله؛ لقيام الله عز وجل على

(١) الصافات: ٩٦.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٢٧، وانظر: ١٤٥.

(٣) الأنفال: ١٧.

(٤) الرعد: ١٦.

(٥) «الحجب»: ١٦ ب – ١٧ أ، سورة هود: ٥٦.

(٦) طه: ٦٩.

(٧) «مواقع النجوم»: ٩١.

(٨) الفناء في المشاهدة: ٢، «الإسفار»: ٢٣ – ٢٤، «الفتوحات» ٢/ ١٥٨.

(٩) «الفتوحات» ١/ ٤٠٥، ٦٥٣، ٦٧٣.

(١٠) مصطلحات: ٧٦٧ دار الكتب المصرية.

ذلك»[١]. كما تدخلت في نصائحه للمريد، ومن ذلك نفهم كيف أن توحيد الفعل قضية ذوق صوفي قبل كل شيء: «فكل عمل أضفته إلى الحقّ عن ذوق وكشف ومشاهدة لا عن اعتقاد وحال، بل عن مقام وعلم صحيح، فقد أعطيت هذا العمل حقه، حيث رأيته ممن هو له»[٢]. وانعكست في كثيرٍ من قضايا المسائلة: مثل الفناء عن رؤية الاكتساب[٣]، والقول بأن التوفيق عناية، فهو نور لا يكتسب، «وإردة التوفيق توفيق»[٤]. ولذلك ينظر إلى النُّصُوص الَّتي تفيد التخيير على أنَّها مجرد ابتلاء للإنسان: هل يقف مع عبوديته للحقِّ والتسليم له في التصرف أم لا؟[٥]. وهي فكرة تعتمد على «العبودية المحضة» الَّتي سبق أن عالجناها[٦]. وشبهة الحرية الَّتي للإنسان هي عنده حرية العين العَدَمية، فهي حرية العَدَم، فإنه إذا نظر إلى نفسه: «فإذا هو معدوم لا وجود له، وأن العَدَم له وصف نفسي، فلم يخطر له الوُجود بخاطر، فزال الافتقار وبقي حًّا في عدميته، حرية الذَّات (الحقّ) في وجودها»، إنها «حديث نفس»[٧]. وأما ثناء الحقّ

(١) نفس المرجع: ٧٦٦، «التجليات»: ٥٤٠، الفناء في المشاهدة: ٥ - ٠٦

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٤٨، وانظر: ١/ ٥٦٠ - ٥٦١، ٢/ ٢٦٨، ٣٥١، ٤/ ١٩٤، ١٢٦ - ١٢٧، ٢٧٨، ٢٨٩، ٤٨٥، «الجلال والجمال»: ١٢ - ١٣، كشف المعنى: ٩٦ أ ب، «العبادلة»: ٥٠، ٥٢، ٦٢، «كتاب المسائل»: ١٣.

(٣) «كتاب الكتب»: ١٨ - ١٩.

(٤) موقع النجوم: ١١ - ١٢، ١٩ - ٢٠، ٨٥.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٦٢٣ - ٦٢٤، «التجليات»: ٥٤٦، «العبادلة»: ٥٣.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ١٧١.

(٧) «الفتوحات» ١/ ٦٢٣ - ٦٢٤، «التجليات»: ٥٤٦.

على فعل الخَلْق، فمصدره الجود الإلهي البالغ الغاية؛ لأنه ثناء عليهم بما لم يعملوا[١].

وقد ظهر أثر الفكرة واضحًا في رفضه لقدرة المعتزلة وكسب الأشاعرة[٢]. وقد عرض مذهبيهما عرضًا دقيقًا رائع الإيجاز في نصوص كثيرة، أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن رمزيه الحج[٣]. ولكنه يهاجم هذا وذاك في قوله في رمزية الزكاة: «الزكاة واجبة على المعتزلي من حيث اعتقاده خلق أعمال العباد لهم، والأشعري تجب عليه الذكاة لإضافة كسبه في العمل إلى نفسه»[٤]، ويقول عن القدرة: العبد لا فعل له وأثر لقدرته الحادثة الموصوف بها»[٥]. وقوله: «أمَّا أصحاب الدعاوى المهلكة فادّعوا الربوبية مطلقًا فهلكوا، وكانوا من الخاسرين. وهم طائفتان: طائفة ادعت أن القوة لها كفرعون وغيره، وطائفة ادعت أن القوة لله والفعل لها، وهم المعتزلة ومن تابعهم»[٦]، وقوله: «إن قلت ما في الإيجاد إلاَّ واحد صدقت؛

(١) «مواقع النجوم»: ٤٨، وانظر: «الفتوحات» ٢/ ٢٢٦، ٣/ ٨٩.

(٢) انظر: عن المعتزلة والأشاعرة والجبرية: مقالات الإسلاميين: ٣١٥، الانتصار: ١٦ - ١٨، الفرق، ١٩٥ - ١٩٨، اللمع: ٧١ - ٧٩، نهاية الإقدام: ٧٢ - ٧٩، ٢٨٥، الإرشاد: ٢٠٨ - ٢١٠، شرح العضدية: ١٧٢ - ١٧٧، شرح النسفية: ٣٥٠ - ٣٧٩، «غاية المرام»: ٢٠٣ - ٢٢٤.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٩٣.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٩٥.

(٥) «كتاب المسائل»: ٢١، «الفتوحات» ١/ ٣٣ - ٣٤، ٦١٨، كتاب الباء: ١٢.

(٦) «كتاب العظمة»: ٥٤ ب - ٥٥ أ.

لأنه يستحيل تعلق قدرتين بمقدور»[١].

وأما عن كسب الأشاعرة، فيقول: «الكسب لا أثر له، إذ لا مؤثر إلَّا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[٢]، ويسير هنا على القاعدة القائلة: قد يراد الأمر ولا يراد المأمور به. فالواقع إن لم يوافق الأمر لا يمكن له أن يتخطى الإرادة الإلهية النافذة، ويلاحظ أنَّه هنا متفق مع ابن تيمية وابن الأهدل، وإن كانا يعرضان رأيهما في موقف اتهامه بالتحلل من التكاليف الَّذي سبق معالجته[٣]. والواقع أن القضية عند ابن عربي قضية توحيد: فتوحيد الفعل من أول دليل على وَحْدانيّة الحقّ[٤]. فهو الرتبة الإلهية الخاصة: «إذ الفعل لا يصح فيه اشتراك البتة، فكل من له رتبة خاصة به لا سبيل له أن يشرك فيها»[٥].

ولكن كيف يقول ابن عربي مع ذلك بأن الأشاعرة والمعتزلة أصحاب توحيد؟ يقول: «إيجاد الفعل لا يكون بالشركة؛ ولهذا لم تلتحق المعتزلة بالمشركين، فإنهم وحّدوا أفعال العباد للعباد، فما جعلوهم شركاء، وإنَّما أضافوا الفعل إليهم عقلًا وصدقهم الشرع في ذلك. والأشاعرة وحّدوا فعل المُمكِنات كلها من غير تقسيم لله عقلًا، وساعدهم الشرع على ذلك، لكن

(١) () «الفتوحات» ١/ ٦٨٨.

(٢) () «الحجب»: ٩ أ ب، الانتصار: ١١ أ – ١٢ أ، «الفتوحات» ٢/ ٦٥٠، كشف الغطاء: ٢٨٠.

(٣) () كشف الغطاء ٢٣٣ – ٢٣٤، «الفتوحات» ١/ ٤٠، ٢: ١٤١، «الفصوص» ٢/ ٩٩.

(٤) () الشواهد: ٥٨ أ، المسائل: ٩، ٢٣ – ٢٤.

(٥) () «الفتوحات» ١/ ٣٠٠، ٥٥٣، ٣/ ٣٠٨، ٤/ ١١٥ – ١١٦، «نعمة الذريعة»: ٦ ب – ٧ أ، «التجليات»: ٥٣٩، «الفصوص» ٢/ ١١٩.

ببعض محتمِلات وجوه ذلك الخطاب، فكانت حجج المعتزلة فيه أقوى في الظاهر، وما ذهبت إليه الأشاعرة في ذلك أقوى عند أهل الكشف من أهل الله. وكلا الطائفتين صاحب توحيد..... فالمشرك الخاسر المشروع مقته هو من أضاف من يستحقه الإله إلى غير الله»[١].

وأخيرا، من الواضح أنَّه يقدر النُّصُوص حق قدرها، في حق الأشاعرة والمعتزلة، بل وفي حق الجبرية أبدًا، يقول: أهل الجبر إذا استمسكوا بالخير سعدوا»[٢]. ليس هذا كل ما هنالك عند ابن عربي، فقد كان أذكى من أن يقتصر على موقف واحد بإزاء الحقيقة الهائلة، فهناك أيضًا:

٢ - ابن عربي القائل بالاختيار:

وهنا نرى موقفًا نقديًّا للمدرستين، إحداهما في مقابل الأخرى، ولكنه ينتهي في النهاية إلى تقرير مبدأ للحرية الإنسانية؛ ولذلك نرى كثيرًا من النُّصُوص تصرح بأنه لا بد من نسبة الفعل للعبد، فـ «للعبد أثر بوجه ما قرره الحقّ له، فلا يرفع عنه حكم ما قرره الحقّ»[٣]. وانطلاقا من هذا المبدأ ينقض الأشاعرة في قولهم بأن الفعل لا يصح من العبد، وإلا لصح أن يكون قادرًا ولا فعل له، فلا قدره له «فهي دعوى بلا برهان[٤]. ولهذا يقول في أحد أبواب الفتوحات: «ويتضمن علم القوة الَّتي أعطيها الإنسان

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٣٠.

(٢) «الفتوحات»: ٣/ ١٦٣.

(٣) «الفتوحات»: ٢/ ٦٥٩، وانظر: ٥٣٨.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٤٢.

وأن لها أثرًا. وفي ذلك رد على الأشاعرة، وتقوية للمعتزلة في إضافة الأفعال»[١]. ولكننا نجده في مواطن أخرى يقف في مواطن أخرى يقف في جانب كسب الأشاعرة، يقول: «الإيجاد للحقِّ، والكسب للعبد[٢]، فالقدرة هي النعت الخاص للألوهية، والكسب حينئذ هو تعلق إرادة المُمْكِنِ بفعلٍ ما دون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق»[٣].

وقريب من هذا ما قاله في موطن آخر من التفرقة بين العمل والخَلْق في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[٤]، فمن حيث هو عمل أضافه إليك ويجازيك عليه، ومن حيث ما هو خلق هو لله تعالى، إذ لا بد من حقيقة تعطي الإضافة إليك[٥].

ولكن قول ابن عربي في النص المذكور منذ قليل بأن رأي المعتزلة أقرب في الظاهر، ورأي الأشاعرة أقرب إلى رأي أهل الكشف[٦]، ويرشدنا إلى موقف آخر فريد، يتعالى به على ثنائية الجبر والحرية، في موقف من مواقف الروح الصوفية، وإن اعترف بهما على ضوء فكرة التَّجَلِّي عنده:

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٧٠.

(٢) الشواهد: ٦٢ ب.

(٣) «الفتوحات»: ١/ ٤٢، كتاب «الإسفار»: ٢٥.

(٤) الصافات: ٩٦.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٢٢٧، وانظر: ١/ ١٩٠.

(٦) «الفتوحات» ٢/ ٦٣٠، وانظر: «غاية المرام»: ٤٧، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٠ - ٢٢٢، المغنى ٨/ ٨ - ١٢، ٤٣، ٤٧، شرح الأصول الخمسة: ٣٣٢ - ٣٣٦، نهاية الإقدام: ٧٢ - ٧٩، ٨٣، ٨٤، اللمع: ٧١ - ٧٩، الإرشاد: ٢٠٨ - ٢١٠.

٣ - تعالي ابن عربي على الجبر والاختيار:

وهنا نرى ابن عربي ينفي الجبر عن المُمْكِن[١]؛ لأنه يُنبئ بقدرة العبد، ولكنها أجبرت، مع تحقيق نسبة الفعل إلى الحقّ، ونسبة ظهور الآثار إلى العبد؛ لأن الحقّ ليس محلًّا للتأثير، يقول: «قال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي﴾[٢]، فأضاف الكل إلى نفسه، فإن ظهرت هذه الأفعال، ولا يصح أن تظهر إلَّا بوجود العبد، إذ يستحيل على الحقّ إضافة هذه الأشياء إليه بغير حكم الإيجاد»[٣]. وأما مظاهر الاختيار الموجودة في العالم، فهي في عين الجبر، ويعلل ذلك أحيانا بنفي الاختيار لهم من ذواتهم، فهو الَّذي أباح لهم الاختيار[٤]، وأحيانا أخرى باقتضاء الذَّات[٥]، فهي إذًا مرحلة يرتفع عندها الصوفي ليجد الفعل الصرف الَّذي هو وجود محض، الظاهرة فيه الأعيان الثابتة، الَّتي يمكن نسبة الحرية إليها في إطار صلتها بهذا الوُجود الصرف. وهذا يظهر لنا بوضوح في دراسة علاقة الفعل بالوُجود والصورة والأسماء. وهي أساسًا علاقة صُورَة تجلٍّ، طرفاها: عين الحقّ، والأعيان الثابتة. وفيما يلي نعرض لهذه الفكرة البالغة العمق، وهي في الحقيقة لب

(١) «غاية المرام»: ٢٢٢.

(٢) الأنعام: ١٦٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٤١٨، وانظر: ٤٢، ٣/ ٨٨.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٦٢٣ - ٦٢٤.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٧٠، وانظر: ١/ ٤٠٥، ٦٩٣، ٧٢٧، ٣/ ٣٩٣ - ٣٩٤.

رأي ابن عربي العِرفاني الرَّمزِيّ، وهي سر قوله: «مذهب العلماء بالله أن الأفعال كلها لله بوجه، وتضاف إلى العبد بوجه، فلا يحجبنهم وجه عن وجه، كما لا يشغله شأن عن شأن»[١].

فهو يرجع الإيجابية للموجود المعنوي المفهوم بطريقة منزهة، حين تتجلى فيه الأعيان الثابتة، يقول في «تجلّي سريان الوُجود»: «سرى الأمر في الموجودات سريان النور في الهواء، فظهرت العِلَل والأسباب والأحكام الفاعلية، وغاب كل موجود عن حقيقته وانفعاليّته ومعلوليّته»[٢]. وهو مفهوم على الدَّوام على ضوء التَّجَلِّي، فالوُجود الحقّ هو المتجلِّي في أعيان المُمكِنات، ومن ثم ينسب إليه النشاط الإيجاب،ي وهذا لا يمنع من نسبة شيء من الإيجابية إلى أحكام المُمكِنات الظاهرة في المرآة الوُجودية، يقول: «لا تزال أعيان العالم تبصر بعضها بعضًا في تلك العين المتجلية، فتنعكس أنوارها عليها بما تكتسبه من تلك العين. فيحدث في العالم ما يحدث دنيا وآخرة عن أثر حقيقة تلك العين، لما تعلقت بها أبصار العالم، كالمرآة تقابل الشمس فينعكس ضوؤها على القطن المقابل لانعكاس النار فيحدث فيه الحرق. هذا عين ما يظهر في العالم من تأثير بعضه في بعض من شهود تلك العين»[٣] ولأجل هذه الطريقة المنزهة يرمز للعلاقة بينهما

---

(١) «الفتوحات»: ١/ ٥٦١.

(٢) «التجليات»: ٥٢٦، «الفتوحات» ٣/ ٩١، ٤/ ٧٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٥، وانظر: ٢/ ٥٣٨، ٤/ ١٧٤ - ١٧٥.

بالعلاقة بين الشمس والقمر، يقول:

نحن النجوم الَّتي في الغرب موقعها وليس يظهر إلَّا الشـمس والقمر[١]

والأفعال المرموز لها، إنما هي نسب كالمُمكِنات سواء بسواء، يقول بعد شرح الأقوال المختلفة: «وأما أهل الله الذين هم أهله، فأعيان الأفعال الظاهرة من أعيان الخَلْق، إنما هي نسب من الظاهر في أعيان هذه المُمكِنات»[٢]، ويظهر ذلك بوضوح في قوله: «ومن الزوائد أن تعلم أن حكم الأعيان ليس نفس الأعيان، وأن ظهور هذا الحكم في وجود الحقّ، وينسب إلى العبد بنسبة صحيحة، وينسب إلى الحقّ بنسبة صحيحة فزاد الحقّ من حيث الحكم حكما لم يكن عليه، وزاد العين إضافة وجود إليه لم تكن تتصف به أزلا»[٣]. ولذلك كان الحكم على المشاهد أنَّه هو لا هو: «مبنى الأمر الإلهي أبدا على هو لا هو، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾، فهذا عين ما قلناه من أنَّه هو هو لا هو، وهنا حارت عيون من لا يشاهد الحقائق على ما هي عليه»[٤].

ومن الجلي أن ابن عربي يطلق على أحد الشقين الملحوظين في صُورَة التَّجَلِّي: «هو هو»، الوجه الخاص المنسوب للحقِّ في كل موجود، وهو بالنسبة للفعل «الوجه الخفي» الَّذي تظهر عنه الآثار في كل الموجودات،

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٩، وانظر: ١/ ٦٩٣، ٢/ ٣٥٦، جامي في سلامان وأبسال: ١٦٥.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ٦٩٣، ٢/ ٣٥٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٥٢١.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٣، وانظر: ١/ ١٤١، ٢/ ٢٢٦ - ٢٢٧، ٤/ ٤٤.

ولذلك يقول عن مشاهدة الحقّ بلا خلق: «الوجه الَّذي له في كل شيء، وهو قوله ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾، فذلك التوجه الَّذي له في الأشياء، فنفى الأثر فيه عن السبب، إن كان أوجده عند سبب مخلوق»[(١)]. ويفسره في الحقّ بالعين وفي الإنسان بالصُّورَة المفسرة في الأسماء: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ ففي الإنسان وجه الله من حيث صورته، وفي جانب الحقّ وجه الله من حيث عينه»[(٢)].

وللصورة دورها في القضية كما نرى، فالإنسان المخلوق على الصُّورة رمز للفاعل، فالصورة المتجلى فيها ينسب الفعل فيها إلى الحقّ، وإلى الإنسان، كما هو شأن صُورَة التَّجَلِّي في احتوائها على الثنائية دائما عند ابن عربي، يقول:

«فانظر إلى شجر يقضى على حجر
وانظر إلى ضارب من خلف أستار»[(٣)]

وبهذا صار كل الفاعلين نوابًا أو رموزًا، يقول: «فاعلم أن النيابة صحيحة، فإن الله تعالى قال على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده»، فناب منابه في ذلك القول، وقال: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، فناب الرسول ﷺ مناب الحقّ، لو باشر الكلام منه بلا واسطة، وقال في النهاية: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[(٤)]، وقال في العموم: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٩٥، «كتاب المسائل»: ١٢ – ١٣.
(٢) «الفتوحات» ٣/ ١٥٦ – ١٥٧.
(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٢ – ٢٤٣، «العبادلة»: ٦٣.
(٤) سورة ص: ٢٦.

﴿جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[١]، وهذا ما يلاحظه في رمزية الحروف كمثل تطبيقي، حين يتحدث عن دخول حرف الجر على مثله، يقول: «وهذا العمل في هذا الطريق، إذا أثر المحدث في المحدث لم يزله أثره فيه عن كونه محدثًا والحدوث له بمنزلة البناء للحرف، والأثر للمؤثر ولا مؤثر إلَّا الله، فهذا خلق ظهر بصورة حق، فانفعل المنفعل بصورة الحقّ لا للخلق»[٢]. وبما في الصُّورة من مراعاة للجانب الوُجودي كان نسبة الفعل إليها نسبة صحيحة؛ لأنَّها في الواقع نسبة إلى الحقّ، وبما فيها من أحكام ظاهرة لعين المُمْكِن أتيح لها الإيجابية: «فالأمر حق ظاهره صُورَة خلق، فهو من وراء ما بدا كما أن المرتدي من وراء ردائه»[٣]، وبهذا يجمع أيضًا بين الجبر والاختيار، يقول:

إذا كان قهري عين أمري فإنني ... إذا ما أمرت الأمر كان لي القهر
علينا فيبدو للوجود بصورتي ... فما نهينا نهي وما أمرنا أمر[٤]

وبهذا يمكن فهم قول القيصري وعفيفي وكوربان في نسبة الخَلْق على الصُّورة، وأن حالة فناء الأشكال العرضية في الجَوْهَر الواحد لا تتعارض مع فاعلية المخلوق، بخلاف ما يوهم كلامهم، بل هو أحد مظاهر تلك الفاعلية مع ملاحظة أنها

(١) «الفتوحات» ١/ ٦٧١، ٤: ٣١٨ - ٣١٩، الحديد: ٧.
(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٢٧، «كتاب الكتب»: ٢٧.
(٣) «الفتوحات» ٤/ ٤٤.
(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢١٥.

تحدث داخل إطار فاعلية الوُجود أو المرآة الوُجودية[١].

ويزيد أمر الصُّورة وضوحا لو عرفنا أن الأسماء هي علل الموجودات، وليست العِلَل الفاعلة إلَّا مرائي لها، وهي الحقيقة الَّتي يصل إليها العارف في مرحلة «كنت سمعه»، وهذا ما يعالج ابن عربي على ضوئه قضية الإرادة والقدرة، فهما صفتان متجليتان في العالم والإنسان، وبانعكاسهما في الصُّورة أو المرائي تبرز الآثار إلى الوُجود. وهكذا يجمع ابن عربي بين الضدين في إطار هذا التناسق العجيب بين الحقّ والخَلْق، في صُورَة يصبح العبد فيها رمزًا للحقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أي: لصفاته، فهي الصلة بين الحقّ والخَلْق، ويقول في الإرادة عن العارفين: «وهم في كل ما يقامون فيه بربهم لا بأنفسهم، ومشهدهم في ذلك قول الله تعالى: «وما زال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الَّذي يسمع به» الحديث، فأخبر الحقّ أنَّه قوى هذا العبد كلها «ومن جملة قواه الإرادة، فأنها من صفاته، فهو تعالى إرادته الَّتي يريد بها»[٢]، ويقول عن المشيئة: «فـ ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[٣]، فتلك على الحقيقة مشيئة الله لا مشيئتك وأنت تشاء بها»[٤]. وذلك بدون أن نتجاهل أن أسماء العبد، والعبد لنفسه

---

(١) الخيال الخلاق: ١٥٠، «الفصوص» ٢/ ١٨٨، «الفتوحات» ٢/ ٢٠١، ٤/ ٢٨٠ - ٢٨١، شرح روحيَّة الكردي ورقة ٥ أ.

(٢) شرح روحيَّة الشيخ علي الكردي: ١ أ - ٣ ب.

(٣) الإنسان: ٣٠.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٥٧، وانظر: ٣٩٧، ٥٣٧ - ٥٣٨، ٤/ ٤٥، كتاب الألف: ٤٢، «شجرة الوجود»: ٥٠ب.

استعدادات أزلية لعينه الظاهرة لمرآة الوُجود. وكذلك يقول عن القدرة: «لا بد أن يكون للعبد نسبة صحيحة إلى الفعل من تلك النِّسبَة قيل له افعل، وليس متعلِّقها الإرادة كالقائلين بالكسب، وإنَّما هو سبب اقتداري لطيف مدرج في الاقتدار الإلهي الَّذي يعطيه الدليل كاندراج نور الكواكب في نور الشمس»[(١)]، وبهذا نستطيع القول بأن المجلَّى أو الرَّمز بما فيه من أمر معنوي ينتسب إلى الوُجود الحقّ كما ينتسب إلى عينه الثابتة، وبالأول يصبح خلاقا حين يكون سمعه وبصره، وبالثاني يصبح هو، يقول: «الحقّ ناجى نفسه بنفسه، والعبد محل الاستفادة؛ لأنَّها أمور وُجوديَّة»[(٢)].

وبهذا يمكن القول مع عفيفي بأن جبرية ابن عربي تختلف عن الاتجاه الجبري الإسلامي، فالأخيرة جبرية ميكانيكية، أمَّا جبرية ابن عربي فهي تناسق بين الأعيان الممكنة الظاهرة في مرآة الوُجود، وبين الإيجابية الَّتي تكسبها من هذه المرآة، فلا يطغى هذا على ذلك. وهي أشبه شيء بالانسجام الأزلي الَّذي قال به ليبنتز[(٣)]، وهو ما لاحظه أيضًا عبد الرحمن جامي حين تحدث عن التفرقة بين الأشعرية والحكماء وأصحاب وَحْدَة الوُجود. وإن كنا نلاحظ أن التسمية بالجبر حينئذ غير ذات موضوع[(٤)].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٥٩ - ٦٦٠، وانظر: ١/ ٤٢٣، ٦١١، ٢/ ١٤٤، ٤٧٩، ٣/ ٤٣٦، ٣٥٥ - ٣٥٦، ٤/ ٢٢ - ٢٣، «كتاب المسائل»: ٢٣ - ٢٤، «الفصوص» ٢/ ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٤٧، ٣٤٣، وعن كون الإنسان خلاقًا: «الفتوحات» ٤/ ٥٣، ١٧٠، ٢١٧ - ٢١٨، ٢١٩، «مواقع النجوم»: ٧٨ - ٧٩، الخيال الخلاق: ٧٦.

(٣) «الفصوص» ٢/ ٢١ - ٢٢، ابن عربي وليبنتز: ١٣٩ - ١٧٠.

(٤) الدرة الفاخرة: ٢٢٨ - ٢٢٩.

٤ - مشكلة التكليف:

لقد لاحظنا فيما سبق كيف ارتكبت الفرق الغالية في الإسلام أنواعًا من الخطأ الفاحش، وخاصة في ميدان إبطال التكاليف الشرعية والحط من شأنها. وقد أبطلنا مع ابن عربي حجتهم الرئيسة وهي الاعتماد على بلوغ الغاية، فابن عربي يقول بعدم تناهي الطريق إلى الحقّ[١]. والآن نجد ابن تيمية الناقد الذكي ويتابعه في ذلك البقاعي، وابن الأهدل، وعفيفي، وغيرهم، يرى أن توحيد الفعل إلى جانب توحيد الوُجود، من شأنه أن يبطل الأمر والنهي[٢]. وهي حجة قوية إلاَّ أنَّنا نجد ابن عربي يتعرض لها ويصورها بوضوح، ثم يقدم تفسيره الخاص لها، والذي ينبني على أساسيات مذهبه في توحيد الفعل المبني على الوُجود والتَّجَلِّي.

لقد تنبه ابن عربي إلى أن توحيد الأفعال من أهم أسباب القول بالاتحاد[٣]، وأنه «حجاب عن الأدب الإلهي»، يقول في «حجاب توحيد الأفعال»: «توحيده في الأفعال هو رد الأفعال إليه خيرها وشرها، قبيحها وحسنتها، طاعتها ومعصيتها، إيمانها وكفرها، وعليها يتعلق المدح والذم... وهذا التوحيد حجاب عن الأدب الإلهي»[٤]. ومن ثم يصور

---

(١) انظر: من هذا البحث: ٢٢٣ - ٢٧١.

(٢) كشف الغطاء: ٢٢٨ - ٢٢٩، «فضائح الباطنية»: ١٤ وما بعدها، والبقاعي في «تنبيه الغبي»: ١٠٤، ١٠٩، وفي تحذير العباد: ٢٣٠ - ٢٤٠، والعلم الشامخ: ٥٠٤، الإرادة والأمر: ٣٤١ - ٣٤٢، ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٢.

(٤) «الحجب»: ٩ أ.

الموقف الصعب لبعض أهل الله فيقول: «لولا المكر الخفي لما صَحَّ تكليف ولا طلب جزاء.... والأمر يعطي في نفسه أن الأعمال خلق الله في العبد.... وأن الله لا يكلف نفسه، وليس العامل إلَّا هو، وهذا قد شعر به بعض الناس وأقاموا على العمل وثابروا عليه، أعني: عمل الخيرات»[١]، ويقول: «فهم هالكون بين حقيقة وأدب، والتخليص من هذا البرزخ من أشد ما يقاسيه العارفون»[٢].

والتخليص من هذا الموقف العسير يقدمه لنا ابن عربي بناء على نظريته في التَّجَلِّي، فينفي أن يكون الحقّ هو المصلي والمصلَّى له، حين يقول: «ليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، فكانت الصلاة تظهر في غير مصل، والصيام في غير صائم، والجهاد في غير مجاهد، وهذا لا يصح، فلا بد من ظهورها في المجاهد والمصلي وغير ذلك، فإذا ظهرت فيه نسب الله الفعل إليه وجازاه منَّة منه وفضلًا؛ لأنه ما ظهر عين الصلاة إلَّا في المصلي، فلو لم ينسب الفعل إليه لكان قدحا في الخطاب والتكليف ومباهتة للحس، وكان لا يوثق بالحس في شيء، فحسم الله هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه، وأضافها إليه وأمرهم بها، وليس خلقها لهم، وإنَّما ذلك إلى الله تعالى. فانظر ما أعجب هذا الأمر مع ما يتضمنه من التناقض المحقق، والإيمان بالطريقتين المتناقضتين فيه واجب، والاطلاع عليه من باب الكشف مع وجود الإيمان به تأييد عظيم

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٤٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤١٨، «الحجب»: ١٦ ب - ١٧ أ، القسم الإلهي: ٩ وما بعدها.

وقوة لمن أعطي ذلك، فإن في هذا الموطن ذل كثير من أهل الكشف»[١].

وتظهر القضية بصورة أوضح حين يحدثنا عن رمزية العلاقة بين الشمس والقمر: «كما ينسب النور الشمسي إلى البدر في الحس، والفعل لنور البدر وهو للشمس، فكذلك ينسب الفعل للخلق في الحس، والفعل إنما هو لله في نفس الأمر، ولاختلاف الأثر تغيَّر الحكم النوري في الأشياء، فكان ما يعطيه النور بوساطة البدر خلاف ما يعطيه بنفسه بلا واسطة، وكذلك يختلف الحكم في أفعال العباد، ومن هنا يعرف التكليف على من تُوجه وبمن تعلق. وكما تعلم عقلًا أن القمر في نفسه ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنَّما كان لها مجلًّى، وأن الصفة لا تفارق موصوفها، والاسم مسمّاه، كذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء، ولا حل فيه، وإنَّما هو مجلى له خاصة ومظهر له، وكما ينسب نور البدر إلى الشمس وإلى البدر، كذلك ينسب الاقتدار إلى الخَلْق حسًّا، والحال الحال وإذا كان الأمر بين الشمس والبدر بهذه المثابة مع الخفاء، وأنه لا يعلم ذلك كل أحد، فما ظنك بالأمر الإلهي في هذه المسألة مع الخَلْق أخفى وأخفى! فمن وقف على هذا العلم فهو من أعلى علامات السعادة». وفي وقوع التكليف على صُورَة المرآة الرَّمزِيَّة، وهي هي ولا هي، كرمز للمكلف، يقول: «وعلى الصُّورة الظاهرة بين المرآة والناظر يقع التكليف»[٢]. وبهذا

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٣٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٧٣، وانظر: ٦٥٩، ٤/ ٤١٨.

نستطيع تفسير عبارات كثيرة لابن عربي تقول بأن المكلف هو المكلف، وأن الحقّ هو المقيم للصلاة.. الخ[1].

وللقضية زاويتها الأخرى، أعني: زاوية الأسماء الإلهية أو النسب الإلهية، أو العِلَل الفاعلة في الوُجود، فهي الَّتي يتم للعبد عن طريقها الفعل؛ لأنَّها هي الَّتي تعطي الإيجابية، يقول: «ما ظهر المعلم إلَّا بالنسب وما حصل القبول من العالم لما قبله إلَّا بالنسب، فالموجد بالنسب، والقابل بالنسب، فالحكم لها»[2]. ويقول: «ومن رد أو قبل فما رد أو قبل إلاَّ باسم إلهي»[3] ويقول معبرا عن القضية الصعبة، أعني: إثبات التكليف في عين التوحيد مع الاحتفاظ بالثنائية بين الحقّ والخَلْق: «إن الشيء لا يعبد نفسه، وإذا تحقق عارف مثل هذا، وتبين أنَّه ما ثم إلَّا الله خاف من الزلل الَّذي يقع فيه من لا معرفة له ممن ذمه الشارع من القائلين بإسقاط الأعمال، نعوذ بالله من الخذلان، فنظر العارف عند ذلك إلى الأسماء الإلهية، وتوقف أحكام بعضها على بعض، وتفاضلها في التعلُّقات، كما قد ذكرناه في غير ما موضع، فيوجب العبادات من ذلك الباب، وبذلك النَّظَر؛ ليظهر ذلك الفعل في ذلك المحل من ذلك الاسم الإلهي القائم به، إذا خاطبه اسم إلهي ممن له حكم الحال والوقت، فتعين على هذا الاسم الإلهي الآخر أن يحرك هذا المحل لما طلب منه، فسمى ذلك عبادة، وهو أقصى مما يمكن الوصول إليه في باب إثبات التكاليف في عين التوحيد، حتى يكون الآمر

---

(١) «الفصوص» ١/ ١٤٧، وقارن اتهام المقري في «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٨١.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٩٨، وانظر: ٤/ ١٧٠ - ١٧١.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٢٤، ٥٥٥.

المأمور، والمتكلم السامع»[١]. وذلك لأن الفاعل يعتبر رمزا للحقِّ، يقول: «إن الله هو المسئول الَّذي بيده ملكوت كل شيء بالمعنى، فإن الاسم الظاهر من الله هو هذا الشخص، فإنه من جملة الحروف المرقومة في رق الوُجود المنشور، فيأخذ هذا المائل جوابه من الله؛ إما بقضاء الحاجة، وإما بالدعاء، ولهذا كان سؤال الرجل السلطان أولى من سؤال غير السلطان؛ لأن وجود الحقّ أظهر فيه من غيره»[٢].

وخلاصة القول هو ما يقوله ابن عربي اعتمادًا على ما شرحناه في ضوء التَّجَلِّي الرامز، بعد استعراض مواقف الأشعرية والمعتزلة والمجبرة: «لا بد فيه من برق لامع يعطي نسبة ذلك الفعل لمن نفي عنه، لا يقدر على جحدها»[٣].

وعلى هذا الضوء نفهم قضية التخلق عند ابن عربي؛ لأن «العبد مأمور والحق لا يأمر نفسه، فالتخلق امتثال أهل الله بقوة الله وعونه. فمن الأدب أن يرى المتخلق كونه متخلقًا مكلفًا، وإن كان الحقّ سمعه وبصره، أليس الحقّ قد أثبت عين عبده بالضَّمير في سمعه وبصره، فأين يذهب هذا العبد والعين موجودة، وغايته أن يكون صُورَة في هَيُولَى الوُجود المطلق مقيدة،

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٥٣، وانظر: ١/ ٤٢١، ٦٩٣، ٥٨٢، ٢/ ١٤٣، «الجلال والجمال» ١٢ - ١٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٨٢، وانظر: ١/ ٤٧٨ - ٤٧٩، ٤/ ١١٥، ١٤٤، الإرادة والأمر لابن تيمية: ٣٤١ وما بعدها، «كتاب العظمة»: ٥٤ ب - ٥٥ أ.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٧٤، وعن موقفه من عبد الله بن جنيد القبرفيقي ٤/ ١٧٩.

وليس بعد هذا مرتبة إلَّا العَدَم والعَدَم لا يقبل الصُّورة»[١]. وعين العبد هنا لا يمكن فهمها إلَّا على ضوء الاستعدادات الظاهرة بالتدريج، ولذلك كانت عين الواقع غير المحبوب، لا إيجاد الواقع؛ لأنه محبوب من هذه الجهة، يقول: «والعارفون هم الكُمَّل من الرجال، فلهم الزهد والادخار، والتوكل والاكتساب، ولهم المحبة في جميع العالم كله، وإن تفاضلت وجوه المحبة، فيحبون ما يقع في العالم بحب الله في إيجاد ذلك الواقع، لا من جهة عين الواقع. فاعلم ذلك، فإن فيه دقيق مكر إلهي خفي ولا يشعر به إلَّا الأدباء العارفون، فإن العارف يعلم أن فيه جزءًا يطلب مناسبة من العالم، فيوفي كل ذي حق حقه، كما أعطى الله كل شيء خلقه»[٢]. وينبغي علينا أن نتعرض الآن لنقاط ثلاث اعتمدت عليها الفكرة: نظرية الخير والشر، والتحسين والتقبيح، وسر القدر.

٥ - الخير والشر:

ويمتاز علاج ابن عربي لهذه القضية بالشمول، فقد عالجها بالمعنى العام إن صَحَّ التعبير أي: من جهة اللذة والألم، والمناسب وغير المناسب، ومن الناحية الشرعية من جهة حكم الشرع على الأفعال الخيرية أو الشرِّية، ومن الناحية العقلية بمعني الحكم عليها بالحسن أو القبح، أو بالصلاح والفساد، ولقد كانت مسألة الوُجود والتَّجَلِّي الَّتي تصبغ كل شيء عند ابن عربي بصبغتها العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة هي المفتاح الأساسي لها، يقول فيما

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٦٥.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٨٤.

يتعلق بالمعنى الأوَّل «وأعني بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه وأعني بالشر ما لا يوافق...»[١]، وهذا يفسر اهتمام ابن عربي بالمحافظة على المزاج مع القيود الشرعية[٢]، والمناسبة وعدمها لا تقتصر على المعنى العادي، بل تنقسم إلى روحانية وطبيعية، كما سنراها عند الحديث عن مصير الإنسان[٣].

ويربط ابن عربي بين اللذة والألم أو النفع والضر أو الخير والشر وبين فلسفته في الوُجود الحقّ والقابل من الأعيان الثابتة، فالإنسان يَلتَذّ بوجوده المستفاد الَّذي ينسب إلى الحقّ بوجهٍ ما من حيث الظهور في المرآة، ولذلك يجزع من مجرد توهم العَدَم، يقول: «ولما علم الإنسان أنَّه لولا وجود الله ﷻ لم يظهر له عين في الوُجود وأن أصله لم يكن شيئًا[٤]، فللوجود لذة وحلاوة وهو الخير، ولتوهم العَدَم العيني ألم شديد عظيم في النفوس، ولا يعرف قدر ذلك إلَّا العلماء[٥]، ولكن موضوعهما هو القابل لا الوُجود الحقّ، يقول «رأينا ما يتضرر به زيد يلتذ به عمرو فعلمنا أن العِلَّة في القابل، وأما الأمر الآتي منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه، فينقسم فينا أمره ويتعدد[٦]،ولذلك رأى في موضع أخر أن السبب ليس مؤلمًا ولا

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٩٥، وانظر: ١١٨، ٣/ ٣٨٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) مريم (٩).

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٧٥، ٤٢٣ وعن الباعث والأسماء انظر: ٤/ ٧٤، ١٢٤، ٥٥٥.

(٥) «الفتوحات» ٤/ ٩٨.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ٩٨.

ملذًّا لذاته[١]، وفي هذا ما يفسر قوله بصحة الرحمة للملائم وغير الملائم بالمعني الوُجودي، أي: ظهورها كأحكام في العين الوُجودية، يقول: «الوُجود رحمة مطلقة في الكون»[٢].

وحين ينظر ابن عربي إلى مظاهر الخلل في الكون لا يرى فسادًا بالمعني الَّذي تنفر منه النفس، بل يرى جوهرًا وجوديًّا تتكون فيه الصور، تبعًا لقانون الخَلْق المتجدد، وبهذا المعنى ينفي عنه الخبث: «اعلم أنَّه ما كنا نقول بالعمل غير الصالح ولا بالفساد أدبًا مع العلم الإلهي وحقيقة، ولكن رأينا في الوضع الإلهي قد حذر الله من الفساد: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾[٣] وقال: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ﴾[٤]، ورأينا في العرف، بل الناس أجمعين، ذكر الفساد؛ لذلك أقدمنا على ذكره، وإن كنا نقول في ذلك بدل الفساد: إظهار صُورَة وإزالة أخرى، كما هو الأمر في نفسه من أجل ترتيب خاص ومزاج طبيعي، وأما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾[٥]، فالمراد تغيير الحكم الإلهي لا تغيير العين ولا إبدال الصُّورة[٦]، ويجد الرَّمز لذلك في الطيب[٧].

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٩٨، ٣/ ٤١٧ - ٤١٨.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٥٦، ٢/ ١٥٧، «الفصوص» ١/ ١٧٨.

(٣) القصص (٧٧).

(٤) القصص (٨٣).

(٥) القصص (٧٧).

(٦) «الفتوحات» ٢/ ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٧) «الفصوص» ١/ ٢٢٠ - ٢٢٢ والمزيد عن الحكم والحال، «الفصوص» ١/ ١٧٨ -

ولكن ما الَّذي يحكم في الأشياء بالخيرية والشرية، هل هو الشرع أو العقل؟ قالت المعتزلة بالعقل، ونفت الأشعرية ذلك، كما اختلفوا في التحسين والتقبيح العقلي أو الذَّاتي والشرعي، وقد وافق المعتزلة في الذَّاتية الكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية، والفلاسفة الإلهيون يفرقون بين المدرك العقلي والسمعي، وذهبت الأشاعرة إلى الشرع والعقل باعتبار أمور خارجية أو الأغراض، بينما ذهب منكرو النبوات إلى العقل مطلقًا، ولكن ابن عربي كالعادة يعترف بجميع الأقوال؛ لأنَّها زوايا مختلفة للنظر مع قرب واضح من الأشعرية، ولكنه يرتفع فوقها ليصل إلى نظرة فطرة عِرفانِيَّة شاملة، ولكنه وإن كان يرتفع إلى نظرة العارف إلى الوُجود والفعل الَّذي ينسب إلى نشاطه وإيجابيته، فيرى الأشياء والأفعال كلها حسنة: لا يلغي ثنائية الخير والشر، إذا لم نكن في هذا الحال الصوفي الَّذي يولي وجهه شطر الحقّ فحسب، ففي الواقع العملي توجد هذه الثنائية، سواء كانت حكمًا شرعًا أو استدلالًا عقليًّا أو شعورًا بالموافقة أو المنافرة للمزاج الخاص، وإن كان يرجع بذلك كله إلى فكرتي الوُجود والعَدَم، فالوُجود هو الخير المحض، والشر عدم شيء ما من هذه الأنواع، وفي هذا النص الثمين يجمع ابن عربي كل هذه الاعتبارات فيقول: «اعلم أن مسمى الشر على الحقيقة، ومسمى الخير إنما هو راجع؛ إما لوضع إلهي جاءت به السنن والشرائع، وإما لملائمة مزاج، فيكون خيرًا في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شرًّا في حقه، وإما لكمال مقرر اقتضاء الدليل فيكون خيرًا،

.١٧٩

أو نقص عن تلك الفرجة فيكون شرًّا، وإما لحصول غرض فيكون خيرًا في نظره، أو عدم حصوله فيكون شرًّا في نظره، فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها لم تبق إلَّا أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر، هذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق، ولكن ما فعل الله سبحانه إلَّا ما قد حصل في الوُجود من كمال ونقص، وملائمة ومنافرة، وشرائع موضوعية بتحسين وتقبيح، وأغراض موجودة في نفس تنال وقتًا ولا تنال وقتًا، وما خلا الوُجود من هذه المراتب، وكلام المتكلم إنما هو بما حصل في الوُجود، لا بالنظر الآخر المنسوب إلى الحقّ، ثم أصل هذا الأمر كله إنما هو من جانب وجود واجب الوُجود لذاته، وهو الخير المحض الَّذي لا شرَّ فيه، ومن جانب العَدَم المطلق الَّذي في مقابلة الوُجود المطلق، وهذا هو الشر المحض الَّذي لا خير فيه، فما ظهر من شر في العالم فهذا أصله؛ لأنه عدم الكمال أو عدم الملائمة، أو عدم حصول الفرض فهي نسب، وما ظهر من خير فالوُجود المطلق فاعله، ولذلك قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[1]، وما موصوف بأنه عندك فليس هو عينك، والإعدام والإيجاد بين إرادته سبحانه وقدرته؛ ولهذا قلنا: إن الخير هو فعل الحقّ، ولم نقل في الشر فعلًا، وإنَّما قلنا: إن العَدَم المطلق أصله[2].

(١) النساء (٧٨).

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٧٦، وانظر: الإرادة والأمر لابن تيمية: ٣٣٤ - ٣٣٦ «غاية المرام»: ٢٣٣ - ٢٣٥، «المغني» ١٤/ ٢٢ - ١١٠، النجاة: ٢٨٤ - ٢٩١، «الإشارات»٣/ ٥٦١ - ٥٦٤، تاريخ فلاسفة الإسلام في شمال إفريقيا: ١٥٨، غاية الإقدام: ٣٧١، ٣٧٧، أصول الدين: ١٥٠، ١٥١، بحر الكلام: ١٥ - ١٧ وانظر: ما يلي عن التحسين والتقبيح.

ومن الواضح أن الشر هنا كسائر مفاهيم السلب الَّتي ينظر إليها ابن عربي مثل الكفر والكذب والجهل والباطل... إلخ، باعتبار أنها «ظهور ما لا عين له في الحقيقة، فهي حكم والأحكام نسب»[١]، وبهذا نستطيع أن نفهم إرجاع الشر إلى الكثرة والخير إلى الوَحْدَة؛ لأن المرآة الوُجودية واحدة، أمَّا الكثرة فهي أحكام المُمكِنات الظاهرة فيها[٢]، وأما ما يحتج به من الإضلال، فيفسره بمعني الحيرة، وإلا فالطرق كلها إلى الله؛ لأَنَّها خاضعة للأسماء الإلهية المتنوعة، وهذا ما بدا في تفرقته بين حيرة التَّجَلِّيات عند أهل العرفان وحيرة الغواية عند أهل الضلال، يقول: «لا يضاف الشر إليك (الحقّ)، والشر المحض هو العَدَم» أي: لا يضاف إليك عدم الخير، ولا ينبغي لجلالك، وأتى بالألف واللام لشمول أنواع الشر، أي: الشر المطلق والشر المقيد بصور خاصة، هذا كله ليس إليك، أي: ما سميته شرًّا أو هو شر لا ينبغي أن يضاف إليك أدبًا وحقيقة، وأقوى ما يحتج به المخالف في هذه المسألة قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ٣٣﴾[٤] فاعلم أن مطلق الضلالة الحيرة والجهل بالأمر وبطريق الحقّ المستقيم[٥]، وعلى هذا الضوء يفسر بعض الحقائق الدينية، مثل شهادة الزور، فإن أصحابها مالوا إلى جانب العَدَم، وقوله تعالى: ﴿خَيۡرُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ٨٩﴾[٦]، فهو الخير الَّذي يناله هؤلاء[٧].

(١) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٣ - ٣٧٤ ومن هذا البحث ص ١٣٤ - ١٣٦.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤١٧ - ٤١٨، وانظر: ١/ ٤٠٦، ٢/ ١٢٩، ٣/ ٣٧٣ - ٣٧٤، ٥٢٨.

(٣) المدثر ٣١. (٤) الرعد ٣٣.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٤٢٠، ٣/ ٣٦٩.

(٦) الأنبياء (٨٦).

(٧) «الفتوحات» ٢/ ١٩٦ - ١٩٧.

وبقيت في النهاية ملاحظة أن ابن عربي يتفق مع ابن تيمية في القول بالشر النسبي[١]، ويتفق مع ابن سينا في تفسير الشر الموجود في العالم من جهة الإمكان، وإن كان ابن عربي يتميز بعمق الفكرة، وقيامها على نحو رمزي يعتمد على صُورَة التَّجَلِّي الرامزة في الأعيان الثابتة، يقول ابن عربي: «الخير المحض الَّذي لا شر فيه هو وجود الحقّ الَّذي أعطى الوُجود للعالم، لا يصدر عنه إلَّا المناسب، وهو الخير خاصة؛ فلهذا كان للعالم الخير بالذَّات، ولكون العالم كان الحكم عليه بالإمكان لاتِّصافه بأحد الطرفين على البدل، فلم يكن في رتبة الواجب الوُجود، لذاته عرض له من الشر الَّذي هو عدم نيل الغرض وملائمة الطبع؛ لأن إمكانه يحول بينه وبين العَدَم، فبهذا القدر ظهر الشر في العالم، فما ظهر إلَّا من جهة المُمْكِن لا من جانب الحقّ... إنما هو على الخَلْق من حيث إمكانه[٢]» ويقول ابن سينا: «أعوذ بفالق ظلمات العَدَم بنور الوُجود، هو المبدأ الأوَّل الواجب الوُجود لذاته، وذلك من لوازم خيريَّته المطلقة الفائضة من هويته المقصودة بالقصد الأوَّل، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس به شر أصلًا إلَّا ما صار مخفيًّا تحت سطوع النور الأوَّل منه، وهو القدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته الَّتي تسبقه»[٣]، ويتفقان مع هذا في الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، وإن كان الباحث يستطيع أن يميز بسهولة الطابع الرَّمزِيّ المبني على فكرة التَّجَلِّي، والطابع الإسلامي الأصيل للفكرة عند ابن عربي، بخلاف ابن سينا

(١) الإرادة والأمر: ٣٣٦- ٣٣٩.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٨٩، وانظر: ٢/ ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٣) تفسير المعوذتين: ٢٦.

الَّذي يعتمد أصالةً على فكرة الإمكان بدون أبعادها عند ابن عربي، ففكرة القوابل أو الأعيان الثابتة واضحة عند ابن عربي بخلاف الاتجاه الأفلاطوني المحدث، هذا بالإضافة إلى أنَّنا لا نجد عنده تفسيرًا للشر بالحدوث والحركة[1]، وابن عربي، على أية حال، أقرب إلى هذا الاتجاه العِرفاني منه إلى بعض اتجاهات الفكر الإسماعيلي الَّذي يحدثنا عن أسطورة نشأة الشر عن طريق «سقوط العقل الثَّالث» بتخطيه في توحيد مبدعه، العقل الثاني إلى الأوَّل، تلك الأسطورة الَّتي لا نجد مبررًا لتبني كوربان لها، كما أن الاتجاه الإسماعيلي يصور قوى الشر على ضوء الظُّلْمة، وبهذا يمثل الاتجاه الفارسي وأساطيره[2]، وقبل هذا كله وبعده اتباع ابن عربي لنقل المعين صحيح النِّسبَة إلى الحقّ، وهو ما لا تستطيع أن تشعر به خلال مؤلفات ابن سينا والاتجاه الفلسفي أو مؤلفات الاتجاه الإسماعيلي[3].

---

(١) مقدمة الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب: ١٤، ١٥، ٢٠، ٢١، مقدمة التُّسَاعِيَّة الرابعة: ٤١، ٤٢ - ٤٣، «أثولوجيا»: ٢٦، ٣٢، ٦٨، ٧٥، مشكلة الألوهية: ٣٤ وما بعدها، الخصوبة والخلود: ١٠٩، ١١٢، ١١٤، الشفاء: ٥٩٥ طهران ١٣٠٣، كتاب الخير المحض: ١١، المدينة الفاضلة: ٢٤، وقارن بالإضافة إلى ما سبق - «القطب والإمامين»: ٢٨٣ ب - ٢٨٣ أ، «الفتوحات» ١/ ٢٧٥، ٣/ ٤١٧.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٣٨ - ١٤٠، «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٤٥ - ١٤٨، وقارن «الفتوحات» ١/ ٤٦ - ٤٧، ٢٨٦، ٦٥٦، ٧٣٢، ٢/ ٦٦، ١٥٧، ٤/ ٢٩، ٣١٨، تاج الرسائل: ٦١٠ - ٦١١، شجرة الكون: ٦، «الفصوص» ٢: ١٣٩، وانظر: رمزية قوى الشر في العالم: الرموز الأساسية في العلم المقدس: ١٥٧ - ١٦١.

(٣) رسالة في القضاء والقدرة: ٣٧.

١) التحسين والتقبيح:

ويبدو نفس الموقف المتناقض الظاهر المرتفع فوق التناقض في معالجة ابن عربي لهذه المشكلة، فتارة يعترف بالتحسين والتقبيح العقلي الضروري ليقرب من مذهب المعتزلة، في قوله «فيا ليت شعري من هو صاحب الحس الصَّحيح من صاحب الخيال، هل الَّذي أدرك الحكم الشرعي صُورَة، أو هل الَّذي أدرك المحسوس في المادة على حاله، وهذا مما يقوي مذهب المعتزلة في أن القبيح قبيح لنفسه، والحسن حسن لنفسه، وأن الإدراك الصَّحيح إنما هو لمن أدرك الشراب الحرام خمرًا، فلولا أنَّه قبيح لنفسه ما صَحَّ هذا الكشف لصاحبه»[١]، ولكنه يقسمه إلى شرعي وعقلي، وهي نظرة واقعية، فيقول: الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبيح، ولكن منه ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو ملائمة طبع، أو منافرته أو وضع، ومنه ما لا يدرك قبحه ولا حسنه إلَّا من جانب الحقّ الَّذي هو الشرع، فنقول هذا قبيح وهذا حسن، وهذا من الشرع خبر لا حكم، ولهذا نقول بشرط الزمان والحال والشخص»[٢]، وينفي انقلاب الحسن والقبح على ضوء فكرته في التغيير المستمر فيقول: «القبيح لا يكون حسنا أبدًا؛ لأن تلك الحركة الموصوفة بالحسن أو القبح لا تعود أبدًا، فقد علم الحقّ ما كان حسنًا أو قبيحًا، ونحن لا نعلم، ثم إنَّه لا يلزم من الشيء إذا كان قبيحًا أن يكون أثره قبيحًا، قد يكون أثره حسنًا»[٣]،

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٩٩.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٤٥.

(٣) المرجع السابق.

وتتأكد هذه الحقيقة في شرحه لقوله تعالى ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[1]. «أضاف السوء إليك والحسن إليه» وقوله صدق وإخباره حق، وأما قوله ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[2]، أي: التعريف بذلك من عند الله، والحكم بأن هذا من الله وهذا من نفسك، وهذا خير وهذا شر، هذا معنى كل من عند الله، ولذلك قال في حق من جهل الَّذي ذكرناه منهم ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ٧٨﴾، أي: ما لهم لا يفقهون ما حدثهم به، فإني قد قلت ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فرفضت الاحتمال، أو نقضت على الأمر بما هو عليه، فلما قلت كل من عند الله، يعلم العالم بالله أني أريد الحكم والإعلام بذلك أنَّه من عند الله لا عين السوء... وكذلك قوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ٨﴾[3]، أنَّه تقوى، ليفصل بين الفجور والتقوى، إذ هي محل لظهور الأمرين فيها، فربما التبس عليها الأمر وتخيلت فيه أنَّه كله تقوى، فعلمها الله فيما ألهمها ما يتميز به عندها الفجور من التقوى؛ ولهذا جاء بالإلهام ولم يجئ بالأمر، فإن الله لا يأمر بالفحشاء، والفجور فحشاء[4] «وأما من جهة الفعل، فالكل حسن، يقول: «إن كانت الأفعال كلها لله من حيث كونها أفعالًا، وما هي معاصٍ إلَّا من حيث حكم الله فيها

---

(١) النساء: ٧٩.

(٢) النساء: ٧٨.

(٣) الشمس: ٧.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٥٢١.

بذلك، فأفعال الله كلها حسنة من حيث ما هي أفعال[١]، «وهذا ما رأيناه في رمزية الزكاة[٢]، بل إنَّه يرى أنَّه لو لم تكن الناحية الوُجودية الملحوظة في الفعل كما شرحنا، لم يمكن تبديل السيئة حسنة، يقول: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ﴾، فقرن به السوء لما أضافه إليه فرآه حسنًا، ولا بد من حضرة وُجوديَّة حتى الَّتي أو جبت له الحسن الَّذي رآه محل الفعل؛ إذ العَدَم لا يراه المُمْكِن، ومن ثم حسن إلَّا كونه من أفعال الله، وما ساءه إلَّا أضافته إلى العبد، فإنه قال: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ﴾ بكونه لربه ﴿سُوٓءُ عَمَلِهِۦ﴾ من كونه عمله، فكسب السوء ﴿فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ﴾ بالتزيين الإلهي، وزينة الله غير محرمة، فهو في نفس الأمر مزين بزينة الله، وهذا العبد بحسب ما يحضر فيها فأن حضره تزيين الشيطان فهو سوء على سوء، وإن حضره تزيين الحياة فهو غفلة في سوء، وإن حضره تزيين الله والإضافة إلى العبد فهو حسن في سوء، فإن أخذ إضافة السوء إلى العمل أدبًا إلهيًّا، فهو حسن في حسن، ولولا ما بين السيئ والحسن مناسبة تقتضي جمعهما في عين واحدة، يكون بها حسنًا ما قبل التبديل في قوله: ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾[٣]، ولا كان يتصف سوء العمل بالحسن في رؤيته، فما اتصف بالحسن عنده حتى قبل صفة الحسن في وجه من الوجوه الوُجودية، فهو سوء بالخبر، حسن بالرؤية، فكأن الرؤية لا تصدق الخبر، وشاهد الرؤية

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٢، وانظر: ٦٦، المسائل: ٣١ - ٣٢.
(٢) «الفتوحات» ١/ ٥٩٥.
(٣) الفرقان: ٧٠ وانظر فاطر: ٨.

أقطع[١]، ولهذا لا نرى معنى لقول الشَّعْراني إنَّه تبديل حكم لا عين[٢]، وإن كان يصيب بعض الشيء في تبرير الحسن بالحكمة في الفعل، الأمر الَّذي ينفيه ابن تيمية عن ابن عربي وأتباعه الذين يتهمهم جميعًا بالجبر، وأنهم ينفون التحسين والتقبيح؛ لأنه يفعل لا لحكمة.

ويرد عليه قول ابن عربي: «... فيعمد إلى الأصلح في حقها فيبرز ذلك المُمْكِن فيه؛ لأنه لا يبرزه إلَّا ليسبحه ويعرفه بالمعرفة الَّتي تليق به مما في وسعه أن يقبلها، ليس غير ذلك، ويبدو ذلك في النَّظَر إلى أولية الوُجود على العَدَم، والتقدم والتأخر والمكان والمكانة والمناسبة بين الأزمنة والأمكنة[٣]، هذا وإن كان ابن تيمية يقدم حجة أخرى؛ إذ يتهمهم بعدم استقباح سيئة أو استحسان حسنة لمغالاتهم في التوحيد وخاصة التوحيد الوُجودي، ولكن من الواضح أن النُّصُوص السابقة تثبت هذا وذاك بمعني الحكم[٤]، هذا بالإضافة إلى أن طبيعة مذهب ابن عربي ترد النقص إلى المُمْكِن كأحكام ظاهرة في عين الوُجود، وهذا ما يوافقه فيه العاملي الشيعي، ويوافقان فيه على وجه العموم الاتجاه الأفلاطوني المحدث[٥].

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٤١، ٣/ ٤٥٨ - ٤٥٩، رسالة الأنوار: ١ - ٢.

(٢) «اليواقيت»١/ ١٤١.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٩٩.

(٤) الفرقان: ١٥٩ - ١٦٠، الإرادة والأمر: ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٥) رسالة في الوحدة الوجودية: ٣٠٨ - ٣٠٩، «أثولوجيا»: ٥٦ -٦٣، وانظر: قول الإسماعِيلِيَّة بأن المعصية معصية أهل البيت ودعاتهم، وعن رأي الجهمية، الفرقان

٧- سر القدر:

(أ) تعريف وتوسع رمزي:

يقول ابن عربي: القضاء سبق الحكم أولًا، والقدر تعيين الوقت، والحكم إظهار القضاء المقتضي وجوده في زمان تقديره عن سابقة قضائه»[١]، ويتوسع ابن عربي في استخدام الوقت والحكم رمزيًّا فيقول: «الوقت على الحقيقة ما أنت به، وما أنت به هو عين استعدادك... فأصل الوقت من الكون لا من الحقّ»[٢]، كذلك رأيناه من قبل يقول عن الحكم بأنه ما ظهر في عين الأشياء[٣].

٢) إلى أي مدى تمكن المعرفة بسر القدر: حين تعرض ابن الأهدل لقضية تعارض، الأمر والإرادة حكى لنا إنكار جماعة كبيرة من العلماء معرفة سر القد، والهجوم العنيف على من ادعى ذلك[٤]، وربما كان في هذا ما يفسر لنا نهج ابن عربي في علاج القضية نهجه في علاج المذهب العِرفاني الرَّمزِيّ كله، وهو تفريق الحديث عنها، إمعانًا في إخفائها، أضف إلى ذلك جعله إياها من المسائل المتعلقة بالذوق الصوفي الَّذي يأتي عن

١٦٢، «الأنوار اللطيفة»: ١٣١ - ١٣٩، ١٤٠ - ١٤٢.

(١) شرح الأسماء الحسني: ٨١ أ.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٣٩.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤١٩، وانظر: ١١٢ - ١١٣، ٤/ ١٨، ١٧٦، «الفصوص» ١/ ١٣١، وانظر: «غاية المرام» في علم الكلام: ٨٥ - ٨٦، ٢٠٦، ٢١٤ - ٢٢٣.

(٤) كشف الغطاء: ٢٥٦ - ٢٥٨.

طريق التحقق بالعمل الشرعي، يقول مستخدمًا المعنى الرَّمزِيّ لتوقيت الصلاة: كل مصل أدي صلاته لوقتها ولم يطلع ولا أنتج له معرفة بسر القدر الَّذي قد أومأنا إليه في هذا الكتاب في مواضع كثيرة مختلفة بطرائق عجيبة، فما صلى الصلاة لوقتها»[١].

وقد عانى قضية القضاء والقدر روحيًّا وعقليًّا بدليل أنَّه يحدثنا عنها كمنزل من منازل الطريق الصوفي، وأنه لم يقف عليه إلَّا في سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة في مدينة فاس، وظل متذاكرًا له طوال حياته، ويسجل صعوبته فيقول: «فتحقق هذه المسألة وتفرغ إليها، فإنها غامضة جدًّا في خمائل الحيرة، لا يهتدي إليها عقل من حيث فكره، بل بكشف إلهي نبوي»[٢]، ويبدو أن ابن عربي إذ يعلق تفرده بهذه المسألة العظيمة «يقصد علاجها المتميز والوَضوح، وإلا فإنه يعلن أنَّه اطلع عليه كما اطلع عليه القليل من الأفراد والورثة[٣].

ونصوص ابن عربي هنا تنقسم ثلاثة أقسام: قسم يصرح باختصاص الحقّ بعلم القدرة؛ لأن الحقّ أحب أن يمدح به وحده، والنشأة الإنسانية تغريهم به، ولئلا يتساوى العبد مع الحقّ في العلم، ولذلك بقي أمر الأفعال والقدر شبهة في عين الدليل[٤]، والقسم الثاني يصرح مجرد تصريح

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٧٦.

(٢) شرح الأسماء الحسنى: ٨١ أ، «الفتوحات» ١/ ٢٢٩.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٥ - ١٦، ٢/ ٢٠٤، «اليواقيت»: ٨٩.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٥، ٤/ ١٥٣.

بإمكان ذلك كما ذكرنا آنفًا، والقسم الثَّالث يفرق بين القدر وسره، القدر من حيث هو متعلق بالذَّات أو المقادير، والأول لا تمكن معرفته، أمَّا الثاني فيمكن معرفته بمعنى عدله في الخلائق، لا بمعنى كيفية العلاقة بين الذَّات والمقدرات، يقول السبب الَّذي لأجله طوي علم القدر هو أن له نسبة إلى الذَّات ونسبة إلى المقادير»، فهو المعلوم المجهول»[١]، ولكن مما لا شك فيه أن ابن عربي هنا يشوبه الغموض، ولذلك كان من المحتم علينا أن نعرف منه معنى سر القدر فيما يلي:-

(*) **معنى سر القدر**: يبصر ابن عربي في الدنيا سفينة تسري بركابها إلى ساحل هو القضاء والقدر، ولكنه مرفأ يصبح عين نقطة البدء؛ لأن الخاتمة عين السابقة[٢]، وفي نصوص لا تكاد تحصى كثرة يفسر لنا ابن عربي السابقة بعلم الحقّ بما عليه الكائنات وهي عين الخاتمة، أي: أن علم الحقّ بالكائنات ومصائرها تابع للخلق كمعلومات، وهو ما يعبر عنه بإيجاز حين يقول بتبعية العلم للمعلوم، يقول مدركًا خطورة القضية: «لا يظهر فيك ولا منك إلَّا عينك، ولا يحكم بعلمه فيك إلَّا ما أعطيته من العلم بك، وهنا زلت الأقدم ونكصت على أعقابها الأفهام، وتحكم على الأحلام سلطان الأوهام، وللأوهام الحكم الغالب التام على الدَّوام[٣]،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٤، وانظر: في أحاديث وأقوال النهي عن الخوض في القدر صون المنطق: ٣٥ ومواضع أخرى كثيرة: «الإحياء» ١/ ٩٥.
(٢) «الفتوحات» ١/ ٤ - ٥، ٣/ ١١٤.
(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٠٤، ٤/ ١٥٣.

ويستشهد ابن عربي على ذلك بمجموعة من النقول منها: قوله تعالى ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾أي: ما تستحقه الكائنات «فالعالم على الحقيقة هو الَّذي علم ما تستحقه الأعيان في حال عدمها وميز بعضها عن بعض بهذه النِّسبَة الإحاطية[١]، وقوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[٢]، ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾[٣]، ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾[٤]، ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ٢٩﴾[٥]، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ٢٣﴾[٦]، وحكاية الله تعالى لقول جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾[٧]، فقد كان من جملة أحوالهم في العلم الإلهي، وقلة شيب رسول الله ﷺ بعد معرفته بسر القدر[٨].

وترتكز الفكرة إذًا على قضيته في الأعيان الثابتة مع أحكامها، وجعله لها نوعًا من الاستقلال الاعتباري، فليست بجعل جاعل، وعلاقاتها ذاتية لها، وحينئذ يمكن القول بأنها لم تكتسب من الحقّ سوى الوُجود، أو على

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٠، ٤/ ٢٧٤.

(٢) ق: ٢٩.

(٣) السجدة: ١٣.

(٤) الزمر: ١٩.

(٥) ق: ٢٩.

(٦) الأنبياء: ٢٣، وانظر: الأنعام: ١٤٩.

(٧) مريم: ٦٤.

(٨) «الفتوحات» ١/ ١٦٣، ٢/ ٦٣٨، ٤/ ١٥-١٦، ٢٤٠، ٢٣٥ - ٢٣٦، «الفصوص» ١/ ٩٦ - ٩٩، ١٣٠، «اليواقيت»: ١٤٨- ١٥٠.

الأصح ظهور أحكامها في مرآة الوُجود، يقول: «إنها قبلت شَيئيَّة الوُجود على الحال الَّتي كانت عليها في شَيئيَّة الثبوت، وقد أعلمنا الله أنَّه خاطبها في حال عدمها، وأنها امتثلت أمره عند توجه الخطاب، فبادرت إلى امتثال ما أمرها به، فلولا أنها منعوتة في حال عدمها بالنعوت الَّتي لها في حال وجودها ما وصفها الحقّ بما وصفها به من ذلك، وهو الصادق المخبر بحقائق الأشياء على ما هي عليه ...... فما استفادت إلَّا الوُجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها»(١)، وهذا هو اختزان «الحبة» الَّتي خرج منها العالم(٢)، وعلى هذا الضوء نفهم قوله: «ما يقابلك من العالم ولا من الحقّ إلَّا صفتك»(٣)، ونستطيع أن نرى خطأ «بهاء الدين العاملي» حين يرى الكائنات ماهيات أو تعينات تنزل في سلم الوُجود إلى مرتبة الخصوص؛ ولأن ما ظهر هو أحكام المُمكِنات في مرآة الوُجود، ولا يمكن أن يقال في التعين أنَّه إعطاء المرآة لصورة العين الممكنة فرصة الظهور أمام عين ممكنة أخرى، فهي للحقِّ ظاهرة(٤).

وهي نفس فكرة الاستعدادات الَّتي يحدثنا عنها ابن عربي في كثيرٍ

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٣، ٢/ ٦٤، ٥٨٠، ٤/ ٦٥، «الفصوص» ١/ ٢١١، وبحثنا: ص٣٩٠-٤٠٤.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٦٩، وانظر: ١/ ١٦٢ - ١٦٣، ٤/ ١٨٠.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٨٢.

(٤) «الفصوص» ١/ ٩١، ١١٩-١٢٠، «الفتوحات» ١/ ٤٣٣، رسالة في الوحدة الوجودية: ٣٠٤.

من المواقف عند الحديث عن المشاهدة، فلكل ما يناسبه؛ ولذلك منع أهل الله التَّجَلِّي في الأحدية[١]، وفي قضية التَّكوين؛ لأن الإيجاد كان بأمر الحقّ واستعداد المُمْكِن[٢]، وقوله: «لا حكم للأسماء في الأشياء إلَّا باستعدادات الأشياء للقبول»[٣]، ولكن هل معنى ذلك حجر على القدرة؟ النُّصُوص تعطي أحيانًا القول بالاشتراك مع عدم المساس بالفيض الإلهي، فالعبد يرجع إلى القابل، والأمر لا يعطي إلَّا هذا، كما أشرنا في قضية الجود الإلهي. وكانت هذه الحقيقة مصدرًا من مصادر الحيرة في الأفعال؛ لأن التوفيق لم يكن إلَّا بالحقِّ مع الاستعداد[٤]، وتعطي بعض النُّصُوص أن الحقّ خالق الاستعداد، سواء بالمعنى المادي «المزاج» أو «تجلي الغيب» معطي الاستعدادات كلها كما لاحظ عفيفي[٥]، ولكن مع اعترافه بهذا التَّجَلِّي الواهب يرى أن ابن عربي جبريًّا[٦]، ويتضح تمامًا مدى الارتباك الَّذي يمكن أن تحدثه نصوص ابن عربي، لو قارنا بين قوله: «لا مانع لما أعطيت، من الاستعداد لقبول تجل مخصوص وعلوم مخصومة، ولا معطي لما منعت، وإذا لم تعط استعدادًا عامًّا، فما ثم سيد غيرك يعطي

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٢، ٤/ ١٨، ٢٥٥ - ٢٥٦، «الفصوص» ١/ ١١٨.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٧٦.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٥.

(٥) رسالة الخلوة: ١ ب، «الفصوص» ١/ ١١٩-١٢٠، ١٣٩ وما بعدها.

(٦) «الفصوص» ١/ ٥٨-٦٧، ٢/ ٢١-٢٢.

ما لم تعطه أنت[١]، وقوله في انتقاد قول المسيحيَّة بالبنوة: ولا عذر للمقلدة في ذلك؛ لأن فيهم الأهلية للاطلاع بحكم النشأة، فإن لها استعدادًا عامًّا ....»، وبين أقواله السابقة الَّتي تجعل الاستعداد أمرًا ذاتيًّا للأعيان الممكنة أو القوابل. ولكننا لو أخذنا الرجل ككل لوجدناه يرى في قول المُمْكِنِ لأحد المتقابلين ما يرجع للممكن من حيث هو، لا من حيث المشيئة التابعة للعلم، فعلم المرجح قديم، كما أن اختيار الذَّات إنما يرجع لها من حيث كونها ذاتًا لا يحكم عليها شيء، لا من حيث تعلق العلم وقدمه، يقول: «علم المرجع لا يقبل التغيير لاستحالة عدم القديم»[٢]، وهذا ما يبدو لنا حين يقول: «بأن الاستعداد خلق الله وراجع إلى العين الثابتة»، حين يرد بتبعية العلم للمعلوم على السؤال القائل: لمَ لم يخلق المُمْكِن على قبول الخير؟[٣].

وينبغي أن نلاحظ أن ابن تيمية وإن كان يعترف بالقابل، إلَّا أنَّه يرفض فكرة الثبوت الاعتزالية، واتفاق العاملي مع ابن عربي في القول بأزلية الاستعداد مع استطاعة القدرة تغييره[٤].

ولابن عربي معنًى آخر يتصل بالوُجود، ولكننا نعتقد أنَّه معنًى ثانوي، فهو يتصل بكشف كيفية صدور الأشياء عن الحقّ، أي: كيفية تعلق (كن) بالموجودات، وقد مضى بنا أن هذا مستحيل عند ابن عربي، وإن كان يبدو

(١) «الفتوحات» ١/ ٤٣٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٦٣، ٢٢٩، ٢٥٩، ٢٦٣، ٣/ ١٦٢-١٦٣.

(٣) «الفتوحات»٤/ ١٨، «الفصوص» ١/ ١٣٤.

(٤) رسالة في الوحدة الوجودية: ٣١٧-٣١٩، الإرادة والأمر: ٣٧٠.

لنا من بعض النُّصُوص أنَّه يقول بأن العبد حين يصبح في مقام المحبة ويتحقق بالصفات، يمكنه أن يتذوق شيئًا من ذلك ولكنه تعلق ذوقي لا علم بالكيفية ولا بالقدر نفسه: «فإذا حصل الإنسان في المكان الَّذي يعرف فيه تجلّي الحقّ في الصور المختلفة للشخص الواحد أو الأشخاص الكثيرين، فمعرفته بتلك الحيثية لا تكون إلَّا ذوقًا، ومن عرف مثل هذا كان متمكن الاتصاف بهذه الصفة، وهذا هو علم سر القدر[١].

ومن الواضح أنَّه يتحدث عن المعنى الوُجودي للأفعال الَّذي شرحناه آنفًا لا عن مدى أحقية الظاهر ونسبته للعبد أو الحقّ، يقول عن العين الوُجودية الواحدة:-

العين واحدة إذا حققتها مضت المطامع فانتفى الطمع

ما تطلب الأعمال عين وجودها إلَّا لضعف في البصائر صدع[٢]

وبهذا يصبح القدر والأفعال، بل وكل شيء رموزًا يعبر منها إلى المرموز إليه، يقول:

فما القضاء إن حققت صورتنا وما التصرف، والأحكام، والقدر

فكلها عبر إن كنت ذا نظر ولا يخيب من تسري به العبر[٣]

ولهذا نرى أن تعبير الشَّعْراني وابن عربي أحيانًا بإمكان الاطلاع على سر الإيجاد يرجع إلى هذا المعنى، لا إلى العلم بالكيفية؛ لأنه يقتضي العلم

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٥-٦٦، ١٤٧، مشاهد «الأسرار»: ٢٦٩ أ.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٣٧، ٢/ ٦٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢١٥.

بذات، وهي مجهولة عندهما[١].

ومع هذا التوضيح لم تكن القضية ميسرة عند ابن عربي، بل كانت محفوفة بالمشاكل والقضايا المعقدة الَّتي تثيرها، وفيما يلي نعالج أهمها:-

(*) العلاقة بين العلم والمشيئة وبطلان التعلق بها:

لقد أدرك ابن عربي خطورة تعارض الأمر والإرادة، يقول: نفذ الأمر الإلهي بأن يؤمن من سبق علمه فيه أنَّه يؤمن وقوله وعلمه واحد، فمن أي حقيقة قال آمرًا من علم أنَّه لا يمتثل أمره، فقد عرضه للمعصية، وهو الحكيم العليم، فمن هنا صدر التشويش في العالم[٢]، وقد اتهمه ابن الأهدل بالتوحيد بينهما وخرق إجماع أهل السنة، يقول: «لو قال من يدعي المعرفة لعباد الأصنام: إنهم ما عبدوا غير الله بمعني أنهم مجبورون مقهورون بقدرة الله وإرادته لكفَر، ولو اعتقد ذلك بقلبه وأنكر عليهم بلسانه لكفَر أيضًا باعتقاده. وهذه مسألة تعارض الأمر والإرادة الَّتي هي من أسرار القدر، وقد غلط فيها أهل الجبر وبعض المتصوفة وتبعهم ابن عربي خارقًا لإجماع أهل السنة، مارقًا من الدين نسأل الله العصمة[٣].

ولكن فلسفة ابن عربي في المشيئة لا تعطي ذلك، وللإنصاف لنصوص ابن عربي هنا اتجاهان: الأوَّل يتحدث عن المشيئة المتحكمة في

(١) «اليواقيت»١/ ٨٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٦٠.

(٣) كشف الغطاء: ٢٥٦، الفرقان لابن تيمية: ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، وبحثنا: ص١١٧.

كل شيء، وقد ظهر هذا في كثيرٍ من قضاياه، مثل قوله بأن آدم ما اختص بالخلافة إلَّا بالمشيئة[١] ونفي التخصيص، فقد تبرأ العارفون منه[٢]، والقول بأن إطلاق الجواز على الحقّ سوء أدب؛ لأن ذلك المُمْكِن[٣]، وقوله بأن الجبر الموجود في العالم يرجع أحيانًا للصورة الرامزة، ففيها شيء من الحصر[٤]، يقول: «وما تعلقت المشيئة بكونه فلا بد من كونه، وما لابد من وقوعه فلا يتصف بالإمكان بالنظر إلى هذه الحقيقة[٥]، وهي بهذا المعنى عرش الذَّات، ومستوى ذات الأحدية، ويوافق في هذا أبا طالب المكي، وإن كانت عند ابن عربي نسبة لا عين لها كسائر النسب المتعلقة بالحقِّ[٦].

والاتجاه الثاني يُرجع المشيئة والقضاء والحكم إلى تبعية العلم للمعلوم، يقول: «لا يتمكن لمخلوق من العالم أن يكون له علم بمقامه إلَّا بتعريف إلهي لا بكونه فيه، فإن كل ما سوى الله ممكن، ومن شأن المُمْكِن ألَّا يقبل مقامًا معينًا لذاته، وإنَّما ذلك لمرجحه بحسب ما سبق في علمه به، والمعلوم هو الَّذي أعطاه العلم به، ولا يعلم هو ما يكون عليه، وهذا

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٤٥ وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١٦٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٦٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٧٢٧.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٤، «كتاب الكتب»: ٥٣-٥٤.

(٦) «الفصوص» ١/ ١٦٥، ٢/ ٢٢٧-٢٢٨، «الفتوحات» ٣/ ٣٩٧، ٤/ ٤٥، كتاب الألف: ٤٢، وانظر: عن العلاقة بين المشيئة والإرادة: «مواقع النجوم»: ١٧٣-١٧٤، وقارن عفيفي في «الفصوص» ٢/ ١٦٦، وانظر: «غاية المرام» في علم الكلام: ٢١، ٢٣، ٤١-٤٩، ٢٥٠-٢٥٣-٢٧٠-٢٧٢، ٣٥٤.

هو علم سر القدر المتحكم في الخَلْق، إذ كان علم المرجح لا يقبل التغيير باستحالة عدم القديم، وعلمه بتعيين المقامات قديم[١].

(*) تبعية العلم للمعلوم والجبر:

لقد كان أمام عفيفي بما ذكره وما لم يذكره مبررًا قويًّا للحكم بذلك سواء فيما يتصل بالإنسان أو الحقّ، ومن ذلك قوله: «ما كنت في ثبوتك ظهرت به في وجودك؛ مبدأ ابن عربي العام في الجبرية والوُجود، «الأمر الَّذي يجعل مسألة القدر من وجوه التناقض بين وَحْدَة الوُجود والإسلام[٢]، وما لاحظه عفيفي من قبل من عدم بطلان الأسباب؛ لأنَّها قاعدة أزلية، فهي علاقات موجودة مع الأعيان الثابتة، وكذلك فطرة بلى[٣]، ولكن يبدو أن ابن عربي ينظر إليها كمشهد طارئ كما ينظر إلى كل هذه الأقوال كحقيقة حكم بها الإنسان على نفسه بنفسه، لا من خارج، وهذا على عكس ما أراد أن يفهم عفيفي، ويبدو هذا واضحًا من إسناد ابن عربي الحجة البالغة لله بناء على تبعية العلم للمعلوم، يقول: فلا تجعل الحقّ خصمك، فإن لله الحجة البالغة، كما ذكر عن نفسه، وبكل وجه. أشهدني الله حجته على خَلْقِه كيف تقوم، وذلك أن العلم يتبع المعلوم إن فهمت، فأكثر من هذا التصريح ما يكون، ويقول عن: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾: فيعرفون إذا سألوا أنَّه تعالى ما حكم فيهم إلَّا بما كانوا عليه ...... فيأخذ الناس إيمانًا ونحن وأمثالنا نأخذها أعيانًا، فنعلم موقعها ومن أين جاء بها الحقّ[٤]، وهذا هو

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٥٩، ٢/ ٣٣٤، ٤/ ٢٤٠، ٢٨١، ٣١٨.

(٢) «الفصوص» ٢/ ٦٤، ١١٩-١٢٠، «الفتوحات» ٤/ ٥٣-٥٤.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٩٧، ٢/ ٢١١، ٢٩٥، نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٣.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٠، وانظر: ١/ ٤٠٥، ٤/ ١٥-١٦، ٢٨٠-٢٨١، «الفصوص» ١/

الفرق بين ابن عربي والصوفية وبين التصور العادي.

ولذلك نراه من خلال حديثه عن الاسم «الحكم» يرجع الحكم إلى الأعيان الثابتة فهو يخرج لها من أنفسها، إذا كان هو من يخرج الخبأ[(١)]، كما تتفتح الزهرة عن خصائصها، وهو نوع من الكمون، يقول: «فلا يظهر فيك ولا منك إلَّا عينك»[(٢)]، وهذا طبيعي لدى ابن عربي، فإن الأسماء الإلهية عنده -وكما يلاحظ كوربان- لا تتجلى إلَّا حسب الاستحقاق الأزلي، وهو الاستحقاق المشار إليه آنفًا، ويبرر ذلك بأن مرتبة العلم ما فوقها مرتبة[(٣)]، وكان من الطبيعي أيضًا أن ينظر إلى قضايا الخير والهداية والضلال وغيرها كأمور هي من بين أحوال الأعيان الثابتة، مع إرجاع قضية قبول المُمْكِن لأحد الطرفين» إلى حقيقة الإمكان نفسها، لا إلى ما حكمت به الأعيان على نفسها». ولا يخفى ما في هذه القضية من الغموض؛ لقدم «علم المرجح» كما أسلفنا، ولذلك يفسر سبق الكتاب بسبق العلم[(٤)]. يقول: «إن الله خالق كل شيء وكفرهم وشركهم مخلوق فيهم. بلسان الخصوص،

---

٩٦ - ٩٩، ١٣٢، وانظر: «اليواقيت»١/ ١٤٨ وما بعدها.

(١) النمل: ٢٥.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٥٣، وانظر: هذه النصوص المهمة: «الفتوحات» ٣/ ٢٥٧، ٣٦٩، ٤/ ١٥ - ١٦، ١٨، ١٢٥، ١٨١، ١٨٢ - ١٨٣، ٢٣٥-٢٣٦، ٢٥٥-٢٥٦-٤٥٥، «الفصوص» ١/ ١١٨، شرح الأسماء: ٨٨ أ، «الإسرا»: ٧٥-٧٦، «اليواقيت»للشعراني ١/ ١٤٨ وما بعدها، شذرات الذهب لابن العماد ٥/ ١٩٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٤، وانظر: ٣/ ٥٢٠ - ٥٣٠، ٤/ ٢٦٣، ٢٧٤، الخيال الخلاق: ١٥١.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ١٥-١٦، وانظر: ١/ ١٦٣، ٢٥٩.

ما ظهر حكم في موجود إلَّا بما هو عليه في حال العَدَم، في ثبوته الَّذي علمه الله منه، فلله الحجة البالغة على كل حد»[١]. ولذلك ينفي أن يكون للعلم الَّذي هو نسبة، أثر في المعلوم؛ لأنه متأخر، بخلاف ما يتوهمه بعض الفلاسفة[٢]، كما ينفي أن يكون للقدرة أثر في القدر، يقول: القدرة لا تؤثر في القدر، إنما أثرها في المقدور، وشاهدها القدر، وإن شهد لها القدر بالتأثير، وإلا أمسكت عن إذن القدر لا عن نفسها[٣].

(*) بطلان لزوم كون الذَّات لا تفعل ما تشاء:

يحاول ابن عربي نفي الجبر في الطرف الآخر، وهو طرف الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وقد رأيناه يرجع الجواز وما يشعر بالاختيار إلى مجرد قبول المُمْكِن[٤]، ويقول بضرورة استعداد المُمْكِن للإيجاد، ودخول الكل تحت الحصر بوجه ما[٥]. ولكنه مع ذلك يقف في صف أهل السنة لا الحكماء في القول بأن الحقّ فاعل في الاختيار، إذ يعطي للقدرة حقها في تغيير الاستعداد، كما أن له أن يوجب على نفسه وله الرجوع في ذلك من حضرة «الإطلاق»؛ إذ له الغنى المطلق، ولكن من الواضح أنَّه مجرد حق لا واقع[٦].

(١) «الفتوحات» ٤/ ٤٤٩، وانظر: «الفصوص» ١/ ١١٨، «الفتوحات» ٤/ ١٨.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٢١-٢٢٣.

(٣) أيام الشأن: ٥٤، وانظر: جامي في الدرة الفاخرة، في مقارنته بين الصوفية والمتكلمين والحكماء: ٢٠٩-٢٢٠.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٦٣، ١٦٤، ٢/ ٤٧٩.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٢٩٢، وانظر: ١/ ٧٢٧.

(٦) انظر: «اليواقيت» للشعراني: ٥٩ وما بعدها، ١/ ١٤٨ - ١٥٠، رسالة في الوحدة الوجودية

ويقترب من الحكماء حين يقول بإيجاب الكرم الذَّاتي في إعطاء كل شيء خلقه[1]. والنص التالي يثبت فيه الاختيار مع أنَّه لا يفعل إلاَّ ما سبق به علمه: أصل كل ما سوى الله الاضطرار والإجبار، حتى اختيار العبد هو مجبور في اختياره، ومع أن الله فاعل مختار، فإن ذلك من أجل قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾[3]، ولا يفعل إلاَّ ما سبق به علمه، وتبدل العلم الإلهي... وقال: «فلله الحجة البالغة»، وما رأيت أحدًا تفطن لهذا القول الإلهي، فإن معناه في غاية البيان، ولشدة وضوحه خفي، وقد نبهنا عليه في هذا الكتاب، فإنه سر القدر، ومن وقف على هذه المسألة لم يعترض على الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم ....[4].

ولكن على الرغم من الكثرة الهائلة من النُّصُوص الَّتي ترجع القضية إلى الإرادة والعلم، فإنه من الواضح أن المذهب الرَّمزِيّ الَّذي حاول ابن عربي إخفاءه هنا، توضحه النُّصُوص الَّتي تقول بـ «الحكمة

للعاملي: ٣١٨ – ٣١٩.

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٧٤.

(٢) القصص: ٦٨.

(٣) القصص: ٦٨.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٤٠٥، ٤/ ٢٤٠، مشاهد «الأسرار»: ٢٨٢ ب – ٢٨٣ ب، وانظر: «غاية المرام»: ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٦٦، ٣٢٦، التمهيد: ٥٧– ٥٩، نهاية الإقدام: ٤٠٠ – ٤٠٣، الأربعين: ٢٤٦ – ٢٥٣ شرح العضدية: ١٧٣ – ١٧٩، أصول الدين: ١٥٠–١٥١، الاقتصاد: ٩٦ – ١٠٦، البيان: ٥٠–٥٣، طبقات السبكي ٥/ ٨٥ – ٩١، نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٣٨٨، إيثار الحقّ: ١٩٣ – ٢٤٧، منهاج الأدلة: ١٠٥ – ١٢٦، منهاج السنة ١/ ١٢٤–١٢٩ بولاق.

الإلهية الَّتي سبقت الإرادة القديمة، وهنا موضع نزاع بين الأشعرية والصوفية[١]، والتي تقول بسبق الحكمة على العلم، فالعامي يسبق العلم عنده على الحكمة[٢]، ولكن ما هي الحكمة؟ لقد رأينا أن لها عند ابن عربي معنيين، أولهما: إعطاء كل شيء خلقه، وإعطاؤه خلقه هو إعطاؤه ما تستحقه عينه في حضرة الثبوت الَّتي تعلق بها العلم، وثانيها: تفسيرها بالحقِّ نفسه يقول بعد أن يقرر أن «الجود الإلهي لا منع فيه» رامزًا لذلك بنور الشمس والقوابل: والحق تعالى ما هو فعله مع الأغراض الَّتي أوجدها في عباده، وإنَّما هو مع ما تطلبه الحكمة، والذي اقتضته الحكمة هو الواقع في العالم، فعين ظهوره هو عين الحكمة[٣].

وهكذا نرى أن ابن عربي ينظر إلى القضية من مستويين: مستوى التعليل، ومستوى نفيه حين نصل إلى وجود الحقّ نفسه، ولعل هذا هو سر تخييره بين الأقوال كلها[٤]، كما نراه ينظر في العالم جمال الحكمة؛ لأنه مخلوق على الصُّورة، وإن كان تحقق الصُّورة يقتضينا التفريق بين

---

(١) السابق.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٨ - ٢٥٩ وهو من نصوص ابن عربي الثمينة.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٢٩-٥٣٠، وانظر: ٢/ ٦٠، ٣٣٤، «مواقع النجوم»: ١٢٦، وعن قضية الغرض والقصد انظر: «غاية المرام»: ٢٢٤ - ٢٣٣، «الإشارات والتنبيهات»٣/ ٥٤٨ - ٥٦٣، النجاة: ٢٢٨، ٢٢٩، ٣٨٤ - ٣٩١، الجانب الإلهي ١٨٠، ١٨٢، «المغني» ١١/ ٥٨-١٣٣، شرح الأصول الخمسة: ٣٠١-٣١٣، تمهيد لمصطفي عبد الرازق: ٢٩٠.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٠، ٦٤.

التمام الَّذي هو إعطاء كل شيء حقه، والكمال المتحقق في الكاملين من بني الإنسان، إذ الكمال مرتبة[١]، وبهذا أيضًا نستطيع أن نفهم كيف يرجع التدبير إلى قوانين الوُجود في قوله: ما وصف الحقّ نفسه بأنه «يدبر الأمر» إلَّا أن يعرفنا أنَّه ما عمل شيئًا إلَّا ما تقتضيه حكمة الوُجود[٢]، وهذه القوانين ما هي إلاَّ الحقائق الإلهية الَّتي يعتبر العالم جميعه رموزًا لها، تبعًا لقاعدة «لا يوجد الموجد إلَّا ما هو عليه»، ومن ثم ينتفي الجبر والاختيار.

(*) هل تستلزم قاعدة ابن عربي تغيير العالم لتغير المعلوم؟

على خلاف ما يتهم ابن الأهدل ابن عربي بمتابعة الفلاسفة في العلم بالجُزئيَّات، كما أشرنا غير مرة احتفظ ابن عربي بالمسافة بين الحقّ والخَلْق، سواء فيما يتعلق بالإحاطة والتغير والقدم[٣]، فالعلم الإلهي عنده قديم بنفسه وبالكائنات «لاستحالة عدم القديم»، وإذا كان هناك تقدم بالرتبة فهو «من كون المعلوم معلومًا لا من كونه وجودًا أو عدمًا[٤]، ومن البديهي أن علمنا محدث لحدوثنا[٥]، وأما حديث ابن عربي عن شبهة حدوث العلم في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾[٦]، فإن ظاهر بعض نصوصه قد يعطي ذلك،

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٦٣، وانظر: ٢/ ٣٤٥.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ١٦٣.

(٣) كشف الغطاء: ١٨٤، ٢٣٥، «الفتوحات» ٢/ ٦٥، ٥٩، ٦٢، ٤/ ٦٢، ١٤١.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٣١، ٤/ ٧٠.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٥ - ٢٦٨، وانظر: بالإضافة إلى ما يلي «الإشارات»: ٧٣-١١٧.

(٦) محمد: ٣١.

ولكن التعمق يرجعها إلى مضمون فكرة التَّجَلِّي، فكل مظاهر التشبيه ترجع إلى مجرد تعريف الخَلْق بالحقِّ، وإلا فإنه يدرك أنها من الابتلاءات، يقول: «العلم المطلق من حيث ما هو متعلق بالمعلومات ينقسم إلى قسمين، قسم يأخذه الكون عن الله بطريق التقوى .... وعلم يأخذه الله من الكون عند ابتلائه إياه بالتكليف، مثل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾: فلولا الاشتراك في الصُّورة ما حكم على نفسه بما حكم لخلقه من حدوث تعلق العلم[1]، أضف إلى ذلك أن علم الحقّ بالعالم علم بنفسه، وهذا ما أشرنا إليه مرارًا، ونوضح طرفًا منه فيما يلي:-

- محور القضية، ونفي أن يحكم على الذَّات شيء زائد:

بدا لنا ابن عربي فيما سبق فاصلًا فصلًا تامًّا بين الحقّ والأعيان الثابتة، وهو يتحدث عن ذاتية أحوال الأعيان الممكنة، وقوله بأن هذه الأحوال ما هي إلَّا جود منه عليهم، وليس ما ظهر في المرآة الوُجودية إلَّا هذه الأحكام، وقد ظهر في عبارتيه الشهيرتين: فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوُجود. ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك. إلى غير

(١) «الفتوحات» ٣/ ١١١-١١٢، «الفصوص» ٢/ ٥٩ وما بعدها، «الفتوحات» ١/ ١٦٢ - ١٦٣، ٤/ ٢٢٢ - ٢٢٣، الطوسي على «الإشارات»٢/ ٢٧ «غاية المرام»: ٧٦-٨٣، الأربعين للرازي: ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، ٢/ ١٥٧، ١٥٨، موافقة صحيح المنقول ٢/ ١٩٣، الانتصار: ٦، ١٩، مذهب الذرة عند المسلمين: ١٥، نهاية الإقدام: ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٣٣٦ - ٣٤٠، «الإشارات والتنبيهات»٣/ ٧٠٩ - ٧٢٣، الكندي وفلسفته لأبي زيد ٨٤ -٨٧، نظرية المعرفة عند ابن رشد: ١٨٣، الشامل لإمام الحرمين: ١٦٦، ١٦٧.

ذلك مما عرضناه آنفًا.

ولكننا نخطِئ لو حاولنا الفصل الكامل بين الحقّ والأعيان الثابتة، سواء من ناحية الوُجود أو العلم، فقد رأينا الشر وغيره ليس سوى مفاهيم سلبية تعني عدم الوُجود، ووجدنا ملازمة العالم لحقيقة اعتبارية هي الإمكان في مقابل الوُجود الواجب، ورأينا الأعيان الثابتة بعد الوُجود ليست سوى أحكام ظاهرة في مرآة الوُجود، والتي فهمناها بطريقة معنوية فيما سبق، ولا يقتصر الأمر على هذا، فإن ابن عربي يمضي إلى النهاية، فيقول بأن هذه الأحكام ليست سوى انعكاس للحقائق الإلهية، وذلك حين يقول: بأن هذه الأحكام ظهر بها الحقّ لنفسه، وأن العالم والإنسان مخلوقان على الصُّورة، ويبدو هذا واضحًا في قوله: ما نكون في حال إلَّا منه[1]. وقوله: العالم لم يزل مفقود العين هالكًا للذات في حضرة إمكانه، وأحكامه يظهر بها الحقّ لنفسه[2]، وعندما لا يجد مفرًا من التفرقة يقول بالخلق على الصُّورة، فيقول: إنَّه لا يماثلنا ولا نماثله، فليس كمثله شيء منا، وليس كمثلنا شيء منه، فهو لنفسه بنفسه ونحن لنا به؛ لأنا لا نستقل بوجودنا كما استقل هو، إلَّا أنَّه خلَق الخَلْق على الصُّورة، وذلك قبل التسمي بأسمائه[3]. ويبدو أن هذا يرجع إلى ما به الحقّ غنيًا عن العالمين في مقابل الأعيان الَّتي يلازمها الفقر المطلق، وبمعني آخر الأعيان الَّتي هي

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٦٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٨، وانظر: ٢/ ٥١٢، وقارن ٥٣٩.

إمكان محض، وما عدا ذلك فهو يرجع إلى الحقّ.

ويرجع هذا كله إلى حقيقة مهمة، وهي من المفاتيح الأساسية لمذهب ابن عربي كله، وهي كما أشرنا خلقه العالم ممثلًا للحقائق الإلهية ورامزًا لها؛ لأنه علم العالم من نفسه، إذ لم يكن ثم ما هو معه ليعلم العالم منه، ويمثل في العلم الإلهي على ضوئه، ويبدو هذا واضحًا في نصوص لا تكاد تحصى كثرة، مثل قوله بتقسيم الفيض إلى أنواع: الفيض الأقدس، وهو تجلّي الذَّات الإلهية لنفسها، وهو مرتبة العماء، والفيض المقدس وهو تجلّي الحقّ لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق، أي: من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذَّات الإلهية الواحدة، وتجلي الحقّ في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي، وهو إعطاء الشَيئيَّة بمعني الرحمة أو الوُجود[١]، يقول: «كل حقيقة ظهرت في العالم وصفة فلها أصل إلهي ترجع إليه، لولا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليها وجودها ما وجدت ولا بقيت، ولا يعلم ذلك إلَّا الآحاد من أهل الله، فإنه علم مخصوص[٢]، ويقول: لا يوجد الموجد إلَّا ما هو عليه[٣]، ولذلك كان العارف هو من يعرف ربه من نفسه، كما علم الحقّ العالم من علمه بنفسه[٤]، ومن ثم يمكن أن نفهم كيف يكون الحقّ هو الحكمة، وموضوع الحكم، وتدخل الفكرتين عند العارف في

(١) «الفصوص» ٢/ ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٠، ٣/ ١١، ١٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٣١، وانظر: ٢/ ١٢٤، ٤/ ١٠٨، عقلة المستوفز: ٤٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣١٨، ٣٤٥ ومن هذا البحث: ص٣٦-٤٤.

حل مشكلة الشر والقضاء والقدر، كما لاحظ نيكلسون، وإن لم يكن بهذا التفصيل، بل اعتمادًا على الفكرة الأولية في التقبل والرضا[١]، ومن ثم نستطيع أيضًا أن نقول بخطأ عفيفي في الربط بين الحقّ والأعيان الثابتة في حالة الوُجود فحسب[٢].

وفي النهاية ينبغي ألَّا ننسى أن الأمر إذا اتصل بالحقِّ، بل وبالخلق، كان العلم شهادة، فالعلم في الحقيقة لا يتعلق بالمعدوم، وإذا تعلق به فلمثاله الموجود، يقول: العلم إنما يتعلق بالمعدوم لتَعَلُّقِه بمثله الموجود، ولذلك يقول بسبق الرؤية للعلم في الحقّ والخَلْق، ويلزم من هذا أن يكون عالمًا بالمعلومات؛ لأنه عالم بنفسه[٣].

ومن هذا نعلم أن قول ابن عربي بأن الحقّ ما هو إلَّا ما الخَلْق عليه من الأحوال، لا يعني الوَحْدَة التامة ولا التفرقة التامة، ويؤيد هذا حديثه عن سريان الصِّفات عن طريق التَّجَلِّي، ومنها العلم، في مثل قوله: لا عالم ولا معلوم إلَّا هو ولولا أنَّه أسرى بسر الحياة في الموجودات ما كانت ناطقة[٤]؛ وذلك لأنَّها صور تجلٍّ، ولذلك لم يلزم علمنا الدائم: فنحن العالمون الجاهلون، وهو العالم الَّذي لا يجهل، يقول: من أعجب ما في الوُجود أن يكون من أعطاك العلم بنفسه لا يعلم نفسه إلَّا بك؛ لأن المُمكِنات أعطت العلم بأنفسها الحقّ، ولا يعلم شيء منها بنفسه إلَّا بالحقِّ، فلهذا كان

(١) «الفتوحات» ٣: ٥٢٩ – ٥٣٠، في التَّصَوُّف الإسلامي وتاريخه: ٩٤-٩٥.

(٢) «الفصوص» ٢/ ٨٧، وقارن «الفتوحات» ٢/ ٤٧٨ وما بعدها، ٣/ ٣٦٤.

(٣) «إنشاء الدوائر»: ١٣ – ١٥.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٢٦٣، ومن هذا البحث: ص١٨-٤٩، ٣٧٨-٣٨٦.

حسبك؛ لأنه الغاية الَّتي إليها تنتهي، وأنت حسبه؛ لأنه ما ثم بعد إلَّا أنت، ومنك علمك، وما هو إلَّا المحال...»[١]، ومن الواضح مخالفة هذه النغمة لما دأب عليه حكماء الإسلام من الحديث عن الوَحْدَة العقلية بين العالم والمعلوم، والتي أخذت عن الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة لانعدام فكرة التَّجَلِّي[٢].

وعلى هذا الضوء من العلاقة بين الحقّ والخَلْق، لا يكون سبق المعلوم للعالم بالرتبة جبرًا في حق الحقّ؛ لأنه حكمته، وحكمته هو وهو في البداية انعكاس للحقائق أو الأسماء الإلهية، ومن ثم كان لابن عربي أن يقول برجوع القضاء والقدر إلى الحقّ وسريان السر الإلهي الَّذي يفني حكم القضاء والقدر على ضوء نظريته في التَّجَلِّي، وهو ما بدا لنا في قوله:

إليه يرجع أمر الخَلْق كلهم حتى القضاء وحتى الحكم والقدر
وهو الوُجود الَّذي ما عنده ضرر والشر ليس له في خلقه أثر[٣]

وقوله:

فكلها عبر أن كنت ذا نظر ولا يخيب من تسري به العبر[٤]

وهذا ما جعل ابن عربي ينفي خلق العالم على الصُّورة أحيانا[٥]، ويعبر عن هذا كله بوضوح في قوله عن حالة الوُجود المليء: ومطالعة السريان

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٥٤، ٢٨٠ – ٢٨١.
(٢) «أفلوطين عند العرب»: ١٢ مقدمة، رسالة في الوحدة الوجودية: ٣١٤.
(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٩.
(٤) «الفتوحات» ٢/ ٢١٥.
(٥) «الفتوحات» ٤/ ٦٢، رسالة الخلوة: ٢ب، ومن هذا البحث:ص ٤٢٥– ٤٦٩.

الإلهي الَّذي يفني القدر وهو توحيد الوُجود، ونفي الاختراع والخَلْق والتدبير الخ[١].

وتبرز فكرة التَّجَلِّي واضحة في قوله: إن الله جامع الناس ليوم لا ريب فيه[٢]، فهو في نفسه جامع علمه بالعالم علمه بنفسه، فخرج الوُجود على صورته، فلذلك قلنا إن الحقّ عين الوُجود[٣]. هذا هو التناسق الأزلي كما نفهمه عند ابن عربي، والذي أشار عفيفي إلى التشابه بين ابن عربي وليبنتز؛ ولكننا نلاحظ الاختلاف في أساس قول ابن عربي أي: ابتناء القضية على الحقيقة الوُجودية الواحدة الَّتي لا تلغي الأعيان الثابتة تمـامًا، ولا تجعلها باطنة في الذَّات كما يقول ليبنتز، ولذلك لا تقضي على المعاني الدينية[٤]، هذا لا يعني أيضًا خلق الإنسان لنفسه في إطار هذا التناسق الأزلي، عندما يقول بتحديد الإنسان لنفسه[٥]، وبهذا أيضًا نستطيع أن نفهم توحد المشيئة في النهاية مع العلم والحكمة، ويحق للشعراني أن يقول وهو يصور رأي ابن عربي: ما حكم فيهم إلَّا بما كانوا عليه، أنَّه خالق بالاختيار لا بالذَّات، فافهم، وإياك والغلط[٦]، وقوله بعدم الافتتاح فلا افتتاح لمعلومه، فالحقُّ لم يظلم شيئًا، وقوله بأن أكثر الناس يقيم الحجة لله بلسانه لا بقلبه كالجبرية

(١) رسالة الخلوة: ٢ب.

(٢) آل عمران: ٩.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣٠٦، وانظر: من هذا البحث: ٢/ ٢٠٧-٢١٢.

(٤) «الفصوص» ٢/ ٢١ - ٢٢، ١٤٣ - ١٤٤.

(٥) الخيال الخلاق لكوربان: ٩٠.

(٦) «اليواقيت»١/ ١٤٨.

الذين لم يشهدوا قدم العلم الإلهي[١].

وبهذا التفسير الَّذي قدمناه، والذي يمثل فيه الدعاء حلقه من حلقات التناسق الأزلي[٢]، ينفي ابن عربي الاتهامات السَّالِفة الَّتي كان على وعي بها، إذ يقول: من تبعية العالم للمعلوم كسر للقدر، هذه المسألة من أغمض المسائل العقلية، ومما يدلك على أن علمه سبحانه بالأشياء ليس زائدًا على ذاته، بل ذاته هي المتعلقة من كونها علمًا بالمعلومات على ما هي عليه، خلافًا لبعض النُّظَّار، فإن ذلك يؤدي إلى نقص الذَّات من درجة الكمال، ويؤدي إلى أن تكون الذَّات قد حكم عليها أمر زائد أوجب عليها ذلك الزائد حينما تقتضيه، ويبطل كون الذَّات تفعل ما تشاء وتختار، لا إله إلَّا الله هو العزيز الحكيم، فتحقق هذه المسألة، فأنها غامضة جدًّا في مسائل الحيرة، ولا يهتدي إليها عقل على الحقيقة من حيث فكره، بل بكشف إلهي نبوي[٣].

* * *

(١) «اليواقيت»١/ ١٥٠.

(٢) «الفصوص» ١/ ٥٨ - ٦١، ويارب عن فلسفة الدعاء الإسلامية للدكتور عبد الحليم محمود: ٥ - ٣٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٥٩ وقارن اعتراف ابن سينا الذي عالج القضية على ضوء رمزي من حيث الأسلوب والتأمل العقلي لا الكشف ولا التَّجَلِّي: رسالة القدر: ٧.

الفصل الثَّالث

الحب الإلهي

تبين لنا في الباب الخاص بالمهنج تأثير هذا الموضوع في أسلوب التعبير الرَّمزِيّ، والرموز المستخدمة، وفي قيمة معنى الرَّمز ذاته، وهذا ما أكده لنا حين قرر أن للحب لغته الخاصة كما كان لتأثيره الخطير في فكرة وَحْدَة المعبود، أو وَحْدَة الأديان[1]،ونضيف الآن أثره الخطير في تلون نظرة ابن عربي لا للحياة الشعورية، وفي غير الشعورية للإنسان فحسب، بل وللعالم أجمع، وعن هذا الطريق تدخل في تفسير القضايا السَّالِفة، وفي قضية الخَلْق على الصُّورة والقضاء والقدر وحركة العالم وسبب الخَلْق وغير ذلك مما سنشير إليه خلال تحليلنا لموقف ابن عربي من هذه القضية:

١- مشكلة تعريف الحب، ودقة تحليل ابن عربي لظواهره:

إذا ذهبنا، كمقدمة طبيعية، إلى التعرف على ماهية الحب مع ابن عربي، لوجدنا استحالة تامة في تعريف هذه النَّوع من العاطفة أو الشعور الَّذي يملأ حياتنا، ومع ذلك لا نستطيع تعريفه، ولا يرجع هذا عنده إلى غموض ماهيات الأشياء، تلك الصعوبة المعروفة فحسب، بل ويرجع إلى كونه من المفاهيم العامة الواضحة كل الوضوح ومن ثم أمنعت في الخفاء، كذلك الوُجود الَّذي يؤلف نسيج الأشياء ومع ذلك لا نستطيع العثور له

(١) انظر: من هذا البحث: ص١١٧- ١٣٦، ١/ ٢٦٣-٢٦٨.

على أثر، أو الهواء الَّذي يحيط بنا ولا نستطيع له رؤية، يقول:

الحب ذوق ولا تدري حقيقته   أليس ذا عجب والله والله[1].

ويقول: اختلف الناس في حده فما رأيت أحدا حده بالحد الذَّاتي، بل لا يتصور ذلك، فما حده من حده إلَّا بنتائجه وآثاره ولوازمه، ولا سيما وقد اتصف به الجناب العزيز، وهو الله، واعلم أن الأمور المعلومات على قسمين؛ منها ما يحد ومنها ما لا يحد، والمحبة عند العلماء بها، المتكلِّمين فيها من الأمور الَّتي لا تحد فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته، ولا يعرف ما هي، ولا ينكر وجودها[2].

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن عربي يناقش مصطلح هذه العاطفة ويفرق في دقة بين مفرداته المستعملة، ويحلل ظواهره وخفاياه الدقيقة، ويسجل دهشته من غزارة هذا البحر، على ضوء فلسفته في الخَلْق على الصُّورة الرَّمزِيَّة، وشيوعه في كل شيء، يقول: العالم ما أوجده الله إلَّا عن الحب، والحب يستصحب المقامات والأحوال، فهو سارٍ في الأمور كلها؛ فلهذا يتفصل الأمر فيه إلى غير نهاية، وليس لنا كبير غرض في مثل هذا المنحى؛ لأننا نهدف إلى علاج سمته الرَّمزِيَّة العامة، وإن كان ينبغي أن نسجل ملاحظة بلاثيوس حين يعترف له بمميزاته وتفوقه على ما سمي في

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠، «التجليات»: ٥٥٠، «الفتوحات» ٢/ ٣٥٨.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٥، ٣٢٩، وطوق الحمامة لابن حزم: ٢ - ١١، روضة التعريف للسان الدين ابن الخطيب: ٣٣٤ - ٤١٤.

الغرب أصحاب الأسلوب الجديد العذب[١].

٢- التفرقة بين أنواع الحب: الحسي والطبيعي والروحاني والإلهي:

أهمل الكثير من الباحثين هذه اللغة الخاصة أو السمة الرَّمزِيَّة، فاتهم تجربة الحب عند الصوفية على وجه العموم وعند ابن عربي على وجه الخصوص بدافع الشهوة والجنس، أو الأخذ عن المسيحيَّة أو الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، أو رابعة العدوية أو الحَلّاج وغيرهم من كبار المحبين، كما سنعرض في الفقرة الخاصة بمنبع فكرة الحب عنده، وما نريد أن نقوله الآن هو أَنَّنا وجدنا طبيعة وجهة نظره المتسمة على الدَّوام بالنظرة الرَّمزِيَّة وطبيعة التصاقه بالروح الدينية ونصوصها إشارة أو غير إشارة، تنقض ذلك كله، فإنه يفرق بين الحب الحسي وغيره، فيضعه في أدنى درجات الحب؛ لأنه حجاب على ما فوقه، ولا يروي غليل صاحبه؛ لأن الحس لا يفي بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحبوب، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشًا[٢]، ونلاحظ أنها ليست بميزة حاسمة تفرقه عن الحب الطبيعي، فالشوق يوجد في المراحل كلها، اللهم إلَّا في مرحلة الفناء والفرق الحاسم هو أنَّه يتعلق بصورة عنصرية معينة؛ ولذلك يسميه أحيانا بالحب العنصري، ويقول: وأما العنصري فهو الَّذي يتقيد بصورة طبيعية وحدها كـ قيس وليلى، وقيس ولبني، وكثير وعزة، وجميل وبثينة، ولا

---

(١) انظر: في ذلك «الفتوحات»: ٢/ ٣٦٤، «العبادلة» ٨٢، كتاب «الحجب» ١٣ب- ١٦أ، الرمزية في الأدب العربي ٣٥٢- ٣٥٣، وانظر: ابن عربي لبلاثيوس ٢٣٥- ٢٤٠.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٦٤، ٣٩٠.

يكون هذا إلَّا لعموم المناسبة كمغناطيس الحديد، ويشبه الحب الإلهي في التقيد بصورة تجلٍّ واحدة[١].

ويتميز الحب الطبيعي بعدم التقيد بصورة طبيعية دون أخرى، كما يمتاز بعموم آخر، وهو شموله لكل أنواع الحب، يقول: الحب الطبيعي هو العام، فإن كل ما تقدم من الحب (الإلهي والروحاني والحسي) في الموصوفين به قبلوا الصور الطبيعية على ما تعطيه حقائقهم[٢]، ومن سماته الأساسية أن المحب لا يلحظ سوى نفع نفسه، ولذلك يلحق به حب الإنسان وهو النَّوع الأوَّل والأدنى من نوعي الحب عند رابعة العدوية، فهو متأثر بالطبع الإنساني ويزيد وينقص[٣].

وللاقتصار في الحب الطبيعي على مجرد الميل والاتصال العنصري كان من أهم مميزات الحب الروحاني أنَّه الحب الجامع في محبوبه أن يحب محبوبه لمحبوبه ولنفسه، أي: أنَّه يدخل هنا عنصر مراعاة المحبوب لا ما يعود من النفع على المحب، وهذا سبب معاناته حين يتعلق حبه بمن له إرادة قد تتعارض مع حبه للوصلة، وهذا التضاد هو المميز الأساسي للإنسان الَّذي في قوته أن يحب حبًّا روحانيًّا على خلاف البهائم الَّتي تقتصر على مجرد الميل، وأحد نوعي اللذة، أعني: اللذة الطبيعية،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٣) «التجليات»: ٥٢٣، «الفتوحات» ٢/ ٣٣٣، وعن رابعة شهيدة العشق الإلهي ٦٤ وما بعدها، «الفتوحات» ٢/ ٣٥٩.

وهذا من انعكاس الصُّورة الرَّمزِيّ، فيه يقول: من أوصاف المحبة أن يجمع المحب في حبه بين الضدين، ليصح كونه على الصُّورة لما فيه من الاختيار، وهذا هو الفرق بين الحب الطبيعي والروحاني، والإنسان يجمعهما وحده، والبهائم تحب ولا تجمع بين الضدين بخلاف الإنسان، وإنَّما جمَع الإنسان في حبه بين الضدين؛ لأنه على صورته، ولقد وصف نفسه بالضدين، وهو قوله: «هو الأوَّل والآخر والظاهر والباطن»[1]، ومن مميزات الحب الروحاني كوسط بين الطبيعي والإلهي أنَّه أقل عرضة للتغير والزوال بخلاف الطبيعي[2]، وقد أعطاه هذا سمة الجمع بين أنوع الحب كما سبقت الإشارة، مع ملاحظة الفرق الحاسم بين الجميع، وهو تعدد جهات الحب: الحيوان والروح، والسر الإلهي المنفوخ، وتبدو الفروق أحيانًا عند ابن عربي مبهمة، ربما لهذا التوسط[3].

وفي مستوى أعمق من مستويات التأمل يرى سريان حقيقة حب المحب لنفسه لا لغيره، يقول: اعلم أن الحب الطبيعي من ذاته، إذا قام بالمحب أن لا يحب المحبوب إلَّا لما له فيه من النعيم واللذة، فيحبه لنفسه لا لعين المحبوب، وقد تبين لك فيما تقدم أن هذه الحقيقة سارية في الحب الإلهي والروحاني[4]، وبذلك يصبح نوع اللذة هو الفارق الحسام؛ ولذلك ينبغي أن نلاحظ ومن أجل صُورَة التَّجَلِّي الرامزة أن اللذة عمومًا

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٧، ٣٣٢ - ٣٣٣، وانظر: ١٨٩ - ١٩٠، وبحثنا: ص١٠٩-١١٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٧.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥.

بجميع أنواعها فيها نوع من الطهارة، وتقبيحها عارض للتشريع، لظهور كل الظواهر على هيئة استعدادات في مرآة الوُجود، ومن جانب هذه المرآة جاءتها الطهارة الأصلية، ولعل في هذا ما يفسر قوله: يشبه الورحاني الطبيعي في الطهارة. فنحن هنا أمام فعل من ناحيته الوُجودية، لا من حيث الإرادة والعاطفة[١].

٣- الحب الإلهي:

(١) وَحْدَة موضوع الحب: أمَّا الحب الإلهي فقد كان حديث ابن عربي عنه خصًبا وشائقًا، وله مميزاته الَّتي لن تجدها عند غير ابن عربي، الحقّ هو المحبوب الوحيد الَّذي اتجه إليه العالم كله بالحب والعشق، منذ أن سمعنا (كن) فأجبناه، وهذا هو أصل الطرب في العالم، وأصل ما يسمى بالسماع والتوازن الموسيقي المنتشر الَّذي يضرب له ابن عربي مثلًا بالنغمات الفلكية[٢]، وإذا أضفنا إلى ذلك النَّظَر والإحسان، كان حب الحقّ جامعًا لأسباب الحب الَّتي عرض لها الشيخ كما يفسر ابن عربي كل حركات العالم بأن مبعثها الشوق إلى الحقّ تبارك وتعالى، كما أشرنا في الباب السالف، ويكفينا الآن قوله: لولا المحبة ما صح طلب شيء أبدًا، ولا كانت حركة من شيء إلى شيء[٣]، وقوله: فهو المتوجه إليه بكل وجه

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٥، وانظر: ٢/ ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٣١ - ٣٣٢، ٦٧٤ وما بعدها، وانظر: ١/ ١٦٨، ٤/ ٢٧٠.

(٣) كتاب «الحجب»: ٢أ، «الفتوحات» ٢/ ٦٧٤، وما بعدها، نتيجة الحقّ ص ١٩٢أ ب، الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب: ١٤ - ٢١ مقدمة، «الفصوص»١/ ٢٠٣ - ٢٠٤، «أثولوجيا»: ١٨ - ١٩.

وإن لم يعلم، والمطلوب بكل هم وإن لم يوصل إليه[١].

الحقّ هو المحبوب في كل شيء، سواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن، يقول: اختصصت في هذا الكتاب الحب المتعلق بالله، الَّذي هو المحبوب على الحقيقة، وإن كان غير مشعور به في مواطن عند قوم، ومشعورًا به عند قوم، وهم العارفون[٢]، وتعود هذه الحقيقة عند ابن عربي ومدرسته: الرومي، وجامي والجيلي وغيرهم، إلى ثلاث أفكار مترابطة: التَّجَلِّي في مرآة الوُجود، وتجلي اسمه الجميل، وتعلق الحب بالجمال أيًّا كان نوعه، ولعموم هذا التَّجَلِّي يصبح الحقّ جمال العالم وزينته، ومن ثم يصبح المحبوب الحقيقي من خلف حجاب الصور أو الرُّموز، وهنا نلاحظ كما لاحظ كوربان أنَّه على الرغم مما قاله ابن حزم في طوق الحمامة من أن سبب تفتح الحب صُورَة جميل ظاهرها، وأنه يبحث عن توافق خاص وراء هذا الشك المعين، وقول ابن عربي أحيانا: انجذاب الشبيه إلى الشبيه، فإن الاتجاه السني ليس ذا منفذ إليه على خلاف ابن عربي وأمثال الشيرازي والرومي والجيلي وجامي وغيرهم، وكما سبقت الإشارة[٣].

لقد كان هو المحبوب في الصور والرموز، بسبب التَّجَلِّي في مرآة

(١) الفناء في المشاهدة: ٤ - ٥، ومن هذا البحث: ص٤٦٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٢.

(٣) جامي: ٨٨، ٨٩، ١٦٤، في التصوف الإسلامي: ٩١، الإنسان الكامل: ٥٣ - ٥٤ الفلسفة الصوفية: ٤٨٧ - ٦٠٤ مثنوي ١/ ٧٣ وما بعدها، كوربان في «تاريخ الفلسفة» ٣٣٧ - ٣٣٩، طوق الحمامة، وابن القيم في مدارج السالكين ١/ ٨٣.

الوُجود وظهور صُورَة الموجودات فيها، يقول: لا يُحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الوُجود إلَّا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه، ولذلك يفسر الود بمعنى ثبات الوُجود، أي: الوُجود الملازم(١)، كما يفسر بعض الظواهر الَّتي تعجز عن تفسيرها النظرة العادية، يقول ومن هذا الباب: حنين الأمهات إلى أولادها، وعطفها عليهم، والحنين إلى الأوطان، والشوق إلى الإلاف، وهي مناسبات في الجملة بين الأمرين إذا أراد الشخص أن يعرف عللها لم يقدر على ذلك ولكنه يقارب، إلَّا من حصل له التعريف الإلهي، فذلك عالم بما هو الأمر عليه تلقاه من أصل الوُجود(٢)، وعلى هذا الضوء نفهم قوله:

ومن عجب أنني أحن اليهمو وأسأل عنهمُ من أرى وهم معي
وترصدهم عيني وهم في سوادها ويشتاقهم قلبي وهم بين أضلعي(٣)

وذلك كله مبني على قاعدة ابن عربي في الرَّمز، والتي تتمثل في قوله بقوة الواحد ظهرت الأكوان(٤)، وهو سر استنكار ابن عربي أحيانا لظاهرة الشوق، يقول: هذا جزاء من أحب غير عينه، وجعل محبوبه فيما هو خارج عنه، فلو أحب الله لم تكن هذه حالته، فمحب الله لا يخاف فرقة، وكيف يفارق الشيء لازمه، وهو في قبضته لا يبرح، وبحيث يراه محبوبه، وهو

(١) «الفتوحات»: ٤/ ٣٢٦، ٤/ ٢٦٠ - ٢٦١.
(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٠٥.
(٣) «الفتوحات» ١/ ١٧٨ - ١٧٩، وعن الذهاب في صُورَة المحسوسات: ٢/ ٣٩.
(٤) «الفتوحات» ٢/ ٦٨ - ٦٩، «الفصوص» ١/ ١١٧.

أقرب إليه من حبل الوريد، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[١]، وعجز النص يشير إلى التفرقة المبنية على صُورَة التَّجَلِّي، كما يلاحظ أنَّه يتحدث عن نوع من الشوق مع الجهل بهذه الحقيقة، وإلا فإنه يشكو من الشوق المبني على زيادة المشاهدة، وتنوع الجمال الدائم[٢].

ومما يدل على تدخل نظرية التَّجَلِّي في تفسير ظاهرة الحب، أن هذا المحبوب المتزايد الجمال كلما زادت المشاهدة وهي الحقيقة المُتبدِّية في العالم، فهو ذو جمال متجدد على الدَّوام لدوام التَّجَلِّي وتجدده وعدم تكرره، بحيث يمكننا القول بأنَّ لابنِ عربي نظرية في الحب المتجدد كما أن له نظرية في الخَلْق الجديد، وإن كانت متفرعة عنها، يقول: لكل محل جمال يخصه لا يكون لغيره ولا ينظر الله إلى العالم إلَّا بعد أن يجمله ويسويه حتى يكون قبوله لما يرد به عليه في تجلّيه على قدر جمال استعداده، فيكسوه ذلك التَّجَلِّي جمالا إلى جمال، فلا يزال في جمال جديد في كل تجل، كما لا يزال في خلق جديد في نفسه، فله التحول دائما في باطنه وظاهر لمن كشف الله عن بصيرته غطاء عماه[٣].

إن العالم في الحقيقة هو جمال الحقّ لا بمعنى التوحيد بين الحقّ والخَلْق، ولكن بمعنى أن جمال العالم جمال الحقّ؛ لأنه أوجده على

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٠، ٣٦٠ وانظر: سورتي ق: ١٦، الأنفال: ١٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٦.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٤٦، ١٨٨ وانظر: ٢/ ٢٥٩ - ٢٦٠ ومن بحثنا: ص٣٦٢-٣٦٩.

صورته[١]، وهذا ما يسميه ابن عربي بالجمال المطلق بالمقارنة إلى جمال كل محل على حدة، يقول: أخبر أنَّه تعالى خلق آدم على صورته، والإنسان مجموع العالم ولم يكن علمه تعالى بالعالم إلَّا علمه بنفسه؛ إذ لم يكن في الوُجود إلَّا هو، فلا بد أن يكون على صورته، فلما أظهره في عينه كان مجلاه، فما رأى إلَّا جماله، فأحب الجمال، فالعالم جمال الله، فهو الجميل المحب للجمال[٢]، ولذلك يرمز بالكأس إلى عين المظهر، وبالشراب إلى عين الظاهر فيه، والشرب إلى ما يحصل من المتجلي للمتجلَّى له[٣]، ويبدو أن ابن عربي يستند في ذلك إلى قوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»[٤]، وهو خاص يعممه ابن عربي، وكذلك إضافة زينة العالم إلى الحقّ، في قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[٥]، ويفسرها بالصفات[٦]، وظهور جبريل في صُورَة دِحْيَة الجميلة، كأنه يقول

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٦٩، وقارن روضة التعريف بالحب الشريف: ٢٨٨، ٣٥٦ – ٣٦٩.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٥، انظر: عن الجمال المطلق: الرسالة الإلهية: ٥٦٠، الرسالة القدسية: ٥٧٤ – ٥٧٦، «التجليات»: ٥٣٨، وعن ابن الفارض انظر: تحذير العباد: ٢٣٠، الرسالة العذرية: ٦١٧ – ٦١٨، في التَّصَوُّف الإسلامي عن جامي والرومي: ٩١ – ٩٢، «تنبيه الغبي»: ١٠٠ – ١٠٢، ورمزية يوسف الذي يتحدث بلسان الجمال المطلق والمقيدة: تراث الإنسانية ج ٢/ ١٦٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ١١٤.

(٤) روى الحديث: مسلم: إيمان ١٤٧، ابن ماجه: دعاء ١٠، ابن حنبل: ٤/ ١٣٣، ١٣٤، ١٥١.

(٥) الأعراف: ٣٢.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٦ – ٢٧٠، وانظر: ٢/ ٣٨١ – ٣٨٢ – ٣/ ٣٩٤.

له: يا محمد ما بيني وبينك إلَّا صُورَة الحسن والجمال، فإن جبريل كان بينه وبين الله[١]. والسمة الرَّمزِيَّة واضحة هنا، وكذلك الحديث السالف الَّذي يعمم خلق العالم بالحب[٢]، ومهما يكن من شيء فإن ابن عربي يذكر لنا في نصوص كثيرة: أن الجمال محبوب لذاته[٣] ونشأة الحب من تجلّي الاسم الجميل[٤].

ولو افترضنا للحب سببًا آخر غير الجمال وهو الإحسان، وإن كنا لا نستطيع أن نجرده من الجمال المعنوي لكان المحبوب هو الحقّ تبارك وتعالى، يقول: وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يُحب سواه، فإن الحب سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال، فيحب نفسه، وسببه الآخر الإحسان، وما ثَم إحسان إلَّا من الله، ولا محسن إلَّا الله، فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلَّا الله، فإنه المحسن، وإن احببت للجمال فما أحببت إلَّا الله تعالى فإنه الجميل، فعلى كل حال ما متعلق المحبة إلَّا الله[٥].

ومما لا شك فيه أن ابن عربي ينظر إلى الحَلّاج فيما يتعلق بهذه القضية نظرة تخالف نظرة عفيفي، فقد رأى الحَلّاج الحقّ في كل صُورَة، ومن ثم ملأ روحه وجسمه؛ لأن فيه من كل شيء مناسبة، بينما يرى عفيفي

(١) «الفتوحات» ٢/ ٤٩٢، وعن الحقيقة المحمدية كتجلي لاسمه الجميل: «التجليات»: ٥٢٣.

(٢) كنت كنزا.. الذي قال عنه ابن تيمية موضوع تنزيه الشريعة توحيد: ٤٤.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٣٩٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١١٤.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

أن الحَلّاج حلولي على الرغم من قوله بأن الحب الحقّ أصل كل حب، وجمعه بين التنزيه والتشبيه، وهي نفس نظرة اسبينوزا الَّذي يتهمه هو وابن عربي بالتوحيد بين الحقّ والخَلْق[1].

(ب) وَحْدَة المحب: ولفكرة التَّجَلِّي المنزهة دورها كذلك في شرح عبارة ابن عربي الحادة عن وَحْدَة المحب في قوله: ما أحب إلَّا نفسه. وبادئ ذي بدء يمكن القول بأنه يتحدث عن نوعين من الحب: النَّوع الأوَّل يضم سائر مظاهر الحب المعروفة، وهي تعتبر حجبا عن الاتصال بالمحبوب، وقد اهتم ابن عربي في كتاب الحجب بأنواع حجب الحب وفيه نرى الشوق والقلق وذكر المحب نفسه حجبا في طريق الحب الصافي، بل إن الحب نفسه يعتبر حجابا، ففيه شعور بالنفس، يقول اعلم أن الحب حجاب عن نفسه، فإنه يطلبك بالفناء والبقاء وهما ضدان من أحكام الحب[2]؛ ولذلك يتمنى المحب محو الكون، وهذا ما نفهم على ضوئه قول ابن عربي: لولا وجود الكون لظهر العين، ولولا الأسماء لبرز المسمى، ولولا المحبة لاستمر الوصال[3]. ويبدو أن ابن عربي حين يتحدث عن التفرقة بين المشاهدة والرؤية يرى فيها هذين النوعين من الحب، فهما درجتان في طريق المحب، الأولى: ما تزال فيها الحجب، والثَّانية: فيها الفناء، وهي رؤية الحقّ به، كما شرحنا من قبل، وليست سوى نتيجة عن التقرب

(١) «الفتوحات»: ٣٣٧، من أين استقى محيي الدين: ٢٧ - ٣٨ طاسين السراج من الطواسين.

(٢) «الحجب»: ٤ب.

(٣) «الحجب»: ١٨٩ أ، وانظر: ٩ب، ١٢ب، ١٤ب.

بالنوافل، وهي تتم عن طريق السر الإلهي أو حقيقة الإنسان، الَّتي كان من أثرها حياة الإنسان وروحه، وما نراه هنا ليس إلغاء للثنائية، بل إلغاء للفعل والشعور بالثنائية، بنسبة الحب للحقِّ وحده في مستوى معين أرقى، أي: أن ابن عربي هنا منزِّه لا مشبِّه، يقول:

حقيقتي همت بها وما رآها بصري
ولو رآها لغدا قتيل ذاك الحور[1]

وهذا نفس ما وجدناه من قبل في اتحاد أرواح المحبين[2]، وتظهر السمة الرَّمزِيَّة في صلتها بالفعل في قوله: فإذا كشف لها الغطاء (أرواح المحبين) واحتد بصرها وجدت نفسها كالسراب في كل شكل الماء، فلم تر قائمًا بحقوق الله إلَّا خالق الأفعال، وهو الله تعالى فوجدت الله عين ما تخليت أنَّه عينها، فذهبت عينها عنه وبقي المشهود الحقّ بعين الحقّ، كما فنى ماء السراب عن السراب، والسراب مشهود في نفسه، وليس بماء، كذلك الروح موجودة في نفسه وليس بفاعل، فعلم عند ذلك أن المحب عين المحبوب، وأنه ما أحب سواه ولا يكون إلَّا كذلك[3]، وهي نفس النغمة الَّتي تحدث بها من بعده، جامي والجيلي، ورابعة، وهو عندها الحب الَّذي هو أهل له، لا حب الإحسان والمشاهدة، وهو الَّذي حدثنا عنه الحَلّاج

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٣، انظر: ٢٦٠ – ٢٦١ وقارن الفناء في المشاهدة: ٥ – ٦.

(٢) الرسالة الاتحادية: ٥٧٧ – ٥٧٩، ومن هذا البحث: ص٢٣٦-٢٦٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٨ – ٣٣٩، وانظر: ١/ ١٦٨، ٢/ ٣٢٠ حلية الأبدال: ١٨٩ أ، الرسالة القدسية: ٥٧١ – ٥٧٢، الفناء في المشاهدة: ٢-٩، «التجليات»: ٥٣٨.

حين ألغى الثنائية في الحب، وأبو يزيد في رفع حجاب الحب[١].

وللقضية تفسيرها الآخر، أعني: الخَلْق على الصُّورة الرامزة، يقول: لما علم الحقّ نفسه، فعلم العالم من نفسه، فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيها فما أحب سوى نفسه[٢]، وهذا نحو الأنحاء المنزهة في الفكرة عنده فالصُّورَة كما قدمنا شرحها ليست سوى الأسماء المتخلق بها، وهي في الحقيقة إمداد منها في صُورَة أعيان العالم، حين تبرز في مرآة الوُجود فتكتسب الفاعلية والإيجابية، وعلى هذا الضوء يقول على الاسم الأوَّل بمعنى الباطن، والآخر بمعنى الظاهر المتجلي: هو الأوَّل من عين ما هو آخر، فدخلت آخريَّته على أوَّليَّته، ودخلت أوليته على آخريَّته، وما ثم إلَّا عينه، فأوليته عينه وآخريَّته عبده، وهو محبوبه فقد تداخلت صفاته في صفات محبوبه[٣]، وكثير هي النُّصُوص الَّتي تقول بأنه ما أحب إلاَّ صفته أو كون المحبوب صفة المحب، ويرى أنها كانت حالة أبي يزيد، والحَلّاج في قول الأوَّل: أنا الله. وقول الثاني.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

وعلى أثرهما يقول هو:

أنا محبي أنا حبيبي أنا فتاي أنا فتاتي[٤]

(١) الإنسان الكامل: ١٠، جامي في سلامان وأبسال: ١٦٥، شهيدة العشق الإلهي: ٦٤ وما بعدها، صوفية الإسلام: ١١١.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٦ - ٣٢٧، وانظر: ٢/ ٣٤٥، ٤/ ٤٥٤ - ٥٥٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٦، وانظر: ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٩٠، وانظر: ٣٤١ - ٣٤٤، ٣٥٢-٣٦٢، وبحثنا ص٢٣٦، ١/ ٢٠٢.

ويتفق مع الجنيد في السمة الرَّمزِيَّة، في قوله حين سئل عن العارف فقال: لون الماء لون إنائه. أي هو متخلق بأخلاق الله، حتى كأنه هو وما هو هو لعينه الثابتة، وهو هو لأنه صُورَة أسمائه[١].

وابن عربي بهذا يدخل بنا في مقام الخُلّة وهو تفسير للمقام الَّذي حدثتنا عنه رابعة آنفا، وهو أرقى مقام يوصل إليه، مقام الحب الَّذي هو أهل له، وهو المَهيميَّة حال إبراهيم عليه السلام، وحال الحَلّاج، وحال زليخا، كرموز له، فالخلة كما يدل معناها اللغوي من التخلل، وليس لها معنى هنا سوى الصِّفات أو تبديل صفات المحب بصفات المحبوب، وتلك هي حال الكاملين الذين حصّلوا الصُّورة الكمالية، مثل محمد صلى الله عليه وسلم، وإبراهيم عليه السلام الَّذي يقول الحقّ فيه: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾[٢]، يقول ابن عربي وأما استغراق حبه إذا أحب الله، فلكونه على صورته كما ورد في الخبر، فيستقبل الحضرة الإلهية بذاته كلها، ولهذا تظهر فيه جميع الأسماء الإلهية، ولهذا يستغرق الإنسان الحب[٣]، ويقول: ابحث عن صفات إبراهيم عليه السلام وقم بها عسى أن يرزقك الله بركته، فإنه بالخلة قام بها...؛ فلهذا دللناك على التخلق بأخلاق الله[٤]، هذا ومن الغريب أن عفيفي رغم

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣١٦، وانظر: جامي في مقدمة سلامان: ١٦٥، وعن الجنيد نيكلسون في التَّصَوُّف الإسلامي: ١٠٩.

(٢) النساء: ١٢٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٥.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٦٢، ٣٦٣، «الإسرا»: ٩٠، «مواقع النجوم»: ١٠٩، عن فلسفة الغذاء الروحاني، «الفتوحات» ٢/ ٦٧٤، شهيدة العشق الإلهي: ٦١ وما بعدها.

اتفاقه مع كوربان في أن الخلة هنا ليست بمعنى الحلول، بل هي قول وجودي؛ ولأنه لم يفهم معنى انعكاس الصفة على أساس الرَّمزِيَّة أو صورة التَّجَلِّي، نراه عقب هذا النفي مباشرة، يقول بأن الصِّفات هنا هي نفس صفات الحقّ[١]. ونستطيع أن نجمل كل هذا في قولنا مع ابن عربي بأن المحب رمز ظاهر في مرآة الوُجود، فما في الوُجود إلَّا الحضرة الإلهية وهي ذاته وصفاته وأفعاله[٢].

ومن الواضح أن ابن عربي هنا لا يلغي الثنائية، في قوله إنَّه ليس يهوى أحدًا من خلقه[٣]؛ لأنهم الأعيان الثابتة الَّتي ظهرت على هيئة استعدادات في مرآة الوُجود، تبعًا لقانونه السابق: ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك[٤].

ويعبر عن ذلك بوضوح فيقول: وتحقيق الأمر يعطي أن الأمر عين المأمور، والمحب عين المحبوب، إلَّا أن الظاهر يظهر بحسب ما تعطيه حقيقة المظهر، وبالمظاهر تظهر التنوعات في الظاهر، وتختلف الأسامي والأحكام[٥]، وهذا ما رمز له بالواحد والألف المتكثرين في مراتب العدد والحروف، وليس منها[٦]، ويوافقه في هذا التفسير جامي والرومي

(١) «الفصوص» ٢/ ٥٧-٦٠، الخيال الخلاق لكوربان: ٨٨، ٩٧، ٩٩، ١٠٠.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١١٤، ٣٢٠، ٣٤٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠.

(٤) «الفصوص»: ٢/ ٦٤، ٤/ ٢٥٩.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٣.

(٦) الفناء في المشاهدة: ٢ وما بعدها، كتاب الألف: ٤ وما بعدها، «الفصوص» ١/ ٢٠٩.

والجيلي، أمَّا رابعة فقد وجه إليها ابن عربي نقدًا يختص بنعتها شغل أهل الجنة بالمتعة، لعموم المشاهدة.

ومهما يكن من شيء، فإننا لا نستطيع أن نفهم من ذلك اتجاها متزندقا من رابعة وابن عربي، فلقضايا ابن عربي هنا جوانبها التنزيهية، وهو ما لم يستطع أن يفهمه بدوي في شهيدة العشق الإلهي[(١)].

ولا يقف بدوي في هذا وحده بل يشركه في ذلك عفيفي وجولد تسيهر، وشيدر، الَّذي يتخبط في تقدير الحَلّاج وابن عربي كما أشرنا من قبل[(٢)]، وأعجب منهما نيكلسون الَّذي يجمع في نص واحد بين الاتهام بالحلول والتنزيه[(٣)]، وكذلك بلاثيوس[(٤)].

وعلى الرغم من أن ما تقدم يكفي في بيان هذا الجانب التنزيهي عند ابن عربي، فإننا نريد أن نتوسع قليلًا في هذا المضمار، وخاصة على ضوء قاعدة الجمع بين التنزيه والتشبيه وعلاقتهما بصورة التَّجَلِّي الَّتي هي أساس الرَّمزِيَّة عن ابن عربي.

وخلاصة وجهة نظر ابن عربي أن العقل كأداة للإدراك فيه من العيوب ما يجعله أداة غير صالحة للحب، ففيه من الجمود والثبات في قوالب

---

(١) ص ٨٦ – ٨٧ في التَّصَوُّف الإسلامي: ٩٣، ٩٤، جامي ٨٨، ١٦٤، ١٦٥ والمواقف الإلهية لابن قضيب البان في الإنسان الكامل في الإسلام: ١٥٠.

(٢) من اين استقى: ٢٧ – ٣٨.

(٣) صوفية الإسلام: ١٠٦ – ١١٣.

(٤) ابن عربي: ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٢.

معينة ومحددة، وما يجعل القلب أكثر منه ملائمة لإدراك الدلالة الرَّمزِيَّة، والامتزاج، ومن ثم رأينا ابن عربي يقول بأن القلب هو كأس الحب؛ لأنه ليس من عالم التقييد كالعقل والحس[١]، كذلك كل ما يمكن للعقل في تأمله للألوهية هو نوع من المعرفة السلبية أي التنزيه المطلق، الأمر الَّذي يحدث فجوة بين الخالق والمخلوق، بين العابد والمعبود، وهو ما يقضي على إمكانية الحب، وتلك إحدى النقاط الَّتي يفترق فيها ابن عربي عن الإسماعِيلِيَّة والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة ويبقى مع الإسلام، بل مع كل الأديان الصحيحة الَّتي لا بد فيها من صلة بين الحقّ والخَلْق، يقول: والله لولا الشريعة الَّتي جاءت بالإخبار الإلهي، ما عرف الله أحد، ولو بقينا مع الأدلة العقلية الَّتي دلت في زعم العقلاء على العلم بذاته بأنه كذا وليس كذا، ما أحبه مخلوق، فلما جاء الخبر الإلهي بألسنة الشرائع بأنه سبحانه كذا وأنه كذا، ومن أمور تناقض ظواهرها الأدلة العقلية، أحببناه لهذه الصِّفات الثبوتية، ثم بعد أن أوقع النسب وثبت السبب والنسب الموجبات للمحبة، قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فثبت الأسباب الموجبة للحب الَّتي نفاها العقل بدليله فما يُعرف الله إلَّا بما أخبر عن نفسه من حبه إيانا ورحمته بنا

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ١١٤، الإنسان الكامل للجيلي: ١٤، وانظر: «المغني» ٤/ ١٢٤، ١٣٩، ٣٤١ – ٣٤٦، شرح الأصول الخمسة: ١٨٢ – ١٨٤، نهاية الإقدام: ١٢٣ – ١٣٠، «الإشارات»٣/ ١٤٧، النجاة: ٢٥٧، الرياض للكرماني: ١٩ – ٢١، نشأة الفكر: ١/ ٤٦٣ – ٤٧٩، «غاية المرام»: ١١٠ – ١١٢، ٣٠٩، ٣٢٣، ٣٤٠، وانظر: من بحثنا هذا: ٢/ ١٠-٢٤، ١٤٣-١٥٥.

ورأفته وشفقته وتحببه[١]، هذا مع وعي ابن عربي بخطورة القضية، ويصور ذلك في ثلاثة أبيات محكمة من الشعر فيقول:

فغاية الحب في الإنسان وصلته روحا بروح، وجثمانا بجثمان

وغاية الوصل بالرحمن زندقة فإن إحسانه جزاء إحسان

إن لم أصوره تعلم بمن كلفت نفسي، وتصويره رد لبرهان[٢]

والتقييد بما تعطيه الحقائق كما يشير ابن عربي وهو التنزيه الَّذي لا بد من ضمه إلى التشبيه، ولو في حالة تعميم التَّجَلِّي، يقول معلقا على قوله في الحب المتجدد:

فلا بد من وجه يكون مقارنًا لما زاد من حسن نظامًا محررا

أشير إلى تجلّيه سبحانه في صُورَة مختلفة، ففي الآخرة لعباده، وفي الدنيا لقلوب عباده، كما ورد في صحيح مسلم من تحوله سبحانه في الصور كما ينبغي لذاته، من غير تشبيه ولا تكييف[٣]، ويقول المحبون: الله أولى بهذه الصفة الهيام؛ فإن الَّذي يحب المخلوق إذا هام على وجهه فهو لِقَلَقه ويأسه من مواصلة محبوبه، ومحب الله متيقن بالوصلة، وقد علم أنَّه سبحانه لا يتقيد ولا يختص بمكان يقصد فيه؛ لأن الحقيقة الحقّ يأبى ذلك.. بل يَتجلّى له في أي قصد قصده[٤]، وكأن ابن عربي هنا يجمع بين

(١) «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٦.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠، ٣٢٩، ٤٧٤.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٦.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٠.

جمال الكمال، وهو جمال الحكمة والجمال المقيد الموقوف على الغرض[١].

ولهذه كله نرى في قاعدة ابن عربي في عموم التَّجَلِّي جمعًا بين طرفي التنزيه والتشبيه، ويتمثل ذلك في قوله: الحقّ وراء ذلك كله، ومعه كالشخص مع ظله[٢]. وهو قول لا يرمي به ابن عربي متحكمًا، بل له جذوره العميقة في تحليلاته، وأهم قضية تسترعي انتباهنا عمق تحليله لها، وكثرة تَردادها في نصوصه مما يدل على أصالتها، هي قضية انعدام المحبوب على الدَّوام في حال الفراق والاتصال؛ لأن المحبوب عبارة عن تجلّيات متغيرة طبقا لنظريته في الخَلْق المتجدد والحب المتجدد، وبذلك يصبح المحبوب غير الحقّ مجرد مجلًّ أو رمز، يقول: الحب تعلق خاص من تعلقات الإرادة، فلا تتعلق المحبة إلَّا بمعدوم، في حين يريد التعلق وجود ذلك المحبوب أو وقوعه.. وما تعلق الحب في حالة الوصلة، إلَّا بمعدوم، وهو دوامها، وما أحسن ما جاء في القرآن قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[٣]، بضمير الغائب والفعل المستقبل، فما أضاف متعلق الحب إلَّا لغائب معدوم، وكل غائب فهو معدوم إضافي[٤]، ولذلك يبين لنا رمزية المحبوب وكونه مظهرًا في جملة عجيبة، لا بد من الاعتراف بأحقيتها عنده يقول: ما دام الحب لا يتصور معه وجود المخلوق، فالمخلوق لا يوجد أبدًا فأعطت هذه الحقيقة أن يكون

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٤٥، وانظر: المزيد عن موقف العقل في «الفتوحات» ٢/ ١١٦، ٣٢٥ – ٣٢٦، «الحجب»: ١٤ب، الرسالة القدسية: ٥٦٩ – ٥٧٠.

(٢) الرسالة العذرية: ٦٢٣، ومن هذا البحث: ص٢١١-٢٢٣.

(٣) المائدة: ٥٤.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٧، ٣٣٣ – ٣٣٤.

المخلوق مظهرًا للحقِّ، لا ظاهرًا[١]، وبهذا تؤدي فلسفة الحب عنده إلى عموم النظرة الرَّمزِيَّة، وإلى القول بالوُجود الواحد، ولكن لأن صُورَة الحب مجرد رمز لا يلغي الثانية، فهو يدين الحلول والاتحاد عن طريق الحب، يقول: ونسينا أن نذكر غاية الحب الروحاني فلنذكره في الحب الطبيعي لتَعَلُّقِه بالصُّورَة الطبيعية فغايته الاتحاد، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب وهو الَّذي تشير إليه الحُلُولِيَّة ولا علم لها بصورة الأمر، فاعلم أن الصُّورة الطبيعية على أي حال كان ظهورها جسمًا أو جسدًا، بأي نسبة كانت، فإن المحبوب الَّذي هو المعدوم وإن كان معدومًا، فإنه ممثل في الخيال، فله ضرب من الوُجود المدرَك بالبصر الخيالي في الحضرة الخيالية، بالعين الَّتي تليق بها[٢].

ويبدو أن هذه الغيبة من المحبوب جعلت ابن عربي يجعل حبه للحقِّ من باب الخير لا النَّظَر، يقول:

حبي لغيرك موقوف على النَّظَر إلَّا هواك فمبناه على الخبر[٣]

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ١١٣.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٤، وانظر: ٢/ ٣١٧، عن صفة العارف غير قائل بالاتحاد وعن صفة فكرة الخيال بالحب: «الفتوحات» ٢/ ١١٢، ٣٣٣، ٣٣٧، وعن كون الإرادة متعلقها العدم فلا يريد الله أحدا، «العبادلة»: ٦١، «الفتوحات»: ٤/ ٣١٢، وعن أثر الخيال انظر: أيضا «الفتوحات» ٢/ ٣٦٠، ٣٩٠، وتجربة ابن عربي الخاصة والخيال: «الفتوحات» ٢/ ٣٢٤ - ٣٢٥، الخيال الخلاق لكوربان: ١١٩، وبحثنا: ص٢٣٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٢٢٣.

ولهذه النظرة الرَّمزِيَّة أصبحنا حجابا أو رموزًا واقعية للجمال الحقيقي، يقول:

حمينا حسنه من كل عين كما يحمي من الشجر اللحاء[(١)]

ويقول عن العالم والنفس:

يا إلهي وسيدي واعتمادي ما عشقنا منها سوى معناها[(٢)]

وابن عربي في الواقع لا يعرف كيفية تجلّي الحقّ في صفة الحب، فالكيف مجهول: فلا تعرف النِّسبَة وتعرف المحبة فإنه ما خاطب عباده إلَّا بلسانهم وبما يعرفون في لحنهم من كل ما ينسبه إلى نفسه ووصف أنَّه عليه، ولكن كيفية ذلك مجهولة[(٣)]، ولكنه يحكم بما يعرف، أي: بحدوث صُورَة التَّجَلِّي يقول: معرفة الحادث بالقديم معرفة حادثة، فالمناسبة بينه وبين المعرفة الحدوث، وهي بيد المعرف، فيتعلق الحب بالمعرف لهذه المناسبة[(٤)] وقد تجلت هذه الحقيقة -أي الفلسفة الرَّمزِيَّة وتنزيهية التَّجَلِّي- في قضيتين مثيرتين من قضايا ابن عربي:

٤- تجربة حب ابن عربي والدافع إليها على ضوء فلسفة الأنوثة الرَّمزِيَّة: حينما ألف ابن عربي ديوانه ترجمان الأشواق واطلع عليه بعض

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٩٨.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٨١، ٢/ ٣٥٦.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٥.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٨٤، وانظر: الشجرة الكونية: ١١٧أ.

الفقهاء[١] لم يكن لهم من رقة الشعور والسمو الروحي ما يجعلهم يصدقون بأن منبع هذه القصائد حب إلهي سام، ووصَل لَغطهم إلى ابن عربي فاضطر إلى شرحه المسمى: ذخائر الأعلاق. وهي نفس النظرة الَّتي يتمتع بها نقاد الفصوص حين ينظرون إلى فلسفته في الحب نظرة مادية.

وبعد أن انتهينا إلى العصر الحديث نرى كوربان وبلاثيوس ونيكلسون وعفيفي يحبذون النظرة الرَّمزِيَّة إلى قضايا الحب عند ابن عربي، وخاصة فيما يتعلق ببعض المصطلحات الَّتي قد تصدم الشعور العادي، وإلا كان ابن عربي واقعًا في ماديَّة شنعاء على حد تعبير عفيفي[٢]، أمَّا «أنجه» وصاحب الرَّمزِيَّة في الأدب العربي والفلسفة الصوفية، فيذهبون إلى التفسير بالدافع الجنسي مستغلين في ذلك فلسفة فرويد الخاطئة في تفسير كل أنواع السلوك والنشاط العقلي بالغريزة الجنسية. ولكن بعض المستشرقين كما سبقت الإشارة تفطن إلى مبالغة هذه النظرة، وخير من يمثلهم نيكلسون في قوله: وهذه الرَّمزِيَّة في الغزليات والخمريات ليست طبعًا بالغريبة على الشعر الصوفي في الإسلام... وكثيرًا ما أخطأ النقدة الأوربيون حتى أن أحدهم ليسمي الآن خمريات الصوفية بأنها تستلهم النبيذ بعض الشيء،

---

(١) انظر: مقدمة هذا البحث: ١١-٥٤.

(٢) انظر: البقاعي والوكيل عن ابن عربي وابن الفارض في «تنبيه الغبي»: ١٤١ وما بعدها، تحذير العباد: ٢٣٠ وما بعدها، وعن ابن عبد السلام وابن الأهدل في جواز التشبيه بالمحبوبات: كشف الغطاء: ٢٠١، وانظر: الخيال الخلاق: ١١١، ١٢١ والملحوظة: ٩٩، ابن عربي لبلاثيوس: ٢٤٤-٢٤٥، الصوفية في الإسلام: ١٠٢، في التَّصَوُّف الإسلامي: ٩٠وما بعدها، «الفصوص»١/ ٢١٧، ٢/ ٣٢٩-٣٣١.

وتدفعها في الأغلب الأقوى دوافع الشهوة البهيمية...ولا يجازف بذلك عاقل منصف درس مؤلفاتهم... وفي كل قطيع شياهه السود[١]. ويلاحظ أن أصحاب هذه النظرة دافعوا دفاعًا عامًّا وخاصة فيما يتصل بابن عربي الَّتي تثبت أقل نظرة إلى تجاربه وفلسفته خطأ هذه الاتهامات.

وفيما يتعلق بالناحية الأولى، أي: تجربة حبه، فقد كان ابن عربي ذا قوة روحيَّة مشبوبة، على عكس ما يقوله شيدر[٢]. يدل على ذلك حالة الحب المجهول الَّتي حدثنا عنها في أكثر من موضوع[٣]، وقوة خياله الَّتي كان يسمن منها ويعبل بدون طعام ولا شراب؛ لانخراطه في مشاهدة محبوبه، مما كان محل دهشة أهله[٤] ويعبر عن ذلك خير تعبير فيقول:

الحب أشهى إلي مما يقول المعارف اللبيب[٥]

وقد انعكست هذه الحقيقة إلى تجاربه النسائية، فقد كان في بداية حياته يعاني من قلة ميله إلى النساء، وقد كان حزينا لذلك، فليس من الاتباع الدقيق الَّذي يوصل إلى الحقّ[٦]، وإذا تتبعنا وقائع حياته لا نجد

(١) الصوفية في الإسلام: ١٠٢، وانظر: نقده لأنجه: ١٠٩، الرَّمزِيَّة في الأدب العربي: ٣٥٢-٣٥٣، الفلسفة الصوفية: ٥٢٢-٥٢٣، التَّصَوُّف الإسلامي لزكي مبارك ١/ ١٦٠.

(٢) الإنسان الكامل في الإسلام: ٤٧-٤٨، ٥٠-٥٢.

(٣) «الفتوحات»٢/ ٣٢٤- ٣٢٥، وعن الشغل بالحب عن متعلقه والمجنون وشيخه العربي: «الفتوحات» ٢/ ٣٢٢-٣٢٥، ٣٣٢، ٣٦٠.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٥، الخيال الخلاق: ١١٩.

(٥) «مواقع النجوم»: ٤٠، «الفتوحات» ٢/ ٣٦١.

(٦) انظر: استعراضنا لحياته في المقدمة.

ما يشين، ففي البداية لا تتعدى علاقته بشيخة عجوز تصبح أمًّا روحيَّة له على حد تعبيره، ثم نجده يتحدث حديثا عاديًّا عن زيجته الأولى وفي الأندلس الَّتي يمدح دينها وتشوفها الروحي أكثر من أي شيء آخر، وأما زيجاته الأخرى فحديثه عنها عابر ضمن وقائع روحيَّة[1]، ولكن الحلقة المهمة في ذلك كله هي ما يتعلق بـ«النظام» ابنة شيح الحرم المكي الَّتي أفاض في الحديث عنها، ولكنه يؤكد أنها كانت مجرد رمز مثير للشعور بحقائق الجمال الروحي، ويلاحظ أنَّه لم يتزوجها، وكل ما أدته هذه العلاقة العابرة هو التنبيه على المعاني الروحيَّة العليا، يقول: فقدنا من نظمنا في هذا الكتاب ترجمان الأشواق أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق.. ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأُنس من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها، إذ هي السؤال والمأمول، والعذراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق، من تلك الذخائر والأعلاق، فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتمامًا بالأمر القديم، وإيثارًا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء، فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الأهلية، والتنزُّلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريًا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضى الله عنها بما إليه أشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية[2].

---

(١) انظر: شيوخه من المقدمة.

(٢) ترجمان الأشواق، مقدمة: ٩، «الفتوحات» ٢/ ٣٢٠، الخيال الخلاق: ١٠٩، ١١١.

ولكن السؤال الأساسي الَّذي يبرز هنا هو: هل يؤيد تصوف ابن عربي النظري هذا النَّوع من الدفاع[١]؟ إن الإجابة تأتي بنعم، على الرغم من كل شانئيه.

يقسم ابن عربي حب الرجل للمرأة إلى نوعين: حب الفاعل لمن انفعل عنه وبه، وحب الصُّورة، وكلا النوعين ينظر إليه بعمق جدير بالإعجاب، كما أنَّه مملؤ بالدلالات الرَّمزِيَّة.

أمَّا النَّوع الأوَّل، فيرجع إلى الانقسام الَّذي حدث منذ بداية خلق الإنسان الأوَّل، فالمرأة والرجل واحد في الحقيقة[٢]، على حد تعبيره؛ لأن حواء خلقت من ضلع آدم، فانقسم الواحد إلى قسمين[٣]، ومنذ ذلك الانقسام برزت ظاهرة خطيرة في حياة العالم، وهي ظاهرة حنين أحدهما إلى الآخر، وما إلى ذلك من ود وسكنية، وتعبر هذه الظاهرة عن نفسها في عملية الوصلة، ولهذا كان حنين الرجل إلى المرأة حنينه إلى فرعه، وحنين المرأة إلى الموطن والأصل، وكانت الشهوة نفسها تعبيرًا ورمزًا عن الرجوع إلى الأصل بسد الفرع لاستحالة الخلاء، ومن ثم قال ابن عربي بأن الرجل ما أحب إلَّا نفسه، وهي كذلك ترمز للعلاقة بين الحقّ والأعيان الثابتة، بالخلق[٤]، ولأنها تخلق أمثاله، ويظهر بها، جاء المعنى الَّذي يبدو متناقضا في

(١) انظر: رد تهمة الخداع عنه: ٢٤٨- ٢٧١.

(٢) انظر: رمز الخنثى للإنسان الأول عند ابن عربي والاتجاه العالمي الرَّمزِيّ.

(٣) كتاب «الإسفار»: ٢٥، «الفتوحات» ٣/ ٧٨، رمزية الصليب: ١٥١، روى العريف: بخاري أنبياء ١، نكاح: ٨٠، ابن ماجه، طهارة ٧٧ دارمي: نكاح: ٣٥، ابن حنبل ٥/ ٨.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ١٦٢ - ١٦٣.

حديثه إلى الكعبة حين يقول: وصرتِ مني كأني من أبي وهي ذاته وهي أصله، وهي بعضه وهي كله[١]. ويقول ابن عربي معبرًا عن هذه الحقيقة ككل: إنهن محل الانفعال والتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع، ولا شك أن الله ما أحب أعيان العالم في حال العَدَم، إلَّا لكون تلك الأعيان محل الانفعال، وبذلك يفسر حبه لها بأنه حب من ظهرت سيادته بها[٢].

وإذا كان رمز الوصلة لعملية الخَلْق في ذاتها، فليست مذمومة لذاتها، كان معنى الأنوثة سارية في كل شيء، ولكن ظهوره في المرآة أكثر، وتحدد المناسبات في أصل الاستعداد الروحي والمادي سبب الميل إلى امرأة بالذَّات، يقول: وفيه أحد أبواب الفتوحات على مقدار النساء ومنزلتهن في الوُجود. ولما علم موسى عليه السلام قدر هذا استأجر نفسه في مهر امرأة عشر سنين، وأعني بالنساء الأنوثة السارية في العالم، وكانت في النساء أظهر فلهذا حببت لمن حببت إليه؛ فإن النَّظَر العقلي لا يعطي ذلك لبعده عن الشهوة الطبيعية، ولولا أن أثير الشهوة في نفوس السامعين، فيؤدي ذلك إلى أمور يكون فيها حجاب الخَلْق عما دعاهم إليه؛ لجهلهم بما كنت أذكره في ذلك، ولكن له مواطن يستعمل فيها، لأظهرت من ذلك ما لا يظهر على فضله فضل شيء[٣]، ويؤكد هذا المعنى حين يقول في الفصوص بأن من أحب النساء حب شهوة لا حبًّا إلهيًّا فقد غاب عنه روح المسألة[٤]. ولابن عربي دلالات رمزية أخرى لا نستطيع

(١) الرسالة الاتحادية: ٥٧٩، الرسالة القدسية: ٥٧١.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٥٤، وانظر: ١/ ٦٧٩، ٣/ ١٨١ - ١٨٢، ٤/ ١٢٦، ٤٩٤، «الفصوص» ١/ ٢١٥ - ٢١٦، وانظر: تقرير يحيى عن كتاب النكاح الساري.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٢٥٦، وسورة القصص: ٢٦ - ٢٧.

(٤) «الفصوص» ١/ ٢١٧ - ٢١٩.

التوسع فيها لضيق المجال ككون العورة سميت عورة لميلها، وعن الميل كان الوُجود، والتسمية بالشكر رمزًا للَّوح في مقابل الفاعل مرموزا إليه بالقلم. ولإشارته إلى المزيد من الإنتاج والخَلْق[1].

ونلاحظ مع ذلك أن ابن عربي يذم الحب الحيواني ويعتبره حجابًا، والسر في ذلك كما صرح آنفا يرجع إلى القدرة على رفع الحجب واستكناه المعنى الرَّمزِيّ، أو عدم القدرة على ذلك، وصاحب الصفة الأولى هو القادر على الانتفاع بالمرأة انتفاعًا كاملا إذ تؤدي بوضعها في إطار القيود الشرعية الإسلامية وظيفة استخراج ما خبئ في النفس البشرية؛ ولذلك كانت فتنة[2]، هذا بالإضافة إلى استخراج المعاني والأحاسيس عن طريق الجمال وما يثيره[3].

إنهن في الوقع لسن سوى رموز أو لمحات بارقة متغيرة في بعض أحيان المُمكِنات للجمال الأزلي المطلق، فهن كغيرهن من الكائنات لسن سوى منصات التَّجَلِّي، وعلى ضوء حقيقة التَّجَلِّي الرامزة وحدها نستطيع أن نفهم لم يرجع بحب النساء إلى حبه لذاته، فهو يحب الوُجود المتجلي على الحقيقة لا أعيان هذه النساء خاصة، ويظهر لنا ذلك بوضوح في قوله

---

(١) «الفتوحات» ٤، ٢٤٣، وانظر: ١: ٦٨٠، ٤: ٤٥٤ _ ٤٥٥، ٣: ١١٤، «كتاب الكتب»: ٢٧، شرح الأسماء: ٨٣ب _ ٨٤أ، و«القطب والإمامين»: ٢٩٣ب، «الفصوص» ١: ٢١٧، الخيال الخلاق: ١٢٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٢٥.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٣، وانظر: ١٢٥.

وإذا قلت هويت زينبا أو نظاما أو عنانا فاحكموا
إنَّه رمز بديع حسن تحته ثوب رفيع معلم
وإنَّما الثوب على لابسه والذي يلبسه ما يعلم[(١)]

وعن اقتضاء صور الرَّمز المتفرقة يقول: كما تعرف المنصة من المتجلي، فتقول: هذه مجلَّى هذا فتفرق..

منصة الحقّ أنت حقا فأنت ما أنت حيث أنتا
فقد ملكت الأمر الَّذي أردنا وقد علمت الَّذي عبدتا
فليس ليلى وليس لبنى سوى الَّذي أنت قد علمتا[(٢)]

ويقول: أفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرًا ولا لغزًا ولا مديحًا ولا تغزُّلًا إلَّا فيه من خلف حجاب الصُّورة، وسبب ذلك الغيرة الإلهية.[(٣)]

وهذا يفضي بنا إلى حقيقة مهمة تلقي ضوءًا تنزيهيا على فكرة الشيخ،

(١) «الفتوحات» ٢: ٢٣٠.

(٢) «الفتوحات» ٤: ٢٦٠- ٢٦١.

(٣) «الفتوحات» ٢: ٣٢٦ - ٣٢٧، «الفتوحات» ٤: ٢٦٠، ومن رمزية تأنيث الذات ٣: ٩، «القطب والإمامين»: ٢٩٠ - ٢٩١، وعموما ١: ٧٩، ٤/ ٤٥٤ - ٤٥٥، «الفصوص» ١/ ٢١٤ وما بعدها، ٢: ٣٢٩ - ٣٣١، وعن عدم فهم الشراح للقضية بمعناها الرَّمزِيّ جامي: ١٦٤، «تنبيه الغبي»: ١٤١ وما بعدها، تحذير العباد: ٢٣٠ وما بعدها،، كشف الغطاء: ٢٠١، الخيال الخلاق ١١٠، الصوفية في الإسلام: ١٠٩، ابن عربي لبلاثيوس: ٢٤٤ - ٢٤٥، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٦١ ما بعدها.

وهي العلاقة بين حب المرأة والصورة. وتحكم هنا قاعدته، ولا يلتذ إلَّا بالمناسب، ففي الإنسان مناسبات للعالم كله، ولكن كل فرد من العالم ليس فيه سوى جزء من الصُّورة، وتمتاز المرأة بأنها على الصُّورة؛ لأَنَّها على صُورَة الرجل، والرجل على الصُّورة، ومن ثم كانت لها إمكانية الكمال، فكانت أكمل مجلًّى أمام الرجل[١]، يجد فيه الطرفين الجمال والجلال. وبهذا يفسر ابن عربي كيف لا يستغرق حب الرجل كلية إلَّا حب المرأة؛ لأنه يقابلها بكل أجزائه المناسبة؛ ولهذا كان من المُمْكِن أن يكون عند العارف طريق فتنة يؤدي إلى الهدى، بمعنى اكتشاف الصُّورة الَّتي ترجع إلى الأسماء[٢].

ولكن ينبغي أن ننبه إلى حقيقة أخرى مهمة وهي أن حب المرأة للرجل هنا هو التذاذ بكماله، وهو ضرب من الجمال المطلق، جمال الحكمة لا جمال المقيد، وهذا ما جعل ابن عربي يرى أن حب العارفين ينبغي أن يتجه إلى حب الله، لا إلى حب المرأة أو غير المرأة، ففيه يقع الفناء الأكمل لوجود الصُّورة الكاملة، يقول: لا يلتذ إلَّا بالمناسب، ولا مناسبة بيننا وبين الحقّ إلَّا الصُّورة، والتذاذ الإنسان بكماله أشد التذاذًا، فالتذاذه بمن هو على صورته أشد التذاذًا، برهان ذلك أن الإنسان لا يسري في كله الالتذاذ، ولا يفنى في مشاهدة شيء بكليته، ولا تسري المحبة والعشق في طبيعة روحانية إلَّا إذا عشق جارية.. سبب ذلك أنَّه يقابله بكليته لأنه على صورته،

(١) «الفصوص» ١/ ٢١٦، ٢: ٣٣١ - ٣٣٢، «الفتوحات» ٣: ٧٨.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٤٥٤، الخيال الخلاق: ملحوظة ٩٩.

وكل شيء في العالم جزء منه، فلا يقابله إلَّا بذلك الجزء المناسب؛ فلذلك لا يفنى شيء يعشقه إلَّا في مثله، فاذا وقع التَّجَلِّي الإلهي في عين الصُّورة الَّتي خلق آدم عليها طابق المعنى المعنى ووقع الالتذاذ بالكل، وسرت الشهوة في جميع أجزاء الإنسان ظاهرًا وباطنًا، فهي الشهوة الَّتي هي مطلب العارفين الوارثين، ألا ترى إلى قيس المجنون في حب ليلى كيف أفناه عن نفسه... وكذلك رأينا أصحاب الوَلَه والمحبين أعظم لذة وأقوى محبة في جناب الله من حب الجنس، فإن الصُّورة الإلهية أتم في العبد من مماثلة الجنس (يقصد عبودية العين الثابتة التامة الَّتي تجعل الحقّ هو الفاعل والمتجلي بأسمائه[١]؛ لأنه لا يتمكن للجنس أن يكون سمعك وبصرك، بل غايته أن يكون مسموعك ومدرَكك اسم مفعول، واذا كان العبد مدركا بحق هو أتم فلذته أعظم وشهوته أقوى. فهكذا ينبغي أن تكون شهوة أهل الله[٢]، أضف إلى ذلك دوام المشاهدة، فإنه في حب أشكاله فاقد في غيبته ظاهر المحبوب، وإذا كان الحقّ هو المحبوب فهو دائم المشاهدة[٣].

---

(١) انظر: من هذا البحث: ٢/ ٦٣-٧٤.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٥، ٣٤٠ - ٣٤٥، «الفصوص» ١/ ٢٠٣ - ٢٠٤ وانظر: موقفه من وحدة المعبود أو عموم دين الحب: ٥٠٥ - ٥١٧، الجواب الشافي ١٤١- ١٤٧، ١٦٨ - ١٧٠، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٥١٦، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٦١-٥٦٧، نشأة الفكر للنشار: ٣ مقدمة، «تنبيه الغبي» للبقاعي: ١٤١ وما بعدها، الإرادة والأمر: ٣٤٦ - ٣٤٧، وعن تغاضى أفلاطون عن الحب الكافر: ٧٨ وما بعدها، ومن رمزية صواع يوسف لقرع باب الأحبة «الإسرا»: ٩١.

٥- حب الحقّ للعالم:

يصف لنا ابن تيمية الاتجاه الَّذي حاول أن ينكر الحب أصلًا أو يؤوله في حق الحقّ والخَلْق، يقول: كمال الحب هو الخلة الَّتي جعلها الله لإبراهيم ومحمد ﷺ، فإن الله اتخذ إبراهيم خليلا، واستفاض عن النبي ﷺ في الصَّحيح من غير وجه أنَّه قال: إن الله اتخذني خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا، لو كنت متخِذًا خليلًا من أهل الأرض لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن صاحبكم خليل الله. يعني نفسه، ولهذا اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة وأهل المعرفة أن الله يُحِب ويحَب.

وأنكرت الجَهْميَّة ومن تبعهم محبته، وأول من أنكر ذلك الجعد ابن درهم شيخ الجهم بن صفوان، فضحى به خالد بن عبد لله القسري بواسط، وقال: أيها الناس ضحوا تقبلوا الله ضحاياكم فأني مضحٍّ بالجعد ابن درهم، إنَّه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا. ثم نزل فذبحه، وهذا أصل مسألة إبراهيم الَّذي جعله الله إماما الناس، قال تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ ﴾. وقال: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾ ﴾. وبعد أن يورد حديث: من عاد لي وليًّا. يقول فقد بين أن العبد إذا تقرب إلى الله بما يحبه من النوافل بعد الفرائض أحبه الله، فحب الله لعبده بحسب فعل العبد لما يحبه الله، وما يحبه الله من عبادته

وطاعته فهو تبع لحب نفسه[١].

ومن الواضح أن ابن عربي يقف مع الاتجاه العام المثبت لمعنى الحب بلا رفض ولا تأويل، مع صبغته الخاصة به، وهي الصبغة العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة، يقول: اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي، فإنه وصف به نفسه[٢].

ويرعى ابن عربي أن حب الحقّ لنا يمثل وجها من وجوه تفسير صفات التشبيه؛ لأنَّها تفترض مناسبة ما بين الحقّ والخَلْق، نزل الحقّ على أساسها في هذه الصُّورة تحببا لعباده، وتسهيلا للوصول إليه، فإن الذَّات مباينة للخلق مباينة تامة، والارتباط هنا هو ارتباط الفاعل بالمنفعل، وبتعبير آخر: ما يطلبه العالم من الأسماء المؤثرة وحين يعالج اسم الله معالجة رمزية على أساس التضايف بين الحقّ والخَلْق، أو بين الإله والمألوه نرى الاسم يدل على الوَلَه والدأَب على معرفة غير كاملة دائمًا، على حد تعبير المستشرق الفرنسي كوربان الَّذي يلاحظ تشابها عاما بين الغنوص الإسماعيلي وبين ابن عربي حول هذه الكلمة[٣]، يقول: فلما وقعت المناسبة بين الله وبين العالم صَحَّ أن يقول: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾. فالحقُّ محب محبوب، فمن حيث هو محب ينفعل لتأثير الكون. ومن حيث هو محبوب يبتلي، والعالم أيضًا محب لله محبوب لله[٤]. إن المناسبات عند ابن عربي والروابط أسباب الحب، وروابط بين الحقّ والعالم هي الأسماء، وهي نسب؛ ولذلك كان

---

(١) الإرادة والأمر: ٣٧٦ – ٣٧٨، وعن الجهمية: الموافقة: ٢/ ١٦٠، ١٦١، الأسماء والصفات: ٢٧٣، ٢٧٤ تعليق الكوثري.

(٢) «الفتوحات»: ٢/ ٣٢٢- ٣٢٣.

(٣) الخيال الخلاق: ٨٦ – ٨٧.

(٤) «الفتوحات»: ٤/ ٣٦- ٣٧، وانظر:٢/ ٣٢٦، ٣٣٤، ٤/ ١٠٤، «الفصوص» ٢/ ٣٢٥-٣٢٨.

الحب عنده نسبة لا وجود لها، فهي علاقة بينك وبينه بها تقع المنازلة بين العبد والرمز[١]، ولكنه من الأمور الغامضة الَّتي لا تحد كما سبق أن أشرنا، يقول: المحبوب واحد والعين متنوع وهو حب الاتصال خاصة، إما بحديث أو ضم أو تقبيل، لهذا تنوعه في واحد أو كثيرين، فلا يصح أن يحب المحب اثنين أصلا؛ لأن القلب لا يسعهما؛ فإن قلت: هذا يمكن أن يصح في حب المخلوق، وأما في حب الخالق فلا، فإنه قال يحبهم، فأحب كثيرين، قلنا: الحب معقول المعنى، وإن كان لا يحد فهو مدرك بالذوق غير مجهول ولكن عزيز التصور، وهو مجهول النِّسبَة إلى الله تعالى، فإن الله ليس كمثله شيء...فلا تعرف النِّسبَة وتعرف المحبة[٢].

وقد أفاض ابن عربي في حديثه عن الحب في جانب الحقّ، فقسمه تارة إلى حبه إيانا لنا من جهة إحسانه إلينا بمختلف النعم، وحبه لنا له من أجل حبه لأن يعرف، كما يصف حبه العالم أنَّه حب لصناعة المصنوعات؛ ولذلك كان دائم الحب له والإحسان إليه مما يجعل مصيره في النهاية إلى الرحمة[٣]. ويَعنينا هنا الإشارة في قوله: (حبه لنا له) إلى قضية مهمة عند ابن عربي، وهي اعتباره الحب سر الوُجود، فهو مبدأ خلق العالم، كما كان مبدأ الأخلاق والمعرفة والعبادة والحركة، كما رأينا أنفسنا[٤]، ولا غرابة في

(١) «التجليات»: ٥٥٠، «الفتوحات» ٢/ ٣٢٥.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٥، وانظر: ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٦٢.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٩، وانظر:٢/ ٣٢٧- ٣٢٩، ابن عربي لبلاثيوس: ٢٤١.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٩، ٣٣١، ٤/ ١٠٤، «الحجب»: ٢أ.

ذلك فالعالم كما قدمنا مجلى جماله وما أحبوا فيه إلَّا صورته أو صفته[١]، ويعتمد ابن عربي في ذلك على الخبر المشهور الَّذي أشرنا إليه، يقول: أمَّا حبه إيانا لنفسه فهو قوله: أحببت أن أُعرف فخلقت الخَلْق، فتعرفت إليهم فعرفوني. فما خلقنا إلَّا لنفسه حتى نعرفه. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ فما خلقنا إلَّا لنفسه[٢]. ولكن من الوضح أن ابن عربي يشعر بقيمته عند أهل الحديث؛ لأننا نراه في كتاب «الحجب» يقول: بالحب كان الوُجود المحدث. وقد ورد في الكتب المنزلة: كنت كنزًا مخفيًّا لا أُعرف....[٣]. والواقع أنَّه على الرغم من ذلك من الصعب تصور أن العالم لم يصدر عن معنى من معاني الحب المجهولة في حق الحقّ، وعلى هذا الضوء نفهم قوله الملغز الرامز: برحمة الامتنان ظهر العالم...... ومن علم سبب وجود العالم ووصف الحقّ نفسه بأنه أحب أن يعرف، فخلق الخَلْق وتعرف إليهم فعرفوه؛ ولهذا يسبِّح كل شيء بحمده، علم من ذلك أول متعلق تعلقت به الرحمة. فالمحب مرحوم للوازم المحبة ورسومها[٤]. وهذا ما وجدنا الإشارة إليه من قبل، حين تحدثنا عن تنفس الغيب تنفس الحامل المثقل، فاستراح على شاطئ عالم الشهادة. ويلاحظ أن ابن عربي هنا يفترق عن أنباذقليس والاتجاه اليوناني الَّذي يقول بمبدأين هما أصل

---

(١) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٩، وما بعدها.

(٢) «الفتوحات» ٢: ٣٢٧.

(٣) «الحجب»: ٣ب، الشجرة الكونية:١١٧أ.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٠٠، الخيال الخلاق: ٨٨، في التصوف: ٩٣، «الفصوص» ١/ ٢٠٣- ٢٠٤.

كل ما هو موجود وأصل الاجتماع والافتراق: أعني الحب والكراهية[١].

وهذا الحب الأولي ولوازمه كان المرموز إليه بالرموز الَّتي ظهرت في العالم، انعكاسًا عن هذه الحقيقة الإلهية تبعًا لقاعدة ابن عربي الَّتي تحدثنا عنها في أكثر من موضوع، وهي أنَّه ما من شيء في العالم إلَّا وله استناد إلى حقيقة إلهية معينة تعطي له مبرر وجوده، وتحفظه عليه، وإلا فمن أين كان سيأتي بها، فحب الاتصال أيا كان نوعه، والانتاج المادي والمعنوي، والرحم الموصولة وغير الموصولة، وحب الصانع لمصنوعاته كل ذلك ألوان مُحاكية لعملية الخَلْق الأوَّل الَّتي كان مصدرها الحب، وهو ما يحدثنا عنه ابن عربي بغزارة حين يتعرض لما يسميه علم التوالد والتناسل، أو التوالج والتخالج، ولسنا هنا أمام انعكاس إلهي على الطريقة المسيحيَّة، كما يمكن أن يوهم كوربان، بل أمام دوائر خلق متكررة، أو صور، تقوم بدور الرَّمز للمرموز إليه كما وضحنا فيما سبق[٢].

٦- منبع فكرة الحب عند ابن عربي:

لقد تأخرنا بالحديث عن هذه القضية إلى نهاية الفقرة؛ كي تكتمل لنا عناصر البحث فيها بالنتائج الَّتي وصلنا إليها، فقضاياها من النَّوع المعقد

(١) من أين استقى: ١٣-١٥.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٧٠ - ١٧١، ٢٩٢ وما بعدها ٦٨٠، ٢: ٦٨ - ٦٩، ٣٥٦ - ٣/ ٩٠، ١١٤، ٢٥٦، ٣٤٠، ٥١٦ - ٥١٧، ٤/ ١٠١، ١١٥ - ١١٦، ١٢٦، «الفصوص» ٢/ ٣٣٢ - ٣٣٣، ١: ١١٥، ١٣٢، ١٣٥، «كتاب الكتب»: ٢٧، الميم والواو والنون ٣-٤، و«العبادلة»٥٣، أيام الشأن: ٥٥، «مواقع النجوم» ١١٥، ١١٦، ١١٨، وانظر: كوربان في الخيال الخلاق: ١١١، ورمزية الصليب ليحيى: ١٥٠، ١٥١.

المتشابك الَّتي لا يجدي معه الحكم على جزئية بعينها، وهي سمة قضايا ابن عربي ككل، ولكي يتبين لنا مدى التخبط الَّذي وقعت فيه الدراسات الَّتي أنشئت حول ابن عربي والاتهام الموجه لابن عربي نبدأ هنا من نقطة بدء عامة، وهي فهم فكرة الحب عنده على ضوء التطور، أي: أنَّه مجرد حلقه استفادت بما سبقها نظريًّا، وحاولت أن تضيف إليها جديدًا، والجديد دائما، وفي كل قضية بالنسبة لابن عربي هو تلون القضية، سواء كان في الحب أو أي قضية أخرى بصبغة ميتافيزيقية تعتمد على وَحْدَة الوُجود الواحد، وهو في هذا الجديد مردود إلى ما سبقه من المذاهب، هندية كانت أو أفلاطونية محدثة، أو غير ذلك، فالجدة إنما هي لغيره، وهذا ما يجعلنا نفهم كيف رد ابن عربي في قضية الحب إلى الخارج لا إلى النُّصُوص الإسلامية، سواء ممن اعترفوا بوجود فكرة الحب في القرآن والحديث، أو من ماكري المستشرقين الذين تحدثوا عن منبع إسلامي ثم ردوا الكل إلى فكرة أجنبية سابقة، والواقع أن الكل مخطئ، سواء فيما يتعلق بإدخال فكرة التطور في الحب، أو فيما يتعلق ببعض قضاياه التفصيلية، فالحب كسائر العواطف البشرية، لا تخلو منها نفس، حتى نفوس أولئك الذين اتخذوا لأنفسهم أفكارًا منقاضة لقضايا التَّصَوُّف، فأحبوا هذه المواقف المتعصبة أو القاصرة، اللهم إلَّا إذا قلنا على سبيل المثال: إن الحضارة الغربية قد أدخلت معها الفرح والحزن على نفوس سكان المستعمرات، فلم يشعروا بها من قبل بأي لون من الألوان وعلى هذا الضوء يمكن فهم المناوءة الغربية الَّتي كشفها الدكتور بدوي في شهيدة العشق الإلهي، أعني

محاولة ماسينيون إثبات أن مصطلح «الحب» لم يستخدم إلَّا متأخِّرًا في حقل التَّصَوُّف، أمَّا المصطلحات الَّتي كانت منتشرة قبله فهي الشوق والعشق، مع أن المصطلح القرآني نفسه لم يستخدم إلَّا لفظ «الحب»[١].

والسؤال الآن: هل قضايا الحب عند ابن عربي هي قضايا إسلامية؟

مما لا شك فيه أن الآيات والأحاديث الَّتي أوردناها تثبت ظاهرة الحب الإلهي من جانبي الحقّ والخَلْق، ولكنها لم تتناول، ولم يكن مطلوبًا منها ذلك تفاصيل القضايا ولم تضعها تحت عناوين، ولكن لماذا ننكر على التجربة الصوفية وهي تجربة ذوقية ذاتية أن تخرج لنا شيئا من التفاصيل عنها على هيئة قضايا وتحليلات؟

إن الفيصل هنا هو هل تتفق هذه التفاصيل والتحليلات مع قضايا الإسلام الأساسية أم لا تتفق؟ وفي حالة عدم التوافق فحسب يمكن الاحتمال القائل بأجنبية الفكرة، مع احتمال أن تكون من ابتداع صاحبها أصلًا[٢].

إن الحب كما رأينا يضرب بجذوره في نصوص الكتاب والسنة، ولم يؤد عند ابن عربي إلى محظور واقترن عنده بالخوف من الله الَّذي يؤدي إلى البغض فيه، ومع ذلك نرى رجلًا مثل نيكلسون يقول: «وبعض منابع هذا المذهب موجودة في القرآن، ولكن رافدها الأصيل دون ريب ينزع

(١) شهيدة العشق الإلهي: ٥٩- ٦٠.

(٢) انظر: عبد القادر محمود في الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٥٢٤

عن المسيحيَّة، وأقدم آثار المسيحيَّة، وقد كتبت بالعربية ولكن لم تصل إلينا منها إلَّا جذاذات؛ لسوء الحظ يغلب عليها التواصي بإصرار بالخوف من الله، سالكة في ذلك نهج القرآن، ولكنها مع ذلك تحمل شواهد ناطقة على التأثر بالتقليد المسيحي المعارض وهو حب الله[١]. وهو ما ينظر إلى ابن عربي على ضوئه[٢] ويرى أيضًا تأثر الاتجاه الإسلامي والمسيحي بالأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، وتحت تأثير ديونيسيوس بوجه خاص، في قضية رمزية الحب البشري، يقول: وحب الصوفية لله في الإسلام والمسيحيَّة قد انقلب إلى انجذاب وحماس بسبب الوقوع تحت تأثير ديونيسيوس وغيره من كتاب الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة، ذلك الانجذاب الَّذي وجد في الخيال الحسي للحب البشري خير وسيلة للتعبير عن نفسه[٣]، أمَّا بلاثيوس فهو أكثر تفصيلا فيرجع بالتناول الرَّمزِيّ للحب البشري إلى تفسير آباء الكنيسة لـ «نشيد الأنشاد» والذي له سوابق عبرية، ويبدي كوربان ملاحظة تفصيلية، فيرى في النظام موضوع ترجمان الأشواق رمز الأنثى الخلاقة الَّتي لها وصف العذراء البتول، وهو نفس وصف مريم وفاطمة في المسيحيَّة وعند الإسماعيلية، وكذلك بلقيس «عيسوية المحتد[٤] كما يلاحظ بلاثيوس، فيما يتعلق بقضية البذور المسيحيَّة للحب العذري المنزه عن الثواب، وجودها عند كليمانس وباسيليوس وأوغسطين من الذين لا يدمغون

(١) الصوفية في الإسلام: ١٠٩

(٢) المرجع السابق: ١٠٨

(٣) الصوفية في الإسلام: ١٠٩

(٤) الخيال الخلاق: ١١١. ملحوظة ٩٩، ابن عربي: ٢٤٤ - ٢٤٥.

الرغبة في الثواب بأنها خطيئة، كما فعل الغنوصيون المسيحيون في مدرسة الإسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة في القرن السابع عشر[١]، كما يلاحظ نيكلسون التشابه في القول بأن المحب هو الله[٢]، والواقع أن هذا كله كما فصلنا القول في المنهج آثار اتجاه رمزي منتشر في الأديان والمذاهب، وهي صحيحة في نفسها، ووصل إليها أصحابها بما قرره ابن عربي من وجود تطهير عقلي غير مقيد بالشرع، ولذلك كانت نتائجه قاصرة عند حد كشفي ومعرفي معين لا تتعداه، وهذا ما جعلها عرضة لأخطاء الوثنية الَّتي لا تفصل بين الحقّ والخَلْق، أو تجمع بين الحقيقة والشريعة، لأنَّها تفتقد في الواقع وفي الكثير من مراحلها النص النقلي الصَّحيح.

وهو نفس القول الَّذي يمكن القول به بأنه إزاء التشابه بين ابن عربي وأفلاطون والأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة فيما يتصل بالحب العذري وشوقية الحركة وغيرهما[٣]، هذا بالإضافة إلى أن هذه المذاهب كلها لم تكن لديها فكرة واضحة عن التَّجَلِّي وثنائية الحقّ والخَلْق، أو الحقّ والأعيان الثابتة، سواء في ثبوتها العلمي أو في ظهورها في مرآة الوُجود، وإن اتفق معهم ابن عربي في الخط العِرفاني العام، وكذلك يمكن القول بأن ابن عربي يتمثل أقوال من سبقه في الحب كذي النون والحَلّاج وفاطمة بنت المثنى ورابعة وأبي العباس العربي وابن العريف وغيرهم، ولكنه وقف موقفا هو نسيج وحده، في فكرته عن التَّجَلِّي ووَحْدَة الوُجود، وفي تجربة الحب الذوقية الَّتي لا ينبغي أن ينازع فيها منازع[٤].

(١) ابن عربي: ٢٤٧.
(٢) الصوفية في الإسلام ٢/ ١١٤.
(٣) محاور فيه ومن: ٢٥٨، «ابن عربي» لبلاثيوس: ٢٤٧، الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب: ١٤، ٢٠، ٢١، «أفلوطين عند العرب»: ١٨ وما بعدها، نص «أثولوجيا».
(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٢٥، الإعلام بإشارات أهل الإلهام: ٦، ومن أين استقى: ١٦ –

الفصل الرابع

المصير

١ - رمز الدنيا للآخرة:

صورت بعض نصوص ابن عربي بداية خلق الدنيا على نسق الاتجاهات القديمة في محاولة تحديد السنين، وفى القول بأن الدنيا خلقت ثم الآخرة، لهذا سميت بالآخرة[1].

ولكن أهم ما يميز ابن عربي حقًّا هو حديثه عن المقابلة بين الدنيا والآخرة على ضوء رمزي، وهو يختلف في هذه النظرة عن الاتجاه المألوف الَّذي نظر إلى الدنيا كمجرد مزرعة للآخرة، وهو ما يوافقهم فيه ابن مسرة سلف ابن عربي صاحب الاتجاه العِرفاني المعروف الَّذي اتهم به ابن عربي، كما يختلف أيضًا عن الاتجاه الإسماعيلي والفلسفي على وجه العموم. فهو يتفق كما سبق أن شرحنا مع الاتجاه العادي في فلسفة الاعتبار في الدنيا كدلالة على الحقّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، إلَّا أنَّه يتجاوز هذه النظرة ليرى العوالم المتعددة رامزة بعضها إلى بعض؛ يرمز الإنسان إلى العالم والحق، والعالم بما فيه الإنسان يرمز إلى الحقّ، ولم تظهر المُمكِنات

١٧، ٢٧ - ٣٨، رسالة في العشق لابن سينا: ٣٤٩ - ٣٦٩، نشرة كوربان وهي واضحة الاعتماد على عملية التعقل والجواهر العقلية العليا لا على فكرة التَّجَلِّي في تفسير الشوق العام، الشفاء ٥٩٥ طهران، ١٣٠٣.

(١) «الفتوحات» ١/ ١٢٢ - ١٢٥، ٣/ ٤١٨ وما بعدها.

في الوُجود إلَّا بما هي عليه في الثبوت، وما هي عليه ليس سوى رمز أو انعكاس للحقائق الإلهية ولذلك خرج الإنسان والعالم على الصُّورة الرامزة[١]، بل إنَّه يرى في كل جزء من العالم إمكانية مرآة رامزة لمجموع ما في العالم، كما يرى أن العالم كله رؤيا يجب تأويلها، وهو ما نجده عند جامي، أحد كبار مدرسته، في قوله عن الحقّ «إنني لا أرى في العالم سواك، إنك انت المتجلي في صُورَة الدنيا، وأنت الحكيم في هيئة آدم[٢]. ونفس النظرة نجدها عند علاج ابن عربي للعوالم المتصاعدة في اتجاه رأسي: الشهادة والجبروت، والملكوت، كبرازخ متعاكسة الترائي[٣]، وتحكمها رمزية الدَّائرة، فكل عالم مع ما يليه دائرة، ولذلك كان عالم الشهادة مع الغيب دائرة[٤]. وقد أشرنا إلى أن هذا التزاوج الانعكاسي كان من أثر الاسمين: المدبر والمفصل، وعنهما ظهر كل ما في العالم من مظاهر التزاوج الانقسامى: الشهادة والغيب، الجنة والنار، البلاء والعافية، السراء والضراء، الملأ الأعلى والأسفل، الخَلْق والأمر، القوة والفعل، وأخيرًا الدنيا والآخرة[٥]؛ ولذلك يقول ابن عربي بأن الإنسان الكامل جعل خليفة

---

(١) «الفتوحات» ٣/ ٢٥٣ – ٢٥٤، ٤٤٦، كتاب الباء: ٩ – ١٠، رسالة الاعتبار لابن مسرة: ٣١٥.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٢٥٩ – ٢٦٠، «الفصوص» ١/ ١٥٣ – ١٥٤، ٢/ ٢٢٠، سلامان: ١٦٥.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥٤، ومن هذا البحث: ص٢٧٣-٢٧٦.

(٤) «الجلالة»: ٣-٤.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٤١-٤٤٢.

في الأرض؛ لأن فيها ما في العالم الأعلى، كما كان في الدنيا أكمل؛ لأنه يوم القيامة ينزل عن هذه الخلافة[١]، وإذا أضفنا إلى هذه السمة الرَّمزِيَّة الَّتي تتعلق بالعوالم المختلفة ما قاله ابن عربي عن العالم المهيم، واللوح المحفوظ والنفس الكُلِّيَّة، ثم عالم الطبيعة، نستطيع أن ندرك خلافه مع رجل إسماعيلي مثل «الحارثي» الَّذي يقول بأن العقل العاشر باب عالم القدس، كما أن الشمس باب العالم الطبيعى[٢].

ويلخص لنا ابن عربي فكرة التكامل والتضاهى بين الشهادة والغيب، أو رمز الدنيا للآخرة في قوله: وفيه (أحد أبواب الفتوحات) علم أن الدنيا عنوان الآخرة وضرب مثال لها، وأن حكم ما فيها هو أتم وأكمل في الآخرة»[٣]، ففيها رموز للفعل والجزاء وقسمي الآخرة الأساسيين: الجنة والنار. ولكن الفكرة الرامزة ليست هي التوازي الكامل المستمر الَّذي يلغي الآخرة، بل هو الرَّمز الَّذي يتحقق بصورة واضحة بتحقق المرموز في الآخرة. ولذلك كانت الدنيا تتميز عن الآخرة بأنها دار تخليص وكشف للحقيقة[٤]. وكانت يوم الثمرة، على حد تعبيره.

وللقضية وجه آخر يظهر في قول ابن عربي بتبادل التَّكوين بين الدنيا والآخرة، فالنهاية من العالم غير حاصلة في الواقع، ولذلك اتهمه عفيفي، كما سنرى فيما بعد بأن الدار الآخرة لا معنى لها في مذهبه[٥]. ولذلك

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٦، ٥٥٨، وانظر: ٢/ ٢١١، ٤/ ١٤٦ -١٤٧.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٥٣ -١٥٧، الفلسفة الصوفية: ٥٠٣.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٣٥٣.

(٤) «كتاب «الجلالة»»: ٢٧ أ – ٢٨ أ، «الفتوحات» ١/ ٥٥.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٤٦٦، وانظر: ٢/ ٣٢٨، ٣/ ٤٢٧، ٤٤١ – ٤٤٢.

يفرق ابن عربي بين النهاية والغاية، وهو ما لم يدركه أو يقف عليه عفيفي: «والنهاية في العالم حاصلة، والغاية غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التَّكوين عن العالم»(١) وهذا يدعونا بالضرورة إلى تأمل معاني القيامة في ضوء الاتجاه الرَّمزِيّ عند ابن عربي والاتجاهات العِرفانِيَّة الأخرى.

٢- البعث والاتجاه الرَّمزِيّ:

امتلأت البيئة الفكرية الإسلامية بكثير من الانحرافات المتعلقة بالبعث، وقد حمل لواءها الاتجاه الفلسفي والاتجاه الإسماعيلي، وهما اتجاهان متقاربان إلى حد كبير لولا نزعة الاتجاه الإسماعيلي الغنوصية الحادة، وإن اشتركا في غربة فكرهما عن المبادئ الإسلامية الصحيحة، وفى الخداع الَّذي مصدره الخوف.

ومن أبرز هذه الانحرافات: محاكاة الإسماعِيلِيَّة للغنوص المسيحي والهرمسي وغيرهما في اعتبار «قائم القيامة» هو المتولي للحساب، فمحمد بن إسماعيل هو الرب المثيب والمعاقب، وهو دور «المسيح» و«أغاذيمون»، وقد لاحظ ماسينيون أن الاتجاه السني والقائل بالوُجود الواحد لا يقول مطلقًا بأن محمدًا ﷺ هو الحاكم يوم الحساب(٢). وقد عرض الإسماعيلي لنظرية

(١) «الفتوحات»١/ ١٢٢ - ١٢٣، ٢٥٩ - ٢٦٠، ٣: ١٥٦، وانظر: عفيفي في «الفصوص» ٢/ ٢١٣ - ٢١٦، وقارن «الفتوحات» ٤: ٣١١. وانظر: النزاع حول حديث الأنهار الأربعة في دفاع عن السنة: ١٥٠.

(٢) الإنسان الكامل في الإسلام: ٨٧ - ٨٩، «الأنوار اللطيفة»: ١٠٩ - ١١١، ١٤٥ - ١٤٦، ١٢٩ - ١٣١، وانظر: ١٠٥ - ١٠٦، تاريخ كوربان: ١٦١ - ١٦٤، وانظر: ١٥٢، ١٥٤

الأدوار والأكوار، أو القيامات المتعددة بصورة تخيل للمرء أحيانا أنها لا تنتهي، وتتميز في بعض مظاهرها بسمة بعض الافتراضات الحديثة، وخاصة في القول بالعودة إلى المرحلة الثلجية كنهاية للعالم[١]، وكانت فكرة القائم سببًا في انحرافات رمزية أخرى: مثل القول بأن الحوض هو «مجمع القائم» وأن الرب والجنة هما العقل العاشر وأُفُقه، واعتبار الشمس رضوان وزحل مالك الغضبان[٢]، وكذلك القول برجوع النفس الريحيَّة إلى الشمس، والنفس الناطقة إلى ما يسمى «المجمع العالي»، أو «مجمع القائم»، أو «الهيكل النوراني» المضاف إلى عليّ، أو القائم، وهي اصطلاحات تذكرنا بلا شك بالاتجاه اليهودي[٣]، ونجد النفس الكُلِّيَّة الَّتي ترجع إليها النفوس الجزئية كباب لمجمع الإمام أو المجمع العالي[٤]، وهو اتجاه إسماعيلي فلسفي أخفى بكل الوسائل، ويؤدي إلى القول بأن البعث مجرد قضية روحيَّة، وهذا ما يبدو عند الرازي الطبيب، والإسماعلية بما فيهم إخوان الصفا، يقول جولد تسيهر في تصويره لرأي اخوان الصفا وتأثرها بالأفلاطُونِيَّة المحدثة: «ما تعلمه الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عن حقيقة

-١٥٥.

(١) «الأنوار اللطيفة»: ١٠٨ – ١١١، ١٧٠–١٧٢، بالإضافة إلى ما سبق، «فضائح الباطنية»: ٦٦– ٦٧، قرامطة العراق: ١٨٧ –١٨٨.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ١٠٥ – ١٠٦، ١١٧، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٤.

(٣) «الأنوار اللطيفة»: ١١٨ – ١١٩، ١٦٦ –١٦٨، ١٥٧ – ١٥٩ والمواضع السَّالِفة، انظر: جولد تسيهر عن إخوان الصفا في مذاهب التفسير: ٢٠٩، ومن بحثنا: ١/ ١٦٢–١٦٨،

(٤) «الأنوار اللطيفة»: ١١٦–١١٧

النفس وعن فيضها الصادر عن دائرة الألوهية والعقل الأوَّل وعن فناء المادة، وعن سجن النفس الجزئية المنتمية إلى النفس الكُلِّيَّة في عالم الأشياء، الَّذي هبطت إليه للامتحان والتطهير.... ثم ما تعلمه بعد ذلك عن رجوع النفس الممتحنة في العالم الأرضي إلى وطنها الروحي الأصلي، كل هذه التعاليم أمكن أن تعد في نظر رجال الفكر أراء منسجمة النغم مع الآمال الدينية»[1]. وهذا ما نجده عند الإسماعِيلِيَّة القائلين بالتخلص من عالم الكون والفساد والعودة إلى تلك المبادئ الشريفة، والكون معهم في دار القدس»[2]. أو الخروج من بحر الهَيُولَى وأسر الطبيعة وظُلْمة الجسم»[3].

ويرى عفيفي أن ابن عربي أقرب إلى أفلاطون منه إلى إخوان الصفا بمبالغتهم في تحقير العالم المادي؛ ولذلك كانوا أقرب إلى وجهة النَّظَر المسيحيَّة. وإن كنا لا نرى عند أفلاطون سوى محاولة للسمو الروحي[4].

---

(١) رسائل الرازي ١/ ٢٨٤ – ٢٨٦، مذاهب التفسير: ٢٠٩، «الأنوار اللطيفة»: ١١٥ – ١١٦ كشف الغطاء: ١٩١، ١٩٥، وانظر: «غاية المرام»: ٢٨٥ – ٢٩٣، ٣٢٤، النجاة: ١٩٢، ١٩٣، معارج القدس: ٢، ١٠١، ٨٦، ٤٩، ٤٦، ٤٥، ٣ – ١٠٦، منهج وتطبيقه: ٣٧ – ٣٩، في النفس والعقل: ١٩١ – ٢٩٢، «الإشارات» ٣/ ٧٤٩ – ٧٥١، المنقذ من الضلال: ١٤٠، ١٤٥ –١٤٨، مقدمة «الإشارات»: ١١٩ – ١٢١، «الإشارات» ٣: ٥٦٠ – ٥٦٨، ٦٩٣، ٦٩٧، ٧٨٥، ٧٨٥، تسع رسائل: ١١٤ –١١٦، وانظر: ٢/ ٧٤٠، ويلاحظ اضطراب رأي الفلاسفة.

(٢) «الأنوار اللطيفة»: ٧٩.

(٣) الإنسان الكامل: ٣٥، الخيال الخلاق: ١٢٨، وملحوظة ١٤٨.

(٤) من أين استقى: ٢٠ – ٢٧، «أثولوجيا»: ٢٢ – ٣٣، «الفصوص» ٢: ١٧٨.

وقد اتُّهم ابن عربي بالقوال برمزية الدار الآخرة، وأنها لا معنى لها، وخاصة مع القول بالخلق المتجدد، وتفسير القيامة بانمحاء الاعتقادات الجزئية والرجوع إلى النفس الكُلِّيَّة أو الذَّات، وتفسير الوُجود والعَدَم أو الموت والحياة أو الفناء والبقاء على أساس التَّجَلِّي، وأن العذاب بمعنى العذوبة والجنة بمعنى الستر[١].

ويزيد ابن الأهدل وعبد القادر محمود متابعة ابن مسرة والاستفادة من الإشراقية السهروردية، وخاصة القرب الشديد من تناسخها، وإنكار بعث الأجساد، والبعث الحسي، والخلود في النار المعنوية ورأي الباطنية في تخلف الوعيد وهموم الرحمة[٢]. ويضيف بلاثيوس بعدًا آخر وهو تأثيره في العالم المسيحي، ويبرهن على ذلك بتأثر دانتي «في الكوميديا الإلهية»، وان كان الدكتور بدوي يرى أن مثل هذه الدعاوى يعوزها الدليل المادي، أو الصلة المباشرة، وإن كنا قد رأينا فيها من قبل افتراضات قوية[٣].

وأخيرًا يمكننا أن نلخص موقف المنتصرين للاتجاهات العِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة في قضية البعث والمصير الإنساني في موقفين، أولهما: محاولة كوربان الانتصار للاتجاه الإسماعيلي حين يقول إن دين القيامة هو

(١) «الفصوص» ٢/ ١٢٥ - ١٢٦، ١٤٩ - ١٥٠، ٢٦٩ - ٢٧٠، ٢٧٣.

(٢) كشف الغطاء: ١٩١ - ١٩٥، ١٩٦-١٩٧، وانظر: ١٨٣ - ١٨٤، ٢٦٠، الفلسفة الصوفية: ٤٨٩ - ٥٠٠، ٥٣٦ - ٥٣٩، ومواضع أخرى، «فضائح الباطنية»: ٤٧ - ٥٤، ١٥١ - ١٥٤ ومواضع أخرى.

(٣) ابن عربي: ٩٨ - ٩٩، ابن مسرة ومدرسته: ١١٥ - ١٢٦، الأخرويات في الكوميديا الإلهية: ٣٥١ - ٣٥٢، ومن بحثنا: ٢/ ٢٨٩-٣٠٨.

دين التأويل أو الرَّمز وهو انتصار ضد دين القانون والشريعة، وثانيهما: موقف الرفض لهذا الاتجاه، مع عدم إنكار الاتجاه الروحي عند ابن عربي والدفاع عنه[١].

٣- نظرية الخَلْق الجديد لا تمنع القول بالآخرة بالمعنى المادي، فعلى الرغم من نصوصه الَّتي تتحدث بصورة عامة عن الأدوار والأطوار كالإسماعِيلِيَّة[٢]، إلاَّ أنَّنا لا نجد القيامات المتعددة سواء كانت روحيَّة أو كونية، وإن وجدنا فكرة التغير الدائم أو الخَلْق الجديد، وهي ترجع في النهاية إلى «فكرة التَّجَلِّي» الَّتي تنطبق على كل وجود وإعدام، فبالتَّجَلِّي تغير الحال على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوُجود، وبه ظهر الانتقال من حال إلى حال، وهو خشوع تحت سلطان التَّجَلِّي، فله النقيضان: يمحو، ويثبت... وقد بين الله لنا ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾[٣]، وقد عالجنا من قبل الإعدام على أساس إذهاب الصُّورة[٤].

ولكنها قاعدة تسري في الدنيا والآخرة، ولا تمنع وجود القيامة بشكلها الَّذي وصفه القرآن الكريم، ويبدو لنا هذا من قول ابن عربي بانتقال الشئون إلى الآخرة، فلا يزال من فراغ إلى فراغ، فالوُجود مستمر إلى غير نهاية، ويدوم التَّجَلِّي والقبول كما يدوم العلم، يقول: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾﴾، أي ساقطة إلى الأرض... فعادت دخانا أحمر كالدهان

(١) «تاريخ الفلسفة» لكوربان: ١٦١ - ١٦٣، «اليواقيت» للشعراني: ١١٣ - ١١٥، ١٢٣.

(٢) انظر: «الفتوحات» ٣/ ٣٠٧، ١١٩، ««عنقاء مغرب»» ٥٣ - ٥٥.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٠٤، ٤/ ٢٧٤، وسورة الأعراف: ١٤٣.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٤٠، ٦٥٦ -٦٥٧ ومن بحثنا: ص٣٦٢-٣٦٩.

السائل...»[١]، وهذا خلاف الثلوج الَّتي تحدثت عنها الإسماعِيلِيَّة.

ويضاف إلى ذلك حديث ابن عربي عن البرزخ الواحد للنوم والموت، وعموم الحشر[٢] والواقع أنَّه من الخطأ محاولة التتبع الكامل لمظاهر القيامة بمعناها السني الديني عند ابن عربي، والذي يجمله في قوله: «اعلم أنَّه إنما سمي هذا اليوم يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم لرب العالمين في النشأة الآخرة...ولقيامهم أيضًا إذا جاء الحقّ للفصل والقضاء، والملك صفا، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾[٣].

٤ - بين النشأة الأولى والآخرة وقضية البعث عن طريق الأطوار:

وعلى هذا الضوء ينظر ابن عربي إلى النشأة الآخرة، ونعني فكرة التَّجَلِّي ودوامها، والجوهر المعنوي العام القابل للصور، فالنشأة الآخرة على غير مثال كالأولى؛ لأن الحقّ أبدع العالم من غير مثال، هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾[٤] وهذا أيضًا ما يفهمه الشَّعْراني حين يقول بأن النشأة الآخرة ابتداء لا إعادة وإلا لعاد التكليف، ومن علم ذلك لم يستبعد وقوع المحالات العقلية، وإلا فهو ليس بمحال على القدرة الإلهية[٥] ومع ذلك فإن ابن عربي يكتشف وجودها من الثبات، فلا يؤدي

(١) «الفتوحات» ٣/ ٤١٨ - ٤١٩، انظر: ٤/ ٣٢٤، «كتاب المسائل»: ٢٢.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٩٢، «العبادلة»: ٤٥.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣١٥ - ٣١٦، «الفصوص» ١/ ١٧٠، «العبادلة»: ٧٩ - ٨٠.

(٥) «اليواقيت» ٢/ ١٤٩.

الأمر إلى انمحاء الشخصيات الجزئية تماما، أو أن النشأة الآخرة مخالفة تماما ومن ثم تقع المسئولية والعقاب على أشخاص مخالفة، وهو ما عُزي إلى ابن سينا واعترف بجملته الغزالي[١]. وابن عربي على أية حال يرى أن اللوازم تظل وتركب تركيبا خاصًّا، والموت ليس إعداما بل انتقال من حال إلى حال؛ لأن العين باقية، وليس سوى تفريق للمجموع يعاد يوم القيامة[٢]، ويقترب بهذا من نظرية أهل السنة الَّتي تبني اعادة نفس الجسد على أساس الجزء المنطوي على هيئة الإنسان الكاملة المصاحبة له طوال حياته، مع جواز أن يزاد في أجساد أهل الجنة والنار[٣]، كما اقترب بنقده لما حكي عن الفلاسفة وعن ابن قسي، من أساتذته من أن النشأة الآخرة كالنشأة الأولى من نقطة وتقلب في الأطوار، وهذا ما يصرح به في قوله بأن إجابة الفيلسوف عن الخَلْق عن الصُّورة تكون بنفي الأطوار[٤]، وقوله: فلو كانت نشأة الآخرة من نقطة أمشاج، كما ذهب إليه ابن قسي لعمت العقوبة أهلها وغير أهلها»[٥]، وهذا أمر قد تعب فيه المتكلمون؛ ولذلك لا بد من نوع عن التناسخ غير المذموم، ولكن قوله بوجه الثبات السَّالِفة ينفي عنه

(١) «اليواقيت» ٢/ ١٥٤ – ١٥٥، وانظر: عرض دنيا للمشكلة في «الإشارات»: ١١٩ وما بعدها، و«الإحياء» ٤/ ٤١٩ – ٤٦١، وقارن المضنون الكبير: ٧٩ – ٨٦.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٦٩ – ١٧٠.

(٣) «اليواقيت» ٢/ ١٤٩ وما بعدها، و«غاية المرام»: ٢٧٣ – ٣٠١

(٤) «الفتوحات» ٢/ ١٢٤، وانظر: ١/ ٣١٢.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٣١٢، ١٦٠، ٣/ ٢٤، «اليواقيت»٢/ ١٤٨.

تهمة الفلاسفة، فالقدرة الإلهية قادرة على كل ما يظنه العقل مستحيلًا[١].

٥- خطأ القول بالرجوع إلى النفس الكُلِّيَّة:

كان من الطبيعي عند ابن عربي الَّذي يقول بعدم فناء الأعيان أو الذوات أن يرفض القول بعدم التشخص، والرجوع إلى النفس الكُلِّيَّة، وهنا نلاحظ أن عبد القادر محمود لا ينتبه إلى أنَّه يتهمه بالقول بالرجوع إلى النفس الكُلِّيَّة وإلى الذَّات[٢].

ومن الواضح من نصوص ابن عربي أنَّه يقول بخلود النفس بصورة جزئية، وملازمتها للجسد دنيا وآخرة، يقول: «ألزمت النفس الجسد دنيا وآخرة وبرزخ، لئلا تدعي الربوبية كفرعون»، ويقول: «كما فني ماء السراب عن السراب، والسراب مشهود في نفسه وليس بماء، كذلك الروح موجود في نفسه...»، ومن الواضح أن ابن عربي على الرغم من قوله السابق بالنفس الكُلِّيَّة يرى بقاء التشخص إلى ما لا نهاية[٣].

---

(١) «الفتوحات» ٣: ٤١٩، و«اليواقيت»: ١٤٩ وما بعدها، وعن التناسخ: «غاية المرام»: ٢٩٢ - ٣٢٤.

(٢) الفلسفة الصوفية: ٥٣٦، ٥٣٩، ٥٨٣، النجاة: ١٨٩، «الإشارات» ٣: ٢٧٧، ٨٨٢، في النفس والعقل: ٣٣، ٣٥، ٧٣، الإنسان الكامل في الإنسان: ٣٨، ٤١-٤٢، الفلسفة: ٥٠٠، ٥١٦، «غاية المرام»: ٢٩٤، مقالات الأشعري: ٢٨ - ٢٩، الفلسفة الصوفية: ٥١١، ٥٣٩، ٥٨٣، «الإشارات»٣: ٢٧٧، ٨٨٢، وتفصيل النشأتين: ٥-٣٤ والبحث كله مهم.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٣٨ - ٣٣٩، وانظر: «الفتوحات» ١: ٢٧٦.

٦ – انمحاء خلافة الإنسان في الآخرة:

ويختلف ابن عربي مع الإسماعِيلِيَّة في دور الإنسان في الآخرة، فليس هو القائم الرب المثيب والمعاقب، والكتاب الَّذي لا يجاوز صغيرة ولا كبيرة، بل الإنسان الكامل عند ابن عربي ومحمد عليه السلام كمثل أعلى له، لا يقوم بهذا الدور على الإطلاق، وهذا ما لاحظه ماسينيون حين تحدث عن الشفاعة بالنسبة لمحمد ﷺ[١]، فابن عربي يقول بأن الإنسان الكامل ينزل عن عرش الخلافة في الآخرة، حين يتولى الحقّ تعالى عباده على الكشف منهم[٢]، ويفسر المقام المحمود بفتح باب الشفاعة[٣].

٧– معنى البعث الروحي:

يصل العارف بعد مرحلة معينة من المجاهدة إلى مستوًى روحي يتصل فيه بالعالم الأعلى، ويشعر بمحتويات الدار الآخرة، بحيث يمكن القول أن العارف حينئذ قد قامت قيامته، يقول: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩﴾ بمعاينة هذه الأشياء، وهذه هي القيامة الصغرى ضربها لك الحقّ مثالًا»[٤]، وفى نص آخر يرى ابن عربي أن هذا من الوجه الخاص الَّذي لا بد أن يكون بين الحقّ والخَلْق، يقول: «فذلك محل تحصيل ما يختص به، كانت القيامة لهذا العبد حيث كانت؛ لأنه من عباد الله من تعجل

(١) الفلسفة الصوفية: ٥٨٧، الإنسان الكامل: ٢٨ وما بعدها، تاريخ كوربان، ١٦١ – ١٦٣، ومرجع ماسينيون السابق.

(٢) نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ١٤١، وانظر: «اليواقيت»٢/ ١٧٠.

(٤) «التجليات»: ٥٢١، «كتاب العظمة»: ٥٤ ب –٥٥ أ، «الحجب»: ١٠ ب.

له قيامته»[١]. ومن هذا نرى أن القيامة هنا معناها مشاهدة للحقِّ وللأسرار وللعواقب المتعلقة للأخرة[٢].

وهناك معنى آخر يرى فيه أبن عربي الرجوع إلى الحقّ، واجد الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[٣] ﴿وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ٤١﴾ وأمثاله[٤]، وهذا مفسر عند ابن عربي بمرآة الوُجود الواحدة، والتي تظهر فيها الكائنات، يقول: فمن رأى وجود الأشياء عنه سبحانه ابتداء ونشأة ورأى وجوهها إليه عودًا، أو رأى معيّته في الأشياء بين البدء والعود لم ير معوجًا... ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ٥٣﴾[٥]، وهي الدَّائرة الوُجودية الَّتي يقول عنها في صفات العارف: «ينظر في المبدأ والمعاد فيرى التقاء طرفي الدَّائرة»[٦]، وهذا سر قوله أيضًا: «ما عند الله باق. قلنا: البقاء بما نحن لديه على هذه الصفة الَّتي وصفنا الله بها من النطق بالحقِّ»[٧]. ولكن يجب النَّظَر هنا إلى هذا الرجوع على ضوء فكرة التَّجَلِّي الَّتي تفرق بين الحقّ والخَلْق ويؤيد هذا ما سبق أن شرحناه بوضوح من كون العالم مجرد أحكام ظاهرة في عين الوُجود، وبقاء الفرق بين العينين: عين الحقّ وعين

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٥٣.

(٢) «الفصوص» ١/ ١٨٦، ٢/ ٢٧٣، «الفتوحات» ٢/ ٨٨، ٣/ ٤، ٤/ ١١٦.

(٣) «الفصوص» ١/ ١٧٠، و«الفتوحات» ٢/ ٢٨٥، وسورة هود:١٢٣.

(٤) «الفتوحات»١/ ٥٥ ، ٢٥٥، ٢/ ٨٧، وسورة الحج:٤١.

(٥) «كتاب العظمة»: ٥٦ أ، وسورة الشورى: ٥٣.

(٦) «الفتوحات» ٢/ ٣١٨.

(٧) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٩،١٦٥، «شجرة الوجود»: ٥١ب. ٥٢ أ.

الخَلْق، يقول: «بقاء العالم إذا وصف بالوُجود بإبقائه، وإذا أبقيناه على حاله مع ظهور أحكامه في عين الوُجود، فله البقاء، وهو بكل حال لم يزل في درجة الإمكان، فهي له باقية؛ لأن الحكم له في عين الوُجود»[١].

وعلى هذا الضوء أيضًا ينبغي أن ننظر إلى اتهام عفيفي الَّذي يفسر القيامة عند ابن عربي بمحو الاعتقادات الجزئية، اعتمادًا على حديث التَّجَلِّي في صور يوم القيامة، وقوله تعالى:﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾﴾[٢]. فإن هذا لا يعني سوى كونها رموزًا للحقائق الإلهية، ومن هنا جاء الشعور بالألوهية في الأشياء». وقد سبق أن عالجنا هذه النقطة باستفاضة[٣]. أمَّا الاتهام بأنه يقول بأن البعث هو يقظة الروح الإنساني أو العرفان الصوفي، وبما قالت به الإسماعِيلِيَّة من الولادة الدينية والاتصال بعمود النور، والاتحاد بالصور المنيرة، فإنه لا ينافي القيامة بالمعنى العادي. وفيما يلي نحاول أن نحسم هذه القضية عن طريق حقائق ابن عربي التالية:

١ - القيامة الصغرى لا تعني درجة كشفية فحسب، يقول: «عين موت الإنسان هو قيامته، لكن القيامة الصغرى»[٤].

(١) «الفتوحات» ٤/ ١٠٨، ومن هذا البحث:ص٢٢٣-٢٣٦.

(٢) «الفصوص» ٢/ ١٤٩- ١٥٠، وسورة الرمز:٤٧.

(٣) انظر: من هذا البحث: ص١١٧-١٣٤.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٣١١ ، «الفصوص» ٢/ ١٧٥ ، ١٧٨،تاريخ كوربان:٢٥١، الفلسفة الصوفية: ٥٠٠.

٢- وتضرب الحقيقة بجذورها في مذهب ابن عربي، وهذا ما رأيناه في قوله بإلزام النفس الجسد دنيا وآخرة، يقول: «لا بد من حشر الأجسام، فإنه لا تؤخذ الصدقات ممن وجبت عليه إلَّا في داره، وليست لأرواح الناس ديار إلَّا أجسامهم»[١].

٣- التناسق مع بعدي الظاهر والباطن، والغيب والشهادة، كما سنرى بعد قليل[٢] ولهذا يرى ابن عربي أن الاقتصار على المعنى الروحي أو الرأس قصر للقيامة على الأمور العقلية، مع أن ثم نشأة الأجساد ونشأة الأرواح وهي النشأة المعنوية[٣].

٤- ولهذا رأيناه يرى الحياة الأخرى عن تفريق، أي عن روح وجسد[٤].

٥- ويثبت هذه الحقيقة فلسفة ابن عربي في التجريد، والتي عالجناها فيما سبق، وقلنا إنَّه لا ينفي وجود الجسم؛ لأن للإنسان حالتين: «حالة عقلية نفسية موجودة عن المادة، وحالة عقلية نفسية مدبرة للمادة»، والأخيرة لا تعني سوى أنَّه في هذه الحالة؛ لأنه متلبس بالحس معها»[٥]، يقول: ليس من شأن اللطيفة الإنسانية صحبة هذا الهيكل الخاص، ولا بد تشتغل هي بما كلفها المحبوب الَّذي هو عين حياتها ووجودها، وأي بيت أسكنها فيه

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٧٠، وانظر: ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣١٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٣١١.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٢٤، القسم الإلهي:١٩-٢٠، «الفصوص» ١: ١٦٩-١٧٠.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٦١٥-٦١٦.

سكنته، هذا وإن كان يقول «البسطامي» بعدم التجريد عن النشأة الطبيعية كما نقول، وكما أعطاه الكشف»[1]. ويقول في إلحاق بعض أهل الطريق بأصحاب الفكر العقلي المختلط بالعرفان: «إن تدبير هذه اللطيفة هذا البدن لبقاء الصحبة لما اقتنص من المعارف والعلوم بصحبة هذا الهيكل، ولا سيما أهل الهياكل المنورة، وهنا ينقسم أهل الله إلى قسمين: قسم يقول بالتجريد عند مفارقة هذا البدن، فإنها تكتسب من خلقها وعلومها ومعارفها أحوالا وهيئات يعلمون بها في عالم التجريد. وهذا الصنف وإن كان من أهل الله، فليس من أهل الكشف، بل الفكر عليه غالب والنظر العقلي علية حاكم.

والقسم الآخر من أهل الله، وهم أهل الحقّ لا يبالون بالمفارقة متى كانت؛ لأنهم في مزيد علم أبدًا، وأنهم ملوك أهل تدبير لمواد طبيعية أو عنصرية، دنيا وبرزخا وآخرة، وهم القائلون بحشر الأجساد، وهؤلاء لهم الكشف الصَّحيح، فإن اللطيفة الإلهية لم تظهر إلَّا عن تدبير وتفصيل وهيكل مدبر هو أصل وجودها مدبرة، فلا تنفك عن هذه الحقيقة، ومن تحقق من يرى نفسه عليه وتعرف الأشياء في حال النوم في الرؤيا يعرف ما قلناه، فإن الله ضرب ما يراه النائم في نومه مثلًا، وضرب اليقظة من ذلك النوم مثلا آخر، والأول ما يئول إليه الميت بعد مفارقة عالم الدنيا، ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧ ﴾، فنحن في ارتقاء دائم ومزيد علم دنيا، وبرزخًا وآخرة،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٣٥٥، وانظر: ١/ ٣٢٤، عن أوهام الفلاسفة.

والآلات مصاحبة لا تنفك في هذه المنازل والمواطن والحالات عن هذه اللطيفة الإنسانية»[١].

٦- قوله بأن وجود الآخرة طبيعي ونفي الحشر إلى النفس الكُلِّيَّة، وإن كان يعترف بها كمصدر لا كمال ومرجع، يقول عن طيور إبراهيم عليه السلام الأربع: «... فأحاله على الكيفية بالطيور الأربعة الَّتي هي مثال الطبائع الأربع، إخبارا بأن وجود الآخرة طبيعي يعني حشر الأجساد الطبيعية، إذ كان ثم من يقول: لا تحشر الأجسام وإنَّما تحشر النفوس بالموت إلى النفس الكُلِّيَّة مجردة عن الهياكل الطبيعية، فأخبر الله إبراهيم أن الأمر ليس كما زعم هؤلاء»[٢].

٧- تكفير ابن عربي لمن أنكر البعث، ولمن أنكر إعادة الأجسام[٣].

٨- قوله بأن الإنسان سعيد بنشأته الطبيعية والناطقة، وبالمجموع ظهرت المخالفة[٤].

٩- قوله بأن لواحق البعث أو مكوناته إن صَحَّ التعبير محسوسة جسمية كالميزان والصراط والنار والجنة... إلخ، فإن الناس ما عرفوا من أمر الطبيعة إلَّا قدر ما أطلعهم الحقّ عليه[٥]، وبذلك يكون ابن عربي في

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٠٤، وسورة الروم: ٧.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٥٢١.

(٣) انظر: بالإضافة إلى ما يلي ٢/ ١٤٨.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٥١٠، وقارن «الفصوص» ٢/ ١٧٨، ٢٩٤، أفلاطون: ٧٨- ٨٢.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٣١١.

إطار التيار الإسلامي الأشعري لا الفلسفي، ولا حتى الاعتزالي الَّذي أنكر عذاب القبر وسؤاله[١].

وحقيقة البعث الجسمي تظهر لنا واضحة في فلسفة العذاب والنعيم عند ابن عربي والتي نفردها بالكلمة التالية لأهميتها:

٨- معنى العذاب والنعيم:

رأينا فيما سبق ابن الأهدل يتهم ابن عربي بنفي حشر الأجساد كما يتهمه بمعنوية العذاب والنعيم، وإن كنا قد لاحظنا من قبل أنَّه قد تناقض بقوله: إن ابن عربي ينكر بعث الأجساد بعينها[٢]، وفي هذا الإطار رأينا أيضًا عفيفي وعبد القادر محمود يقولان بأن اللغة الرَّمزِيَّة الَّتي يصوغ بها ابن عربي نظريته في الوُجود الواحد لا تسمح بوجود نار حقيقية ولا جنة، مع أن عفيفي يشير في موطن آخر إلى أن صُورَة الحياة الأخروية عند ابن عربي هي الصُّورة الإسلامية[٣]

والواقع أن ابن عربي يرى ضرورة انقسام العالم إلى شقي وسعيد، لانقسام الأسماء الإلهية، ولاقتضاءات الأعيان الأزلية، كما أنَّه في النهاية لا بد من أن تتخلص المزجة الملاحظة في الدنيا، ويصير من حقت عليه كلمة العذاب إلى النار ومن عمل صالحًا إلى الجنة[٤]، وفيما يلي نقدم

(١) شجرة الكون:١٢، «اليواقيت»٢/ ١٥٧-١٥٨، وقارن عبد البار المثبت الأصول الخمسة:٧٣٤-٧٣٨، الاقتصاد:١٢٤-١٢٥.

(٢) كشف الغطاء:١٨٣-١٨٤، ١٩٦-١٩٧.

(٣) الفلسفة الصوفية: ٤٨٩، ٥٠٦ -٥٠٧، ٥١١، «الفصوص» ٢/ ١٣٠، ١٠٢- ١٠٣، من أين استقى: ٣٨ وما بعدها.

(٤) «القطب والإمامين»:٢٨٣ب-٢٨٤أ، «الفتوحات» ١/ ١١٩- ١٢٠، ٢٦٣، ٤١٧-

كلمة مختصرة عن كل من العذاب والنعيم على ضوء السمة الرَّمزِيَّة عنده:

أ) **العذاب**: وصورته عند ابن عربي هي الصُّورة الإسلامية المعروفة مع سمة رمزية واضحة: فهو يبدأ عنده فور انتهاء حياة الفرد الدنيوية، ويتمثل في عذاب القبر أو البرزخ، والبرزخ له سمته الحسية كما رأينا من قبل، فالنفس تأخذ فيه جسدًا برزخيًّا يقع عليه العذاب، يقول ابن عربي بعد أن يقرر أن ما يراه المؤمن في النوم مثال ورمز لذلك، يقول: «وهذا تكذيب لمن أنكر البعث بعد الموت وجهِله، وهم الزنادقة والدهرية والفلاسفة، وردًّا على من أنكر عذاب القبر ونعيمه ومسألته، وهم المعتزلة[١]، ثم تأتي اليقظة الكبرى بالقيامة ويصبح البرزخ خيالًا كما كانت الدنيا[٢]، وللنار سبعة أبواب حسب أعضاء التكليف، أَمَّا الثامن فهو عند ابن عربي القلب الَّذي ختم على أعماقه بالإيمان[٣]. وخزانتها تسعة عشر نظير المنازل تسعة عشر[٤]، وخزانة النفس رمز للنار بما فيها من اندفاع غير متبصر وتكبر، وهو ما لوحظ أيضًا في إبليس[٥] ويستخدم ابن عربي رمزية العلو والسفل، أو المحور الصاعد والنازل، والثَّاني رمز للبعد، وهو مكان النار كما كان يقول ابن مسرة، ومحل للظُّلْمة لبعده عن مصدر الضوء المعنوي الَّذي يرمز له الضوء المادي كما أشرنا من قبل، ويرى الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ۝٧﴾[٦]، وله فكرتان رمزيتان

٤١٨.

(١) الشجرة الكونية: ١١٩ ب - ١٢٠أ.

(٢) «الفتوحات»: ١/ ١٢٢-١٢٣، ٣/ ٤١٨-٤١٩.

(٣) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٠-٤٤١، وانظر:: ٤٢٧، لطائف «الإسرا»ر: ٨٠.

(٤) «الفتوحات» ٣: ٤١٨-٤١٩، وانظر: ١: ١٨٠، ٢٩٧، ٢٩٢، ٦٥٦.

(٥) «الفتوحات» ١/ ١٣١، ١٣٣، الشجرة الكونية: ١١٧أ، ١١٩أ - ١٢٠ب.

(٦) «الفتوحات» ١/ ٢٩٠، «إنشاء الدوائر»: ٢٢-٢٣، «كتاب العظمة»: ٥٢ب -٥٣أ،

مهمتان بالإضافة إلى ذلك، هما: اعتبار جهنم مخلوقة من نوع من أنواع التَّجَلِّي، وانقسامها إلى دركات مختلفة، وفيما يتعلق بالأولى ينظر إليها كرمز للحاجة الَّتي يشعر بها أهل العذاب: «وخلقها الله تعالى من تجلّي قوله في حديث مسلم: «جعت فلم تطعمني، وظمئت فلم تسقني ومرضت فلم تعدني». وهذا أعظم نزول نزل الحقّ إلى عباده في اللطف بهم، فمن هذه الحقيقة خلقت جهنم -أعاذنا الله وإياكم منها- ويجب أن يكون هذا مفهومًا على ضوء ما في القابل أو الرَّمز أو العين الثابتة، من إيجابية لظهور الكل في مرآة الوُجود[١]، كما يجب أن يكون مفهومًا على ضوء انعكاس صفة الغضب الإلهي الرَّمزِيّ.

أمَّا دركاتها فتخضع لفلسفته في الأسماء الإلهية، حين يقول بأن الجنة على عدد الأسماء الإلهية، يقابل كل درجة دركة هابط في النار[٢]. ويؤيد ما ذكرناه من أهمية القابل، وهو أساس نظرته الرَّمزِيَّة، قوله برجوع العذاب إليه، يقول: «والقرب كلها عند العاقل تعب لا راحة فيها تعم، إلَّا من رزقه الله شهود العامل، ولا بد من تعب القابل الحامل، فهو وإن كانت الأمور ترجع إلى الله، فإن العبد ولا بد محل ظهورها، وهو الَّذي ترجع إليه آلامها فهو المحس لها»[٣].

الشجرة الكونية ١١٧ب-١١٨أ، رمزية الصليب: ١٧٣-١٧٤.

(١) «الفتوحات»: ١/ ٢٩٧، ٣٠٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٠، وانظر: ٢/ ٧٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٧٣، ٣٧٢، وانظر: ٣/ ٤٤١، «القطب والإمامين»: ٢٨٣ ب-٢٨٤أ.

وما دمنا بصدد القابل والممكن، فإنه يجب علينا أن نلاحظ أن ابن عربي هنا يتساوق مع نظريته في مفاهيم السلب الَّتي تعرضنا لها أكثر من مرة، فالألم في التحليل الأخير هو العَدَم، وهو ضد المشاهدة الَّتي ترجع إلى الوُجود[١]. ولكن هذا كله لا يمنع كما قلنا من قبل من وجود حقيقة الجسد، ووقوع العذاب عليه، سواء أخذناها بمعنى ظهور العين في مرآة الوُجود، أو بمعنى كونها شاطئ المعاني؛ إذ العالم أصله جملة معان، ولذلك يقسم العذاب إلى قسمين: روحاني وجسماني: يقول: «لا عذاب للنفس إلَّا بواسطة تعذيب هذه الجسوم، وهي الَّتي تحس بالآلام المحسوسة لسريان الروح الحيواني فيها، وعذاب النفوس بالهموم والغموم وغلبة الأوهام والأفكار الرديئة، وما ترى في رعيتها مما تحس به من الآلام ويطرأ عليها من التغيرات، كل صنف بما يليق به من العذاب، ويقول: «النار ناران: نار حسية، وهي المسلطة على إحساسه وحيوانيته وظاهر جسمه وباطنه، ونار معنوية وهي الَّتي تطَّلع على الأفئدة، وبها يتعذب روحه المدبر لهيكله[٢]. ويقول: «كما كان العمل بالمجموع وقع العذاب بالمجموع»[٣]

ب) **النعيم**: ونجد نفس الأفكار المقابلة بالنسبة لفكرة النعيم عند ابن عربي، فهي عند سدرة المنتهى الَّتي ينتهى إليها الخدم والمدبرون من الملائكة[٤]، وفى الجنة تنتهى خزانة الأعمال والتي يرمز لها سويداء

(١) «الحجب»: ١٦ب -١٧أ، «الفصوص» ١: ١٧٣، ٢/ ٢٣٧.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٣٠٠، ٥٥٩ -٥٦٠، وانظر: ٩٦، ١٦٩، ١٧٩، ٣١٢، ٣/ ٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥٥٩-٥٦٠، ٣/ ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٢٩٠، الشجرة الكونية: ١١٧ ب - ١١٨أ، «الفتوحات» ٣/ ٤٢١

القلب، وأحسن تقويم وأعلى عليين، أو مركز الطائعين في مقابل «سجين» أي إنها أعلى نقطة في المحور الأعلى أو الصاعد[١]. وهي كالنار أحد ثنائي مصدره تزاوج الأسماء الإلهية: «المعذب» و«المنعم»[٢]. كما أن هنالك ثنائية أخرى، وهي اختصاص الجنة بالنور والنار بالظُّلْمة[٣]. وتحتوي على جنان متعددة أعلاها الوسيلة، ومنازلها على عدد آي القرآن الكريم، ويتوسع ابن عربي في هذا الباب، فيرى عدد «الجنات العملية» تابعة لعدد شعب الإيمان[٤] والجنة محل الشهوة، فإنه «لولا الشهوة ما طابت الجنة»، وهي استمرار لشهوة الدنيا، ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ﴾[٥].

ويحدثنا ابن عربي عن أنواع كثيرة من اللذة مثل: اللذة العقلية والنفسية، والحسية، والخيالية، والمكيفة، وغير المكيفة، ولكنه لا يركز حديثه بشيء من التفصيل إلَّا على تقسيمها العام إلى: الروحانية والطبيعية أو المعنوية والحسية. ويبدو ذلك راجعًا إلى تفاوت درجاتها مع خضوعها لهذا التصنيف وإن كان ابن عربي يرى الالتذاذ راجعًا كله إلى الصُّورة الروحيَّة، ولكن في صُورَة محسوسة، يقول: الشهوة الروحانية لا تخلص من الطبيعة أصلًا»[٦]، وتحتاج اللذة الإلهية إلى شيء من التفصيل فهي

-٤٢٩.

(١) «إنشاء الدوائر»:٢٢-٢٣، الشجرة الكونية:١١٨ أ.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٩٦.

(٣) «كتاب العظمة»: ٥٢ب -٥٣أ، الشجرة الكونية ١١٨ أ.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٨٦ -٨٧، وانظر: ١/ ٣١٨، ٣/ ٤٣٥، وبحثنا: ص٣٣٠-٣٤٠.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ٣٦٤، ٤/ ٢٢٤، وسورة فصلت: ٣١.

(٦) «الفتوحات»: ٢/ ١٨٩ -١٩٠، وانظر: ١/ ١٤٩، ٢/ ٨٥ - ٨٦، «الفصوص» ١:

التذاذ الإنسان بالمناسب، أي: بكونه على الصُّورة المفسرة بالأسماء، فإنه لا يلتذّ إلَّا بالمناسب، ولا مناسبة بيننا وبين الحقّ إلَّا الصُّورة، والتذاذ الإنسان بكماله أشد الالتذاذ، كالتذاذه بمن هو على صورته كذلك، كما أشرنا من قبل[1]، وهي التذاذ بالمشاهدة والقرب لعموم التَّجَلِّي: «فهو المتوجه إليه بكل وجه....»[2]، وهي لذة بالوُجود، يقول: «... الشواهد الَّتي تبقى في قلب العبد بعد الانفصال من مقام المشاهدة، وبه تقع اللذة للعارفين منهم فيهم من وجودهم لوجودهم، وهذا يرجع إلى العلم الذوقي المكتسب عن طريق ظهور الأعيان الثابتة في مرآة الوُجود لا إلى الخلط بين عين الحقّ والخَلْق[3].

وهذا ما نفهم على ضوئه قول ابن عربي بأن نعيمنا وعذابنا منا فينا، يقول:

«فكل نعيم لنا حادث نعيمنا منا فما نستزيد»[4]

واللذة الإلهية هي لذة الصُّورة، أي: الكمال المخصوص بالإنسان، كما أشرنا من قبل، ويظهر هذا واضحًا من قوله: «ومعنى قولنا اللذة الإلهية،

١٣٢.

(١) «الفتوحات» ٢/ ١٨٩ –١٩٠ – وانظر: ١/ ٣٢٤، ٢: ٦٥٩، ٤/ ٢٧١ –٢٧٢.

(٢) الفناء في المشاهدة: ٩، «الحجب»: ١٦ب –١٧أ، «الفصوص» ١/ ١٨١ –١٨٢، ١٨٣، نتيجة الحقّ: ورقة ١٩٢.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٦٥٦، الشواهد: ورقه ٥٧.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٣١٩، وانظر:١/ ٢٣٦ ، ٢/ ١٧٣ –٢٣٧، ٣٠٤– ٣٠٥، ٣/ ٤٤١، ٤/ ٣١٩، «القطب والإمامين»: ٢٨٤ أب.

أعني لذة الكمال لا لذة الوارد، ولذة الكمال في العبد أن يكون عبدًا محضًا لا يتصف بالغربة عن موطنه في باطنه، ولو خلع عليه الحقّ من صفات السيادة ما شاء....»[١]، وقد مضى بنا تبين أن هذه هي صفة الإنسان الكامل المتحقق بجميع الأسماء[٢]؛ ولذلك قلنا إنَّه لا بد من وجود ثنائية الحس والمعنى في قضية العذاب والنعيم على الضوء الرَّمزِيّ، سواء قلنا برجوع هذا إلى ظهور المُمكِنات في العين الوُجودية، أو قلنا بالانعكاس الرَّمزِيّ لثنائيات الأسماء، يقول: «اعلم أيدنا الله وإياك، أن الجنة جنتان: جنة محسوسة، وجنة معنوية، والعقل يعقلها معا، كما أن العالم عالمان: عالم لطف، وعالم كثيف، وعالم غيب وعالم شهادة، والنفس الناطقة المخاطبة المكلفة لها نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف من طريق نظرها وفكرها وما وصلت إليه من ذلك بالأدلة العقلية، ونعيم بما تحمله من اللذات مما يناله بالنفس الحيوانية... ولو لم يلتذ به إلَّا الروح الحيواني لا النفس الناطقة لكان الحيوان يلتذ بالوجه الجميل من المرأة المستحسنة، وخلق الجنة المعنوية الَّتي هي روح هذه الجنة المحسوسة من الفرح الإلهي من صفة الكمال والابتهاج والسرور، فكانت الجنة المحسوسة كالجسم والجنة المعقولة كالروح وقواه؛ ولهذا سماها الحقّ الدار الحيوان لحياتها، فالجنه المحسوسة بهذا الاعتبار رمز للجنة المعقولة، وهو ما يشير إليه قوله: ﴿وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴿٥٤﴾﴾[٣]، يقول بأن الحسية للعارف

(١) «الفتوحات»:٤/ ٣١٩، وانظر: ٣/ ٤٤١، ١/ ٣٦٥، ٢٧٠.

(٢) انظر: من بحثنا هذا: ص٤٧٥-٥٠٤ ، ٥٦١-٥٩٠.

(٣) سورة الرحمن آية: ٥٤.

وغيره والمعنوية للعارف فقط[١].

ج) حالة انتفاء الألم واللذة، وتقدير ابن عربي للحس:

هناك حالة يرتفع فيها العارف على ثنائية اللذة والألم، وهي حالة معنوية بحتة، يحاول فيها العارف التشبه بالذَّات لا الألوهية الَّتي تعني كثرة الأسماء، وهو ما يبني ابن عربي على أساسة نفي الابتهاج الَّذي قال به الفلاسفة، فهو يرجع إلى الألوهية في تجلّيها في الأسماء المتقابلة، فحينئذ يظهر الرضا والغضب.... الخ. وهي حال التجرد من الطبيعة، ومن ثم كانت المادة المحسوسة من لوازم الشعور باللذة والألم، فلو افترضنا الجنة لذة روحيَّة محضة لكان معنى ذلك انعدامها فيما يرى ابن عربي، يقول: «لو تجردت الأرواح من المواد ما صحت البشائر في حقها، ولا حكم عليها سرور ولا حزن، ولكان الأمر علمًا مجردًا من غير أثر، فإن الالتذاذ الروحاني إنما سببه إحساس الحس المشترك مما يتأثر له المزاج من الملائمة وعدم الملائمة، وأما الأرواح بمجردها فلا لذة ولا ألم، فإن رأيت عارفا تأتي عليه أسباب الالتذاذ وأسباب التألم، ولا يلتذ ولا يتألم لا بالمحسوس ولا بالمعلوم في اقتناء العلوم الملذة، فتعلم أن وقته التجرد التام عن طبيعته، وهذا أقوى التشبه الَّذي يسعى إليه العلماء بالله، وواجده قليل، والقليل الَّذي يجده قليل الاستصحاب لهذا الوجدان وإنَّما الله يكرم به من شاء من عباده في فترات ما ليعلمه التوحيد الذَّاتي الَّذي ذكرناه. فإن طائفه من العقلاء نسبوا الالتذاذ والابتهاج إلى ذلك الجناب بالكمال الَّذي هو عليه، تعالى الأحد في ذاته عن هذا الوصف، لكن

(١) «الفتوحات» ١/ ٣١٧، ٦٤١، وانظر: ٢/ ١٩٣ ، ٢٥٩-٢٦٠، أيام الشأن: ١٧.

الوَحدانِيَّة الإلهية هي الَّتي ينظر إليها القائلون بهذا القول ولا يشعرون، قال تعالى:﴿سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ۝١٨٢ وَأُمۡلِي لَهُمۡۚ إِنَّ كَيۡدِي مَتِينٌ ۝١٨٣﴾[١]، فمن نظر إلى الحقّ من حيث ذاته عرف ما قلناه، ومن نظره من حيث ألوهيته عرف ما قلناه[٢]. وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم قول ابن عربي بأن الإنسان هو الآخرة فإنها تبقي له الالتذاذ، فالأولى هي الحقّ، والوُجود الصرف حالة لا تبقي الالتذاذ[٣].

وما أشرنا إليه من وَحْدَة الأمر الآتي من الحقّ وانقسامه إلى ملذوذ ومؤلم حسب القابل، يقول: «رأينا ما يتضرر به زيد يلتذ به عمرو، فعلمنا أن العِلَّة في القابل وأن الأمر منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه، فينقسم فينا أمره ويتعدد»[٤].

وأخيرا لابد لنا من أن نلاحظ أن ابن عربي يختلف مع كل المذاهب العِرفانِيَّة فيما نعلم، في تقدير الحس والطبيعة على وجه العموم، فالجمع بين المحسوس والمعقول أعظم في القدرة، كما أن علم الله الَّذي أخبر بذلك، أوسع وأتم من علمنا يقول: «وما خرجنا في كل حال من موت

(١) الأعراف: ١٨١ -١٨٢، «الإشارات»: ٧٦٢-٨٦٠، رسالة الواردات: ٢٠-٢١.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٨٥- ٨٦، وانظر: ٢/ ١٨٩، وقارن البسطامي في شحطات الصوفية ١/ ٧٠، ١١١.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٣١١.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٩٨، ٣١٠-٣١١، وانظر: ٢/ ١٩٤،٧٣، ٥٧٦، ٤/ ٢٧٣ شرح روحيَّة الكردي: ١أ- ٣ب.

وإقامة وبعث أخروي ونشأة أخرى وجنان ونعيم، ونار وعذاب، بأكل محسوس، وشرب محسوس، ونكاح محسوس، ولباس محسوس، على المجرى الطبيعي، فعلم الله أوسع وأتم، والجمع بين المعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الإلهي ليستمر له سبحانه في كل صنف من المُمكِنات حكم عالم الغيب والشهادة، ويثبت الظاهر والباطن في كل صنف»[١]، ومن الواضح هنا تلازم البعد الحسي والبعد العِرفاني، كتلازم الغيب والشهادة، والظاهر والباطن، وإنهما انعكاسان رمزيان لهذا التقابل الإلهي.

وأخيرا نستطيع أن نقرأ بيسر وسهولة هذا النص الثمين الَّذي يلخص فيه موقفه الفريد من الحشر، الَّذي يقوم على توجيه كل وجهة نظر في بابها، مع اعتناقه المجموع، يقول: «اعلم أن الناس اختلفوا في الإعادة، من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام، ولم نتعرض لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة، فإن ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه؛ لأنه جهل أن ثم نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح وهي النشأة المعنوية، فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة. ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من إثبات النشأة الروحانية المعنوية لا بما خالف فيه، وأن عين موت الإنسان هو قيامته، لكن القيامة الصغرى.... وأن الحشر جمع النفس الجزئية إلى النفس الكُلِّيَّة... ويختلف في ذلك بعينه من يقول بالتناسخ ومن لا يقول به، وكلهم عقلاء وأصحاب نظر، ويحتجون لذلك

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٣١٢، وانظر:٣/ ١٢٤-١٢٥، ٤١٨ -٤١٩، «الجلالة»:٢٧أ-٢٨أ.

كله بظواهر آيات وأخبار من السنة....وما منهم من نحل نِحلة في ذلك إلَّا وله وجه حق صحيح، وأن القائل به فهم بعض مراد الشارع، ونقصه علم ما فهمه غيره منه: إثبات الحشر المحسوس في أجسام محسوسة، والميزان المحسوس، والصراط المحسوس والنار والجنة المحسوستان، كل ذلك حق وأعظم في القدرة، وفى علم الطبيعة بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى غير مدة متناهية، بل مستمرة الوُجود....[(١)].

٩- عموم الرحمة والخلود:

لقد رأينا من قبل كيف تناقضت الاتهامات الغزيرة لابن عربي بالقول بعموم الرحمة للطائع والعاصي والمؤمن والكافر مع اتهامه بالجَهْميَّة بالقول بفناء الجنة والنار[(٢)]. ولا يهمنا أن نذكر القضية بتفاصيلها بقدر ما يهمنا التركيز على اتجاه ابن عربي الرَّمزِيّ العِرفاني الَّذي نحلله فيما يلى:

خلافًا للمعتزلة يرى ابن عربي أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، ولكن تتميز فكرته بطابع عرفاني إذ يرى أنهما لا يكملان إلَّا يوم القيامة؛ لأن بناءهما عنده هو أعمال المكلفين، كما يشير رمزيًا قوله تعالى:﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[(٣)].

(١) «الفتوحات» ١: ٣١١. وقارن ما سبق من مراجع الطوائف وخاصة مواضع «الإشارات».

(٢) انظر: مع مزيد من التفصيل: «تنبيه الغبي» للبقاعي:٣٢-٣٣ ، ٨٨ ،١٠٠، ١٠٩ ، ١٥٨ ، ١٦١ القاضي عياض في الشفا ٢: ٢٧١، فتاوى العلم الشامخ:٤٩٥ وما بعدها، كشف الغطاء: ١٨٤، ١٩٦ -٢٠٢،١٩٧، ٢٢٨، تعليق عفيفي على «الفصوص» ٢: ٢٥٤، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٩٧، ٥٠٦-٥٠٧، ٥١٣ -٥١٤، ٥٢١، «اليواقيت»للشعراني ١: ٦٠، ٢/ ١٨٠-٢٠٣.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٢٣، ٤٤٢، «اليواقيت»للشعراني ٢/ ١٧٢ ،كشف الغطاء: ٦٤، ٦٥

ومن وجهة نظر عامة يرى ابن عربي أن العالم لا يتصور انعدامه من ناحية الأزل والأبد فهو في العلم الإلهي أزلًا وتسري هذه الحقيقة عند ابن عربي على العالم بعد وجوده؛ لأنه يرى أن الحقّ خلاق على الدَّوام وليس من صفته الإعدام، يقول: إنَّه تعالى لا يرد ما أوجده إلى عدم، بل هو يوجد على الدَّوام ولا يعدم، فالقدرة فعالة دائما، ولهذا يكسو الأعراض الَّتي لا تقوم بنفسها صور القائمين بأنفسهم، ويجعل ذلك خلعا عليها، وقد جاء بوزن الأعمال بمثاقيل الذر، ويؤتى بالموت وهو نسبة... فأحرى ما هو موصوف بالوُجود العيني.....[1]، وينقسم الناس مع تقرير الخلود الأخروي عند ابن عربي إلى أقسام: أهل اليمين، وأهل الشمال، والوسط، والأخير هو السمت المقابل للأولين، كمقابل لأصحاب الأعراف الذين يتخلصون في النهاية إلى أحد الطرفين، ويشرك أهل الأعراف في هذا عصاة الموحدين بعد نيلهم نصيبهم من العذاب، يقول: «وأهل لا إله إلَّا الله بكل وجه وعلى كل حال لا يقبلهم الخلود في النار... فالأهواء والبدع وكل كبيرة لا تقدح في لا إله إلَّا الله لا تعتبر مؤثرة في أهل لا اله إلَّا الله، فإن التوحيد لا يقاومه شيء مع وجوده في نفس العبد»[2]، ونصوص ابن عربي في ذلك كثيرة[3].

وسورة البقرة: ٢٤

(١) «التجليات»: ٥٥٣، «الفتوحات» ٤/ ٢٤٠، وانظر: ٣/ ٤٤١، ٤/ ١٠٨، ١١٩، ١٦٥، ٢٤٠، ٢٩٠، «الفصوص» ١/ ١٧٠.

(٢) «الفتوحات»: ٥٣٤، ٥٥٩-٣، ٥٦٠/ ٤١٧ -٤١٨، ٤٤٠، ٤/ ١٥٣، ٣٠٤.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٢٩٨، وانظر: حديث من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة الذي رواه مسلم، «المغني» ٤/ ٤٩٦.

أما أهل النار الذين لا يخرجون منها فهم المنافقون، وهم في الدرك الأسفل من النار، وهي كذلك دار إقامة للمعطلة، والمشركين، والثنوية وأهل التثليث، وإن كان ابن عربي يرجو للأخيرين نوعًا من الخلف، على ضوء فلسفته الرَّمزِيَّة الَّتي شرحناها فيما سبق، وأعني فلسفته في الفردانية[1].

والشرك عند ابن عربي لا يغفره الله، وخاصّة إذا راعينا معه أنَّه من التباعات في حق الغير؛ لأنه قول فيه بما لا يستحق[2]. وهم في رأى ابن عربي ينجذبون إلى النار كما ينجذب الحديد إلى المغناطيس، يقول: «وأهل لا اله إلَّا الله بكل وجه وعلى كل حال لا يقبلهم الخلود في النار إلَّا من أشرك أو سنَّ الشرك؛ فإنهم لا يخرجون من النار أبدا... ولولا النص الوارد في المشرك وفيمن سنَّ الشرك، لعمت الشفاعة كل من أقر بالوُجود وإن لم يوحد، فإن الشرك له ضرب من التوحيد، أعني توحيد المرتبة الإلهية العظمى، فإن المشرك جعل الشريك شفيعا عند الله، يقولون: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾. كما قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾»[3]، فوحّد هذا المشرك الله في عظمته، ليست للشريك عنده هذه المرتبة»[4]، وسنّ الشرك المشار إليه في النص ينطبق عند ابن عربي على إبليس، يقول: «واعلم أن أشد الخَلْق عذابا في النار إبليس الَّذي سنَّ

(١) «الفتوحات» ٢/ ٦٨٠-٦٨١، ٣/ ١٧٢.

(٢) القسم الإلهي: ١٥، «الفتوحات» ٣: ١٧٢، ومن هذا البحث: ص ١٧٤-١٨٩.

(٣) الزمر:٣.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٥٣٤، وانظر: هذه النصوص المهمة: «الفتوحات» ١/ ٢٩٠، ٢/ ١٧١، ٣٢٨، ٤/ ١٣٧ -١٣٨، ٣٠٧ -٣٠٨.

الشرك وكل مخالفة»[١]، وإن كان هذا لا يمنع، وهذا شأن إبليس، أن يطمع في الرحمة من عين المنة[٢]، ولا يعني هذا أنَّه رد اعتبار إبليس أو اعتبار فرعون كما أراد أن يوهم عبد القادر محمود[٣]، وعلى أية حال فنصوصه في ذلك كثيرة[٤].

وهذا التميز النهائي الأخروي وعدم حلول أهل النار حلول منازل السعداء على الإطلاق، نستطيع أن نتبيّنه من عرض ابن عربي فكرته عن وَحْدَة المعبود، الَّتي شرحناها فيما سبق، ويكفينا الآن قوله: «ما كل من رجع إليه سعد، فسبيل السعادة هي المشروعة لا غير»[٥]، ولكن الواقع أنَّ لابنِ عربي نصوصًا أخرى قد يفهم منها عموم الرحمة بمعنًى من المعاني للجميع، وذلك في مثل قوله: «إن الله يتعالى أن يدخل تحت التقييد، أو تضبطه صُورَة دون غيرها، ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله، واتساع الرحمة الَّتي وسعت كل شيء»[٦]، ولكن تأمل هذه الفكرة أو الرحمة المشار إليها في حق أهل النار الخالدين فيها يهون من شأن معارضة الفكرة للاتجاه السُّنّي. وفيما يلي نستعرض أهم استدلالات ابن عربي:

(١) «الفتوحات» ١/ ٣٠٠، وانظر: ١٣١،١٣٣.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٣٦٨ - ٣٦٩، ٣٨٢، ٤: ٤-٥،٥٧، ٢٧٤، «اليواقيت»: ٦٠، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٩٧.

(٣) المرجع السابق، ومن هذا البحث: ص ١٣٦.

(٤) «الفتوحات» ١/ ٣٦-٣٧، ٢٥٩ - ٢٦٠، ٢/ ٢٠٧ ، ٢٣٦ ، ٤/ ٥٩، أيام الشأن: ١٦، «مواقع النجوم»: ٥٠، «كتاب العظمة»: ٥٢ ب -٥٣ أ.

(٥) «الفتوحات» ٢/ ١٤٨، «العبادلة»: ٦١٢، وانظر: ٤٢-٤٣، «الفتوحات» ٣/ ١٤١.

(٦) «الفتوحات»٢/ ٨٥، «تنبيه الغبي»: ١٠٠، ومن هذا البحث: ٥٠٥ -٥١٧

١-الكرم الإلهي وحب الحقّ للمدح والثناء؛ ولهذا يرى إشارة رامزة في قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»[(١)].

٢- وتقوم الصِّفات في مذهب ابن عربي بدورها في هذه القضية، فهي نسب وإضافات والنسب أمور عَدَميَّة، يقول متسائلا: كيف تكون الذَّات تحت حكم ما ليس بموجود[(٢)].

٣- وكذلك فكرة الولاية العامة، فهي ولاية وُجوديَّة سارية، وهي الوقاية إذا كان سبيلها التقوى، وهو ولي للجميع بهذا المعنى، أي: بمعنى الستر، أو معنى النصرة العام الَّذي تحدثنا عنه فيما سبق[(٣)]، يقول: «وإذا كان وليهم، وما ثم إلَّا متق فهي بشرى من الله للكل بعموم الرحمة والنصرة؛ لأن الولي الناصر، فافهم»[(٤)].

٤- وأصل الروح الشريف، الَّذي يقول عنه ابن عربي: «وهذه مسألة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها لكل نفس...فكلما أن الحد يجمعهم، كذلك المقام يجمعهم إن شاء الله تعالى[(٥)].

٥- ومكارم الأخلاق، وهو يعتمد هنا على تعميم المعنى، وانتشارها،

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٥٣٠، ٢/ ٢٤٤، ٢٦٣، ٣/ ٥٣٤، ٤/ ١٣٧ -١٣٨، وسورة المائدة: ٦٤.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٦٤، وانظر: ١٢٠، ٢٦٣، ٢: ٣٤٠، كنه ما لابد للمريد منه ٥٦.

(٣) انظر: في هذا وفي الفكرة السابقة: بحثنا: ص١٧٥-١٨٠، ٢٠٤-٢١١، ٢/ ١٩٨-٣٠٨.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ١٥٤.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٥٢٨، ٣/ ٣٨١.

يقول: «لا بد لكل إنسان من أمر طيب يكون عليه؛ لأنه لا بد أن يكون على مكارم خلق بأي وجه كان، ومكارم الأخلاق كلها عند الله، فلا بد أن يكون لكل عبد عند الله شفيع»(١).

٦- قوله السابق بالجمع بين الجبر والاختيار: يقول: «لما كان عذر العالم مقبولا في نفس الأمر، لكونهم مجبورين في اختيارهم؛ لذلك جعل الله مآل الجميع إلى الرحمة»(٢).

٧- استواء الله على العرش بالاسم الرحمن، مما يشير إلى هذا المعنى(٣).

٨- غلبة الصور الطيبة في الآخرة، وهو يعتمد هنا على فكرة الخَلْق الغزير الدائم من الأنفاس، وهو مما يتوسع فيه، فيطلق عليه «الكلم الطيب»(٤).

٩- كما يستند في فلسفته الخاصة بالفلك والعناصر الأربعة، فالفلك يقطع ما هو متناهي المساحة، يقول: «فلهذا يرجى لهم ألَّا يتسرمد عليهم العذاب، من كون النار دار ألم(٥).

١٠- ويقرب من هذا التصور قول ابن عربي بعموم الرحمة لقبول توبة

(١) «الفتوحات» ٤/ ٣٠٢، ومن هذا البحث: ٢/ ٤٣-١٤٠.

(٢) «الفتوحات» ٣/ ٤٣٣، ٤٦٩، ومن هذا البحث: ص٢٠٤-٢١١، ٥٥٢-٥٥٨.

(٣) «الفتوحات» ٢/ ٣٦٣، ٣/ ٤٣١، ٤٣٣، ٤/ ٢٧٤.

(٤) «الفتوحات» ٤/ ٢٢٩، ومن هذا البحث: ص٣٤٠-٣٤٢.

(٥) «الفتوحات» ١/ ٦٥٦، ٣/ ٢٦١.

آدم مع وجود أبنائه في صلبه وإن بقوا في دار الشقاء»[١].

١١- رفع الأذى والغضب الَّذي وصف الحقّ بهما نفسه[٢].

١٢- واستصحاب التوحيد في الباطن الَّذي يوجد في أصل الفطرة، وإن كان هناك خلود في النار[٣].

١٣- واسم الحقّ المؤمن يشير ويرمز إلى عموم الرحمة: «فإنه المؤمن، ومن شأن المؤمن أنَّه لا يخلص له معصية أصلًا، لا يشوبها طاعة، كذلك الحقّ من كونه مؤمنا لا يمكن أن يخلص مع هذا الاسم شقاوة ما فيها رحمة، هذا مما لا يتصور»[٤].

١٤- التسبيح: فقد يغفر الله للواحد بالجميع، وللجميع بالواحد، فكيف لا يغفر للإنسان بتسبيح أعضائه[٥].

١٥- كون الحقّ أرحم الراحمين، فإنه إن لم يزد على عباده عندما يشفعون، فما يكون بهذه الصفة، ويرى أن هذا من باب مراتب الأسماء لا من باب الشفاعة[٦] وفى هذا الإطار، يستدل ابن عربي بما ورد في الحديث القدسي «رحمتي سبقت غضبي»[٧]، وقوله

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٦٥، وانظر: سورة الأعراف أية: ١٧٢.

(٢) «الفتوحات» ٢/ ٢٠٧، ٤/ ٢٥٧.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ١٣٧ -١٣٨.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٤٦٠ -٤٦١.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٥٣٤. ومن هذا البحث: ص٣٦٢-٣٨٦.

(٦) «الفتوحات» ٣/ ٤٤٠، ٥٥١.

(٧) انظر: الأحاديث الخاصة بسعة الرحمة: البخاري: ك ٩٧ باب ٣٥، مسلم: ك ٤٩: ح ٢١ – ٢٣، ترمذي: ك٤٥، باب ٩٨، ٩٩، ١٠١.

تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[١]. وخاصة إذا فهنا عموم هذه الرحمة بالمعنى الوُجودي الَّذي أشرنا إليه فيما سبق، يقول: «الوُجود رحمة مطلقة في الكون.... فلهذا يضعف القول بتسرمد العذاب»[٢]، وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفهم قوله الغامض بشمول الرحمة للضر، باعتباره عينا لها حكم ظاهر في مرآة الوُجود[٣].

ولكن إلى ماذا ترجع مظاهر العذاب الموجودة في العالم دنيا وآخرة؟

من الواضح أن ابن عربي يرجعها إلى ثلاثة أسباب: الأول: سبق الكلمة، يقول: «ولولا ما سبقت الكلمة وكان وقوع خلاف المعلوم محالا، ما تألمت ذرة في العالم، فلا بد من نفوذ الكلمة، ثم يكون المآل إلى رحمة»[٤]. والثاني: التطهير، يقول: «لا يقع الانتقام أبدا إلاَّ تطهيرًا لمن كان منه الإغضاب، فلذلك لا يكون الانتقام إلى غير نهاية»[٥]. والثَّالث: يرجع إلى القابل أو الرَّمز، أو صُورَة التَّجَلِّي، يقول: «يأتي الله يوم القيامة للفصل والقضاء بين الناس، فمن الناس من يقضى له بما فيه سعادته،

---

(١) الأعراف: ١٥٦.

(٢) «الفتوحات» ١/ ٦٥٦، وانظر: ١/ ٢٦٩، ٥٣٤، «الفصوص» ١/ ١٠٧، ١٧٩ - ١٨٠، ٢٥١-٢٥٣.

(٣) «الفتوحات» ٤/ ٢٥٦.

(٤) «الفتوحات» ٢/ ٣٦٣، وانظر: على سبيل المثال سورة المؤمنون: ٢٧، طه: ١٢٩، هود ١١٠.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ١٦٤، وانظر: «تنبيه الغبي»: ١٠٠، وانظر: بحثنا عن النقص والشر: ١/ ٢٣٠.

ومن الناس من يقضى له بما فيه شقاوته، والإتيان واحد والقضاء واحد والمقضي به مختلف»[١].

كذلك يتناول ابن عربي الجانب السلبي من التدليل إن صَحَّ التعبير، فهو لا يرى أن هناك دليلًا على تَسرمُد العذاب، يقول: قال تعالى في الذين شقوا: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾[٢]، ولم يقل: عذابًا غير مجذوذ»[٣]، ويرى أن الخلود في﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾[٤]، وأمثاله لا يعني التأبيد، وما ورد في العذاب تخليد كما ورد قوله في نعيم الجنة ﴿عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ١٠٨﴾[٥]، كما أوصانا بعدم القنوط من الرحمة[٦]. ويرى في قوله تعالى:﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ دليلًا على ذلك[٧]، ولذلك يقول: «وما ورد في الشارع أن العالم الَّذي في جهنم، الذين هم أهلها ولا يخرجون منها أن بقاءهم فيها لوجود العذاب، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط... فلم يبق بأيدينا من طريق العقل دليل على وجود العذاب ولا غيره، فليس إلَّا النُّصُوص المتواترة أو الكشف الَّذي لا يدخله شبهة،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٥٦٦، وانظر: ٣/ ٤٣١، ٤٣٣، ١٤٤، ٤/ ٣١٠-٣١١.

(٢) هود: ١٠٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ٥٢٨.

(٤) البقرة: ١٩٢، وانظر: مادة خلد من معجم القرآن لعبد الباقي.

(٥) «الفتوحات» ٣/ ٧٧، هود: ١٠٨.

(٦) «الفتوحات» ٤/ ٣٠٣-٣٠٤، الزمر ٥٣، الحجر: ٥٦.

(٧) «الفتوحات» ٤/ ١٦٣، «الجلال والجمال»: ١٣-١٤، ومن بحثنا: ص٢٩٥-٣٠٤، ٢/ ١٦٧-١٩٨.

فليس للعقل رده»[١]. ويقول: «وما ثم نص لا يتطرق إليه احتمال في تَسرمُد العذاب، فلم يبق إلَّا الجواز، وأنه رحمن الدنيا والآخرة، فإذا فهمت ما أشرنا إليه قل تشعيبك، بل زال بالكلية»[٢].

(*) معنى نعيم أهل النار:

جاءت نصوص كثيرة لابن عربي تصف العذاب بالعذوبة، وأن النار قد تصبح كالجنة محفوفة بالمكاره، والمقصود هنا صورتها الظاهرة الَّتي هي صُورَة عذاب، وتلك حالة إبراهيم عليه السلام الَّذي وضِع في النار، وحالة ملائكة العذاب فيها، هي النُّصُوص الَّتي أزعجت كل الباحثين في تراث ابن عربي، وخاصة في مثل قوله:

«يسمى عذابا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر صائن»[٣]

وهو عنده بمثابة التلذذ باللذة، أو إدراك العلم بالعلم، أو التنعم بنار المجاهدة[٤]، ويلاحظ أن ابن عربي في بعض نصوصه يقول بأن العذاب الشديد مؤكد لهم أزمانًا لا يكاد يرى لها حدًّا لا يفتر عنهم العذاب فيها، يقول: «أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر مما هم فيه أَلَّا

---

(١) «الفتوحات» ١/ ٢٦٣.

(٢) «الفتوحات» ١/ ١٦٤، وانظر: «غاية المرام» في علم الكلام: ٣٠٢-٣٠٥.

(٣) «الفصوص» ١/ ٩٤، «الفتوحات» ١/ ١٧٩، ٣٠١، ٦٥٦، ٢/ ٣٦٣، ٤/ ٢٧٧، ٣٠٧-٣٠٨، «تنبيه الغبي»: ٧٥، ١٠٩، من اين استقى: ٤٠ وما بعدها.

(٤) «الفتوحات» ١/ ١٧٩، ٢/ ٥٢٤، ٣/ ٥٠٦-٥٠٧، ٤/ ١٨٥، ١٩٤، «الحجب»: ٢ ب - ٣ أ. ومن هذا البحث: ص٤٨-٦٤.

تكون فيهم أو لهم ذلك العذاب، لكنه يرى أنَّه من المحتمل أن تكون لهم في ظل أدوات وأسباب العذاب نوع من النعيم، مثل «أن يجمل المقرور في الحرور ونقيضه الَّذي هو المحرور في الزمهرير، حتى يجد كل واحد منهم بعض لذة، كما كانت لهم هنا بعض رائحة من التوحيد، ومن المحتمل أن يخلقهم الله على مزاج يقبلون به نعيم هذه الأسباب المعتادة بوجود الألم عندها في المزاج الَّذي لا يلائم ذلك، وما ذلك على الله بعزيز، فإنه الفعال لما يريد، وما ورد نص يحول بيننا وبين ما ذكرناه من الحكم، وذلك أن ابن عربي يرى أن أهل النار» على مزاج لو دخلوا به الجنة تعذبوا بها لاعتدالها»[١]. ويشبه نعيمهم بنعيم الأجرب للحك، أو النائم الَّذي لا يموت ولا يحيا، بالمقارنة إلى نوع الحياة العليا الَّذي يحياه المؤمن في الجنة[٢].

ومن الملاحظ أيضًا إلى جانب هذا النَّوع الغريب من النعيم، وجود نصوص كثيفة لابن عربي تقول بسرمدة العذاب النفسي، وهم لا يخرجون من النار على أية حال[٣]، وكذلك يبدو قوله بهذه الحقيقة في نصوص كثيرة على سبيل الاحتمال، مثل قوله: «لا يبعد أن يجعل لهم فيها نوعًا من النعيم في الأسباب المقرونة بها الآلام»[٤]، ويقول: «هذا ظننا بالله،

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٠٧، ٢٥١، ٤/ ١٤، ٢٨٣.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ٢٩٠، وانظر: ١/ ٥٥، ٢٩٠، وانظر: سورة طه: ٧٤، مسلم: ٣٠٢ إيمان وابن ماجه وابن حنبل.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٦٩، وانظر: ٤١/ ٢٧٤، ٢٧٧/ ٧٥ -٧٦، ٤/ ٢٧٤، ٢٧٧.

(٤) «الفتوحات» ٣/ ٧٧، وانظر: ١/ ٥٣٤.

فإن الله وهو الصادق يقول: «أنا عند ظن عبدي بي...»[١]. وإلى جانب الاحتمال وحسن الظن، يبدو أن الأمر يرجع عند ابن عربي إلى خلق رفيع وشعور مرهف يتمتع به، ويبدو ذلك واضحًا في قوله: «فما أعظم رحمة الله بعباده وهم لا يشعرون. بل رأيت جماعة ممن ينازعون في اتساع رحمة الله، وأنها مقصورة على طائفة خاصّة، فحجروا وضيقوا ما وسع الله، فلو أن الله لا يرحم أحدًا من خلقه لحُرِم رحمته من يقول بهذا، لكن أبى الله إلَّا شمول الرحمة، فمنا من يأخذها بطريق الوجوب، وهم الذين يتقون ويؤتون الزكاة الذين يؤمنون ويتبعون الرسول الأمي، ومنا من يأخذها بطريق الامتنان من عين المنة والفضل الإلهي فوالله ما أنا بحمد الله، ممن يحب التشفي والانتقام من عباد الله، بل خلقني رحمة للعالمين، وجعلني وارث رحمة لمن قيل له: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[٢]. ويعبر عن ذلك بطريق رامز قائلاً: «إن الله وإن خلق ملائكة يحملون العرش، فإن له من الصنف الإنساني أيضًا صورًا تحمل العرش الَّذي هو مستوى الرحمن، أنا منهم، والقائمة الَّتي هي أفضل قوائمه لنا، وهي خزانة الرحمة، فجعلني رحيما مطلقًا[٣].

---

(١) «الفتوحات» ٢/ ٢٠٧، وقد رواه ابن حبان وأحمد والبيهقي: «المغني» ٤/ ٣٩٧.

(٢) «الفتوحات» ٤/ ١٦٣، وسورة الأنبياء: ١٠٧.

(٣) «الفتوحات» ١/ ١٦٤، وانظر: ٣/ ٢٦١، ٤٣١ – ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٢، ٥٥٢. ومقدمة هذا البحث ٤٥-٥١.

خاتمة

وأخيرا، لقد كان من الضروري، وقد اشتد الصراع حول حقيقة أراء ابن عربي، من دراسته على ضوء رمزي، ولكن ليس قبل التحقق من تراثه، ذلك التحقق الَّذي أسهمنا فيه بنصيب، هذا ما لم يتح للدراسات السابقة على هذا البحث، بالإضافة إلى ما تميز به من تسلح بكافة الدراسات الممثلة للاتجاهات الأساسية في النَّظَر إلى ابن عربي، الَّتي حفلت باتهامات لا تكاد تحصى، فقد تنازع ابن عربي مختلف ألوان الاتجاهات الفكرية والعِرفانِيَّة الرَّمزِيَّة على مدار الزمن، منذ أن نشأ إلى الآن.

وقد افتقدت الدراسات السابقة كذلك النظرة الشمولية للاتجاهات الرَّمزِيَّة العاملة في الحقل الفكري الإسلامي، وامتداداتها في العصر الحديث، ذلك الامتداد الَّذي كان لابن عربي أثر بارز فيه، أكثر من أي شخصية صوفية أو فكرية أخرى، وإن كان ذلك أحيانا، عن طريق الاستغلال لأفكاره المحرفة، لا لمذهبه الأصيل.

وبذلك أصبح الطريق ممهدًا لدراسة تحليلية لمنهجه الرَّمزِيّ، بصورة متكاملة تجمع بين الرَّمز كطريقة للتعبير، وكنظرة علمية لها مميزاتها الخاصة، وهذا ما لم تقم به تلك الدراسات لصعوباته الجمة. وكان ذلك من الأهمية بمكان؛ لأنه يرسي الأساس الَّذي لا بد منه لفهم أراء الرجل، وكان لا بد من الزاوية الأولى لنتبين مبررات كتمان الأسرار بطريقة رمزية،

ومبررات كشفها، ذلك الموقف المتناقض الَّذي عانت منه هذه الدراسات، وعانى معهم الحقل الفكري، ولنتبين أيضًا القواعد البلاغية والأدبية الَّتي بنيت على نظرة الصوفية غير العادية للمناسبات والعلاقات الخفية بين الأشياء، وهذا ما أخطأ فهمه الباحثون، فرموا ابن عربي إما إلى المجاز، وإما إلى الانحراف. ولنتبين كذلك وسائل الرَّمز، وخاصة تلك الَّتي كانت محل تخوف كالطبيعة والكيمياء والحروف والأعداد ورمزية العبادات، ذلك التخوف الَّذي أبطلناه ببيان التلازم الَّذي لا ينفصل عند ابن عربي بين الأساسين: الظاهر والباطن أو الحقيقة والشريعة، وهو ما أدان ابن عربي على ضوء الاتجاه الباطني بمختلف أشكاله، ذلك الاتجاه الَّذي يستغل العرفان والرمز لتزييف كل ما هو حق.

ولكن الأهم من ذلك كله تحليلان قام بهما هذا البحث، أولهما: بيان أسس النظرية العلمية الرَّمزِيَّة عند ابن عربي، التي حكمت استخدامه لوسائل الرَّمز وقضاياه الأساسية المتعلقة بالحقِّ والعالم والإنسان، وهذا ما لن تجده عند غيرنا. أمَّا الثانية فقد درست وسائل المعرفة عند ابن عربي، لنتبين منها وسيلة النظرة الرَّمزِيَّة للأشياء وتلقي العرفان أو الحقيقة المرموز إليها في مقابل الظاهر، ولنضع أيدينا على منبع المعرفة الباطنية الرَّمزِيَّة، هل هي العقل الأوَّل أو النفس الكُلِّيَّة أو الحقيقة المحمدية... إلخ؟ تلك القضية الَّتي ألقت بثقلها في مشكلة المقارنة بين النبوة والولاية والإمامة، وكان لهذا البحث فضل حسم كل الخلافات الَّتي نشأت حول ابن عربي بصدد هذه القضية الخطيرة.

ويجتمع كل هذا ليجد نفسه مطبقا في القضايا المهمة المتعلقة بالحقِّ والعالم والإنسان الَّتي يمثل مجموعها نظرة ابن عربي الرَّمزِيَّة الشاملة. وفى جانب الحقّ يحسم الخلاف حول آراء ابن عربي في الجوانب الثلاثة الأساسية: المعرفة، والشُّهود، والوُجود، فقد قدم ابن عربي آراء تبدو متناقضة الظاهر، ولكنها تحل على ضوء نظرته الرَّمزِيَّة، وخاصة في قضايا: معرفة الذَّات، ومعرفة الحقّ عن طريق العالم والنفس، ووَحْدَة العارف والمعروف. وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالشُّهود، فقد أثبت الرؤية ونفاها، ثم جمع بين الرَّأيين على ضوء رمزي، ذلك الرَّأي الَّذي انبنى على فكرة الجمع بين التنزيه والتشبيه، والتي انبنت هي الأخرى على قاعدة الجمع بين الضدين، تلك الفكرة الَّتي كان لها صداها في قضيتين مهمتين كان لهذا البحث فضل جلائهما وتحليلهما: الأولى قضية السمو فوق الضدين الَّتي أهمل الباحثون دراستها، فاخطئوا فهم ابن عربي جملة وتفصيلًا، والثَّانية: قضية تصحيح مختلف المقالات الَّتي حسمنا كل الخلافات حولها على ضوء النظرة الرَّمزِيَّة. وأما فلسفة ابن عربي في الوُجود فلم تتبع في مصادرها وتدرس وتحلل بصورة جامعة كما تتبعت ودرست وحللت في هذا البحث، كما أنَّه لم يقدم من قبل تفسير ابن عربي الحقيقي لها ذلك الَّذي أمعن في إخفائه، في كل الدراسات والفتاوى الَّتي لا يكاد يحصيها المعد؛ ولذلك كان لهذا البحث فضل هذا الكشف الَّذي ينبغي أن يخفف كثيرًا، إن لم يمنع، من عنف الهجوم ضد ابن عربي.

وفى جانب العالم: تحسم الخلافات الَّتي لا نهاية لها حول نظرته

الرَّمزِيَّة إليه عن طريق الدراسة والتحليل الجامع الَّذي لم يقم به غيرنا، وخاصة في قضايا: الخَلْق والصدور، وخيالية العالم وحقيقته، وخلقه على الصُّورة. وفيما يتعلق بالقضية الأولى نتبين لأول مرة الفروق بين قول ابن عربي بنظرية الصدور كصوفي وبين نظريات الصدور المختلفة، تلك النظرية الَّتي أخذها الباحثون بلا استثناء كقضية مسلمة النقل عن الخارج، ولكننا رجعنا بالرجل إلى حظيرة الأصالة على ضوء نظرته الرَّمزِيَّة وخاصة فيما يتعلق بتوابع النظرية الخطيرة ولوازمها من: خلق، وجود، وحتمية، وسريان حياة. وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بخيالية العالم، فقد بينا الفروق الدقيقة بين نظرة ابن عربي ونظرية المثل وهي ما كان الباحثون يهربون منه بالتعليق السريع الرامي بابن عربي إلى الغنوص الخارجي. وحللت فكرة خلق العالم على الصُّورة بدقة، وأبرزت جوانبها التنزيهية عند الرجل، مما يمكن أن يقطع ألسنة المتهجمين عليه لأول مرة، وذلك على ضوء نظرته الرَّمزِيَّة للصورة بمعنى الانعكاس الرَّمزِيّ للأسماء، كما بينت صلات هذه القضية الَّتي تعتبر من أساسيات نظرته الرَّمزِيَّة العامة بالأفكار المتناقضة الظاهرة عنده حول كمال العالم ونقصه، وحكمة الخَلْق، وتناقض إثبات التعليل ونفيه على ضوء صُورَة التَّجَلِّي، أو المظهر، أو الرَّمز، وبينت الفروق الدقيقة في هذا كله بينه وبين ألوان العرفان الرَّمزِيّ الأخرى.

وهذا ما انتهى إليه البحث كذلك فيما يتعلق بتناول ابن عربي لأهم الجوانب العلمية المتعلقة بالإنسان، والتي تتحكم فيها النظرة الرَّمزِيَّة، في خلقه على الصُّورة، وفى مسئوليته، وصلتها بسر القدر، وفى الحياة

العاطفية الَّتي تتمثل أكثر ما تتمثل في قضية الحب، وفى مصيره.

وأبرز في القضية الأولى بعد دراسته وتحليله جمعية الإنسان لحقائق العالم والحق، ومعنى الصُّورة، وأوجه الخلاف بين صُورَة الحقّ والإنسان الكامل، تلك الفكرة الَّتي اعتبرها بعض المستشرقين مفتاح مذهب ابن عربي؛ كي يزج بالرجل في أتون ألوان الغنوص المنحرفة، وخاصة الغنوص المانوي. وبين بتحليل دقيق لمنصة التَّجَلِّي، أو صورته أو العين الممكنة كمرائي للحقائق أو الأسماء الإلهية، أو الرَّمز، كيف يسند ابن عربي الفعل إلى الحقّ والخَلْق، وكيف يجمع في النهاية، في سر القدر، بين تبعية العلم للمعلوم وبين تنزه الحقّ عن اللوازم المختلفة، لتوحد العلم والحكمة والإرادة، واعتبار العالم رمزا للحقائق الإلهية؛ ولذلك حسمنا الأمر في الخلافات الَّتي لا نهاية لها والتي تقول أنَّه جبري، أنَّه قائل بالاختيار، أنَّه قائل بالخير والشر بالمعنى العِرفاني أو الديني، أنَّه قائل بالتحسين والتقبيح العقلي، أنَّه أشعري في ذلك... إلخ.

أمَّا قضية الحب فقد حللناها بعمق يفتقده جميع الباحثين فيه، وبينا احتضانها للحياة الشعورية وغير الشعورية، لا في الإنسان فحسب، بل وفى العالم أجمع، بكل ما احتوى من أشياء وعلاقات، وقوله بوَحْدَة المحب، ووَحْدَة المحبوب على ضوء رمزي لا يلغي الثنائية. وهي خاصية تمتاز بها النظرة الرَّمزِيَّة عند ابن عربي، أعني: خاصية الثنائية؛ لأن صُورَة التَّجَلِّي، وهي وَحْدَة البناء الرَّمزِيّ في نظريته، تستلزم ثنائية المتجلي والمتجلَّى

له، ومن ثم اندفع البحث ليحلل على ضوء الصُّورة الرامزة قضايا: الحب الحسي والطبيعي، والروحاني، والإلهي، وفلسفة الأنوثة الرَّمزِيَّة، أو السارية، وعلى هذا الضوء الرَّمزِيّ تبينا كيف تكون حقيقة الحب انعكاسا رمزيًّا لحقيقة إلهية، أو اسم إلهي، كما ذهب البحث ليدفع عن الرجل تهما تتصل بحياته الشخصية وبمنبع فكرة الحب عنده الَّتي دأب الباحثون على إرجاعها، كما أرجعت جميع قضاياه، إلى مصادر خارجية،وخاصة حين يتعللون بها؛ لصلتها بقضية خطيرة، وأعني بها فكرة عموم الأديان أو عموم دين الحب، تلك التهمة الَّتي نفيناها عنه عند الحديث عن تصحيح مختلف المقالات على ضوء نظرته الرَّمزِيَّة.

وأما فيما يتعلق بالمصير فقد بينت الفروق الدقيقة بين الاتجاه الرَّمزِيّ عند ابن عربي والاتجاه الرَّمزِيّ الفلسفي والباطني، سواء كان إسماعيليا أو غير إسماعيلي، في أهم قضايا البعث، فرفض اتهامه بمنع الآخرة بناء على نظريته في الخَلْق المتجدد أو متابعة القول بالرجوع إلى الذَّات أو النفس الكُلِّيَّة أو تولي أحد الخَلْق الحساب، وأثبت قوله بلزوم الجسم في البعث والعذاب والنعيم، كما أبطل اتهامه بخروج جميع الخَلْق من النار، وبذلك وضعت قضية عموم الرحمة والخلود عنده في موضعها الصَّحيح.

ومهما يكن من شيء، ولأننا لا نستطيع أن نلخص تماما كل نتائج البحث في نظرة ابن عربي الرَّمزِيَّة إلى العالم والحق والإنسان، فإننا ينبغي ألَّا ننسى لهذا البحث هذه السمات العامة:

١- ربط فكر ابن عربي بخيط رمزي واحد، لا يفقد من بداية البحث إلى نهايته، سواء فيما يتعلق بجوهر الفكرة أو لواحقها أو استشهاداتها.

٢- الجهد الشاق المبذول، والواضح في المقارنة بين النظريات العِرفانِيَّة الكبرى.

٣- عدم الاقتصار على دراسة الشكل التعبيري الرَّمزِيّ، والتعدي إلى تفسير شامل ومتكامل للحقيقة في المجالات الثلاثة: الحقّ، والعالم، والإنسان.

٤- تقديم متناقضات ابن عربي في صُورَة متناسقة، وذلك ما أخطأه الباحثون من قبل، فكثرت أحكامهم المتناقضة حوله[١]. مما يمكن أن يقال معه إن هذا البحث بداية الحسم في القضايا الخطيرة المثارة حول هذا المَعلم المهم والبارز في طريق الفكر الإسلامي، بل والعالمي.

٥- مناقشة كثرة هائلة من العلماء والدارسين، قدامى ومحدثين.

٦- جرأة في المعالجة تكسر حائط الخوف من العلاقات ذات الحساسية البالغة بين الكلام والفلسفة والتَّصَوُّف، مع إدانة ألوان العرفان والرمز المنحرفة، وكان ذلك ظلا لنظرة ابن عربي الشمولية، المرتقية فوق المتعارضات عن طريق النظرة الرَّمزِيَّة العامة.

٧- الجهد الخارق في التعبير والفهم لأدق وأعمق مشاكل الفكر البشري النظري والذوقي.

---

(١) انظر: التقرير الذى عرضناه في المقدمة حول أنصاره وخصومه.

٨- كما يقدم بدراسته المفصلة لأسس النظرة الرَّمزِيَّة عند ابن عربي في الشكل وتفسير الحقائق، المفتاح الحقيقي لفهم هذا الرجل الغامض الرامز.

٩- وبذلك كله يمكن اعتبار هذا البحث مرسيًا للأساس الجاد الَّذي يمكن أن تعتمد عليه أية محاولة تأتي بعد ذلك لعلاج الرَّمزِيَّة الصوفية.

❋ ❋ ❋

مراجع البحث لابن عربي

(١) مخطوطات.

- الإسرا إلى المقام الأسري، دار الكتب المصرية: ١٩١ تصوف.

- اصطلاحات الصوفية:دار الكتب المصرية ١٨٧ تصوف.

- الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط،دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- أوراد الأيام والليالي، دار الكتب المصرية ٣١ مجاميع.

- التَّجَلِّيات، دار الكتب المصرية: ٢٦٧ مجاميع.

- تصوير آدم على صُورَة الكمال، دار الكتب المصرية ٢٣٢ مجاميع.

- تفسير قوله تعالى «يا بني آدم.....» دار الكتب التيمورية: ٢٠١٠٣.

- الجلالة، دار الكتب المصرية ٣٣٢ مجاميع.

- الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذي الحكيم، الجامعة العربية: ٢٧٣ تصوف.

- حزب التوحيد، دار الكتب المصرية: ١٦٣٤ تصوف.

- حزب الفتح، دار الكتب المصرية: ٢٩٢٨. تصوف.

- حزب مغناطيس القلوب، دار الكتب المصرية: ٨٨ مجاميع.

- حلية الأبدال، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- الدور الأعلى، دار الكتب المصرية: ١٦٣٠ مجاميع.

- رسالة إلى بعض أصحابه بالإسكندرية: ٣٣ تصوف.

- رسالة الخلوة، دار الكتب المصرية ٧٨ تصوف.

- رسالة القطب والنقباء: الأزهر ٨١٦ حليم ٣٣٤٥.

- رسالة في اصطلاحات الصوفية: دار الكتب ٣١ مجاميع.

- رسالة الانتصار: دار الكتب المصرية ٢٥٣٨ تصوف.

- رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- رسالة في الوجد والتواجد: الجامعة العربية: ٢١٧ تصوف.

- رسالة في أوجه القلب، بلدية الإسكندرية ٣٧٩٢.

- روح القدس في مناصحة النفس، رسالة ماجيستير، لحامد طاهر، مكتبة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

- الشجرة الكونية، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع..

- شجرة الوُجود والبحر المورود، دار الكتب المصرية: ٢٧ مجاميع.

- شرح ألفاظ الصوفية مسلسلة، الإسكندرية ٣٦٤٧ مجاميع.

- شرح خلع النعلين لابن قسي، دار الكتب المصرية: ٥٠٩٠ تصوف.

- شرح روحيَّة الشيخ على الكردي، دار الكتب المصرية ٣٦٧ مجاميع.

- الصلاة الفيضية، دار الكتب المصرية ١٩٩٦ تصوف.

- صلوات محيي الدين ابن عربي، دار الكتب المصرية ١٥٣١ تصوف.

- عقيدة أهل الإسلام، الأزهر ٣٤١ مجاميع.

- الفلك الأطلس، الأزهر ٩٦٩، حليم ٣٣٦٠٣.

- قاعدة في معرفة التوحيد، شرح لفقرة من فقرات منازل السائرين للهروي الأنصاري، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- كتاب أسرار الحروف، بلدية الإسكندرية ٣٧٩٢ مجاميع.

- كتاب الجلال والجمال، دار الكتب المصرية ٣٣٢ مجاميع.

- كتاب الحجب، دار الكتب المصرية: ٦٦ مجاميع.

- كتاب الحقّ، دار الكتب المصرية: ٣٠١ مجاميع.

- كتاب الحكم، الإسكندرية: ١٥ تصوف.،.

- كتاب شواهد الحقّ في القلب، دار الكتب المصرية ٣٢٩ مجاميع.

- كتاب العظمة، دار الكتب المصرية ٣٢٩ مجاميع.

- كتاب القطب والإمامين، دار الكتب المصرية: ١٨٧ مجاميع.

- كتاب الوصايا، الأزهر ١١٦٦ حليم ٣٤٢٢٤.

- كتاب اليقين، الأزهر ٩٤١ حليم ٣٣٥٧٥.

- كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، دار الكتب المصرية ٣٣٢ مجاميع.

- كنه ما لا بد للمريد منه، دار الكتب المصرية ٨٥٨ مجاميع.

- كيمياء السعادة، دار الكتب المصرية ١٥٩ مجاميع.

- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، دار الكتب المصرية ٢٠٢ مجاميع.

- المقصد الأسمى في الإشارات فيما وقع في القرآن بلسان الحقيقة والشريعة من الكنايات، الأزهر (٢٠) ١٣٨٤.

- المنازلات، مكتبة الجامع الأحمدي بطنطا: ٦٥٨ عام، ٨ خاص.

- نتيجة الحقّ، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- نسب الخرقة، الأزهر ١٠٧ مجاميع، حليم ٠٣٣٥٨٠.

وقد اعتمدت أحيانا على مجموع رسائل ابن العربي، ط بيروت عن الهند ١٩٤٨.

(ب)مطبوعات.

- إجازة إلى الملك المظفر، نشرة بدوي، مجلة الأندلس، م ٢٠، ١٩٥٥.

- الإسفار عن نتائج الأسفار، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٦٧ هـ،

١٩٤٨ م.

-الإعلام بإشارات أهل الإلهام، حيدر آباد الدكن ١٣٦٢هـ.

- إنشاء الجداول والدوائر الإحاطية، نشرة نيبرج، ليدن ١٩٣٦، المثنى.

- أيام الشأن، القاهرة ١٣٧٤ هـ ضمن مجموع بعنوان (كتاب الباء).

- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، نشرة نيبرج، ليدن ١٩٣٦.

- ترجمان الأشواق، دار صادر - بيروت ١٣٨١ هـ.

- توجيهات الحروف، مكتبة القاهرة ١٣٧٤ هـ.

- تاج الرسائل، ضمن (مجموعة الرسائل) ط الكردي بمصر ١٣٢٨ هـ ويضم الرسائل التالية:.

- الرسائل الإلهية.

- الرسائل القدسية.

- الرسائل الاتحادية.

- الرسائل السريانية.

- الرسائل المشهدية.

- الرسائل الفردوسية.

- الرسائل العذرية.

- الرسائل الوُجودية.

- خطبة الفتوحات المكية، تحقيق وتعليق وتقديم د. عثمان يحيى، مجلة المشرق البيروتية ١٩٧٠.

- الديوان الأكبر بومباي - الهند، بدون تاريخ.

- ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق، بهامش ترجمان الأشواق، بيروت ١٣٨١ هـ.

- رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين، حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م.

- رسالة إلى الإمام الرازي، حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م.

- رسالة ما لا يعول عليه، حيدر آباد ١٩٤٨ م.

- روح القدس، القاهرة ١٢٨١ هـ.

- السر الأزهر في أوراد الشيخ الأكبر، جمع محمود عز الدين، للأيام والليالي، ط السلفية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ.

- الصلوات الأكبرية، القاهرة ١٣٠٣، ١٣١٠.

- الصيغة الأكبرية، القاهرة ١٣٧٤ هـ.

- العبادلة، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٣٨٩هـ.

- عقلة المستوفز، نشرة ليبرج١٣٣٦ ليدن.

- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، صبيح ١٣٧٣ هـ.

- الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، وهي مطبوعة على النسخة المقابلة على نسخة المؤلف بقونية، تحت إشراف الأمير عبد القادر الجزائري ١٣٣٩ هـ وتحقيق الدكتور عثمان يحيى لأسفار الفتوحات الثلاثة، نسخة الشيخ الخطية ١٩٧٢ م، ١٩٧٢ م، ١٩٧٤ م، ونسخة بولاق ١٢٩٣هـ.

- «**فُصُوص الحِكَم وخصوص الكَلِم**»، وهو جزآن، يُمثِّل الثَّاني منهما تعليقات عفيفي المحقق على كل فص، دار إحياء الكتب العربية _ الحلبى ١٣٦٥ هـ.

- فهرست المصنفات، نشرة عفيفي، مجلة كلية الآداب _ جامعة الإسكندرية م ٨، ١٩٥٤.

- الفناء في المشاهدة، حيدر آباد – ١٣٦١ هـ.

- القسم الإلهي، حيدر آباد ١٩٤٨ م.

- القربة، حيدر آباد ١٣٦٢ هـ.

- كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، مكتبة القاهرة ١٣٧٤ هـ، ضمن مجموع بعنوان «كتاب الباء».

- كتاب الأزل، حيدر آباد، ط ١، ١٣٦٧ هـ.

- كتاب الباء، القاهرة ١٣٧٤ هـ.

- كتاب التراجم، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ.

- كتاب الكتب، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ.

- كتاب المسائل، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ.

- كتاب الميم والواو والنون، حيدر آباد ١٩٤٨ م.

- كتاب الوصايا، حيدر آباد ١٣٦٧.

- كتاب الوصية، حيدر آباد ١٩٤٨ م.

- كتاب الياء، وهو كتاب الهو، القاهرة ١٣٧٤ هـ، ضمن مجموع بعنوان «كتاب الباء».

- لطائف الأسرار أو تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، أو التنزلات الموصلية، تحقيق وتقديم: أحمد زكي عطية، طه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٨٠ هـ.

- مشكاة الأنوار فيما روي عن الله من الأخبار، حلب ١٣٤٦ هـ.

- المعشرات أو الديوان الأصغر، استانبول ١٣٠٦ هـ.

- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، صبيح ١٣٨٤ هـ.

٢- لغير ابن عربي.

(أ)مخطوطات.

- أبكار الأفكار في أصول الدين، معهد المخطوطات العربية، نسخة مصورة عن أيا صوفيا كلية دار العلوم.

- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، دار الكتب المصرية: ٥٧ خ.

- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للمفيد بن النعمان، دار الكتب المصرية: ٥٥٨١ تاريخ.

- أشعة النُّصُوص في هتك أسرار الفصوص، لعماد الدين أحمد بن إبراهيم (الواسطي الحنبلي، معهد المخطوطات – الجامعة العربية: ١٩٣ تصوف.

- اعتقادات الصدوق، لأبي جعفر القمي، دار الكتب المصرية: ١٩١١٣ ب.

- اعتقاد المجلس، لمحمد باقر، جامعة القاهرة: ٨٢٠٩.

- الأغرب من العجالة العجب، لعلي بن محمد الحجازي، الإسكندرية ٣٥ تصوف.

- الإمامة والرد على الرافضة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، جامعة الدول العربية: لأبي حامد المقدسي.

- إمام الحرمين الجويني وكتابه البرهان، لعبد العظيم محمد الديب، رسالة ماجيستير – دار العلوم.

- الأنباء على طريق الله، لبدر الحبشي، جامعة الدول العربية: ٥٠ تصوف.

- البرق اللامع المغرب في شرح عنقاء مغرب، للسعدي، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- تدبير المتوحد لابن باجه، دار الكتب المصرية: ٢٩٠ مجاميع، تيمورية.

- تفسير العسكري، وينسبه الشيعة إلى الإمام الحسن العسكري، دار الكتب المصرية ١ تفسير الشيعة.

- التقديس الأنور في نصيحة الشيخ الأكبر، لمجهول، وهو شرح لرسالة ابن عربي إلى الإمام الرازي، الأزهر (١٠٤) ٥٨٣٨.

- تنبيه الغبي في تكفير ابن العربي لإبراهيم بن محمد الحلبي، الأزهر: ٧٧٥ مجاميع، حليم ٣٤٨٢٢.

- تنزيه الكون عن اعتقاد إسلام فرعون، لمحمد بن محمد الغمري، المعروف بسبط المرصفي، الأزهر ٢٧٢٩، حليم ٣٣٣٣٠.

- تهديم الأركان، للبقاعي، الأزهر ١٨٨ مجاميع، ٨٨٤ حليم ٤٥٢٦.

- توضيح سبيل الإحسان المحمود وتفضيح الأقاويل بوَحْدَة الوُجود، للشيخ عبد الرحمن المرحومي، دار الكتب المصرية: ٢٩٩ مجاميع.

- تاريخ المذاهب الفلسفية ماتيلانا، جامعة القاهرة: ٨٣٩.

- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، الأزهر ١٣٠٦ مجاميع ٢٤٩١.

- خصوص النعم في شرح «فُصُوص الحِكَم»، لعلي بن أحمد المهيمي، دار الكتب المصرية ٦٠٠ تصرف.

- دولة الإسماعِيلِيَّة في إيران، للسعيد جمال الدين، كاجستير –آداب عين شمس.

- ذيل مفتاح الوُجود الأشهر، لعبد الله الصليحي، دار الكتب المصرية: ١٩٩ تصوف.

- رأي السيوطي في محيي الدين بن عربي، جزء من «تنبيه الغبي في تكفير ابن العربي» دار الكتب المصرية ٣٣٥٣٢ – ٣٣٥٣٦.

- رد أباطيل الفصوص، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الأزهر: ٧٧٥ حليم ٣٤٨٢٢.

- الرد المتين عن الشيخ محيي الدين، لإبراهيم بن حسن الشهرزوري، الإسكندرية ٣٧٥٨ تصرف.

- رسالة البسنوي في إيمان فرعون، لعبد الله الرومي، الأزهر ٢٧٩٤ حليم ٣٣٣٩٧.

- رسالة في الخلاف الواقع بين الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي والشيخ عبد الكريم الجيلي في العلم والقدرة والإرادة، لمجهول، دار الكتب المصرية: ١٣٩٢ تصوف، طلعت.

- رسالة في ذم ابن العربي، لمحمد بن عمر الكاملي الدمشقي، دار

الكتب المصرية:٨١٦ مجاميع، طلعت.

- رسالة في الرد على المعترضين على محيي الدين، لمحمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزبادي، الجامعة العربية: ٢٠١ تصوف.

- الرَّمزِيَّة في الشعر العربي المعاصر، لمحمد فتوح أحمد، رسالة ماجستير ـ كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة.

- زبدة الفائدة، لعبد الغني النابلسي ـ دار الكتب المصرية: ٣٠٤ تصوف.

- سؤال أجاب عنه ابن تيمية عن إيمان فرعون، الأزهر:٧٧٥ حليم ٣٤٨٢٢.

- السر المختبي في ضريح ابن العربي، لعبد الغني النابلسي، دار الكتب المصرية: ٣٠٦٢ تصوف.

- صوانع الأنوار فيما صدرت به الفتوحات المكية، الأزهر: ١٤٦٦ مجاميع.

- شرح الأسماء الحسنى، لابن برجان، دار الكتب المصرية: ١٥٠٢ تصوف طلعت.

- شرح الجيلي على مشكلات الفتوحات، الأزهر: ٩٥٨ حليم ٣٣٥٩٢.

- شرح الدور الأعلى، لمحمد ين خليل القاوقجي، دار الكتب المصرية:١٩٨٢ تصوف.

- شرح رسالة تنزيه ابن عربي للعلامة أحمد بن كمال باشا وهو للسيد عارف محمد بن السيد فضل الله الحسينى، الأزهر: ٧٧٥ مجاميع، حليم ٣٤٨٢٤.

- شرح على قول الشيخ محيي الدين: (خضت لجة بحر الأنبياء)، لجلال الدين الدواني، الإسكندرية ١٣٣٧ مجاميع.

- شرح الفصوص لعبد الرحمن جامي، الجامعة العربية: ٢٧٦ تصوف.

- شرح الفصوص لأحمد بن أحمد بن رمح الزبيدي، الإسكندرية: ٢١ تصوف.

- شرح الفصوص، لعبد اللطيف بن بهاء الدين بن عبد الباقي الحنفي، دار الكتب المصرية: ١٤٩ مجاميع.

- شرح الفصوص لمجهول، دار الكتب المصرية: ٢٧٧٤.

- الصاعقة المحرقة، لمحمد بن أحمد صفي الدين الحنفي، دار الكتب المصرية: ٢٤٨ تصوف.

- عقائد الإمامية الاثنا عشرية وأصولها، لمحمد أنور السنهوتي، رسالة ماجستير ـ دار العلوم، جامعة القاهرة.

- عبد الرحمن جامي للقوش، رسالة ماجستير ـ دار العلوم.

- ابن عربي مفسرا، للدكتور حامد الزفري، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين جامعة الأزهر.

- الفتح المبين في الرد على اعتراض المعترضين على محيي الدين، لعمر بن شهاب الدين المطار، الأزهر ٧٦٧ السقا ٢٨٦٥٢ الفكوك على الفصوص للقونوي،ـ الجامعة العربية: ٣٢٥ تصوف.

- فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين، لمحمد بن محمد بن محمد البخاري،– الجامعة العربية: ٢٠٠ تصوف.

- قوة أهل الحظ الأوفر، لحامد بن علي بن إبراهيم العمادي، دار الكتب المصرية ٣٤٤٥ مجاميع.

- القول البين في الرد على (عن) الشيخ محيي الدين، للإمام عبد الوهاب الشَّعْراني، دار الكتب المصرية: ٩ مجاميع.

- كتاب رد الفصوص لعلي بن سلطان محمد القاري، الجامعة العربية: ١٩٩ تصوف.

- كتاب الزينة لمحمد بن حاتم الرازي، دار الكتب المصرية: ٤٣٣٦ ج.

- كشف المخدر عن حال الخضر، لعلي بن سلطان محمد القاري، جامعة القاهرة ١٣١٨ مجاميع.

- كشف الكروب، لحسين بن إسماعيل، دار الكتب المصرية: ١٥٤٣ تصوف.

- الكهف والقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، لعبد الكريم الجيلي، دار الكتب المصرية: ٢٠٢ تصوف.

- الكواكب الدرية، للمناوي، دار الكتب المصرية: ٢٦٠ تاريخ.

- لطائف الجود في مسألة وَحْدَة الوُجود للعيدروسي، الأزهر ٨٣٣ حليم ٣٣٤٥٧.

- اللآلئ البهية في طريق الصوفية، لمجهول، الأزهر: ٩١٠ حليم ٣٣٥٤٤.

- مجمع البحرين، للشريف ناصر الحسيني، الإسكندرية: ٣١ تصوف.

- مطلع الجود لتحقيق التنزيه في وَحْدَة الوُجود، للشهرزوري، الأزهر ٩٢٧ حليم ٣٣٥٦١.

- مفتاح الجود الأشهر في توجيه كلام الشيخ الأكبر، لعبد الله الصلحي، دار الكتب المصرية ١٧ تصوف.

- المنهج القوي لطلاب المثنوي، شرح باللغة العربية لمثنوي جلال الدين الرومي، للعلامة يوسف بن محمد المولوي، دار الكتب المصرية: ٢٢٣٢٠ ب ٢٤٦٧٩ ب.

- المورد العذب لذوي الورود في كشف معنى وَحْدَة الوُجود للشيخ مصطفى البكري، دار الكتب المصرية: ١٧٧.

- موقف مدرسة ابن تيمية من التَّصَوُّف، لمصطفى محمد سليمان، رسالة دكتوراه ـ مكتبة كلية دار العلوم.

- نتيجة التوفيق والعون في الرد على القائلين بصحة إيمان فرعون، لبدران بن أحمد الخالدي، الأزهر: ٧٧٥ مجاميع، حليم ٣٤٨٢٢.

- النزاع بين الصوفية والفقهاء، رسالة ماجستير، لعبد المحسن الحسيني، جامعة القاهرة.

- نعمة الجود في وَحْدَة الوُجود، للشيخ عطاء الله بن أحمد ـ دار الكتب: ٦٦٠.

- نعمة الذريعة في نصرة الشريعة، لإبراهيم بن محمد الحلبي، الأزهر: ٧٧٥ مجاميع، حليم ٣٤٨٢٢.

- نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا، رسالة دكتوراه، لمحمد جلال شرف، آداب الإسكندرية.

- ورد الورود وفيض البحر المورود، لعبد الغني النابلسي، دار الكتب المصرية ١٥٧٨.

- الوعاء المختوم على السر المكتوم، للسعدي، الأزهر: ١٣٣٩ بخيت ٣٤٨٣٤.

(٣) مطبوعات.

- أبحاث عن الإدارة الجزئية والاختيار والكسب ووَحْدَة الوُجود والعلل والأسباب للعارف مصطفى كمال الشريف، مطبعة العلم بدمشق ١٩٦٩، مطبوع مع إيضاح المقصود النابلسي.

- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، المنيرية بدون تاريخ.

- إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، للزبيدي، القاهرة.

- الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية، لزين الدين عبد الرءوف المناوي، تحقيق وتعليق محمد منير الدمشقي، صبيح ١٣٥٤ هـ.

- أثر العرب في الحضارة الأوروبية، لعباس محمود العقاد، القاهرة.

- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجَهْميَّة، لابن قيم الجوزية المنيرية بالقاهرة ١٣٥١.

- الاحتجاج بالقدرة لابن تيمية، تعليق محمد عبد الله السمان، السنة المحمدية ١٨٨٢ هـ.

- أحزاب المعارضة الدينية والسياسية: الخوارج والشيعة، لفلهوزن، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية ١٩٦٨.

- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار إحياء الكتب العربية ـ الحلبي تقديم بدوي طبانة، الأوَّل والثَّاني، والثَّالث والرابع ط صبيح ١٣٧٥ هـ.

- أخبار العلاج، جمع ونشر ماسينيون، ط ١٩٣٦٢ باريس.

- إخوان الصفا، للأستاذ عمر الدسوقي، الحلبي، مصر.

- الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، للدكتور علي صافي حسين دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

- أديان الهند الكبرى: الهندوسية، الجينية، البوذية، للدكتور أحمد شلبي، النهضة المصرية ط ٢، ١٩٦٦، ج ٤ من سلسلته مقارنة الأديان.

- أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم الأمير عارف تامر، دار الكشاف ببيروت ط ١، ١٩٥٣، الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، حيدر آباد ١٣٥٣هـ.

- الأربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي، الاستقامة، بدون تاريخ.

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، الخانجي بمصر ١٩٥٠م.

- الإرادة والأمر لتقي الدين بن تيمية، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، ج ١، صبيح ١٣٨٥.

- استتار الإمام، لأحمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق د. إيفانوف، ج ٢ م ٤ ١٩٣٦ آداب الجامعة المصرية.

- استحالة المعية بالذَّات في بيان مذهب السلف والخلف في متشابه الصِّفات، محمد الخضر بن مايابي الشنقيطي، المحمودية التجارية بمصر ١٩٠٩ م.

- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، الدار البيضاء ١٩٥٤.

- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، لمحمد بن أبي سعيد بن أبي الخير، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، مطبعة دار التأليف بالقاهرة بدون تاريخ.

- الأسماء والصفات، لأحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري، تعليق الشيخ زاهد الكوثري، وتقديم الشيخ سلامة العزامي، ط السعادة بمصر.

- الأسفار الأربعة، لصدر الدين الشيرازي وط حجر، الهند ١٢٨٢هـ.

- الإسلام لألفريد جيوم، ترجمة محمد مصطفى هدية، ود، شوقي العسكري النهضة المصرية.

- الإسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة ١٩٦٦ م.

- الإسماعِيلِيَّة: تاريخها ونظمها، للدكتور محمد كامل حسين، النهضة المصرية ١٩٥٩ م.

- أساس التأويل، للنعمان بن محمد، تحقيق وتقديم عارف تامر، بيروت ١٩٦٠ م.

- أساس التقديس في علم الكلام، لفخر الدين الرازي، الحلبي ١٩٣٥ م.

- الإشارات الإلهية، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الجامعة المصرية ١٩٥٠ م.

- الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف في مصر ١٩٥٧، ١٩٥٨.

- الأصول الأفلاوطونية: فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق د علي سامي النشار. وعباس الشربيني، دار المعارف ١٩٦٥ م.

- الأصلح واستحقاق الذم والتوبة، لعبد الجبار المعتزلي، تحقيق مصطفى السقا، ود.إبراهيم بيومي مدكور، الحلبي ١٩٦٥.

- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، مطبعة الدولة باستانبول ١٩٢٨ م.

- أصول علم النفس للدكتور أحمد عزت راجع، الدار القومي للطباعة، ط٥، ١٩٦٣.

- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، للدكتور محمد علي أبي ريان، الأنجلو المصرية، ١٩٥٩ م.

- الأصول من الكافي لأبي جعفر الكليني، طهران ١٣٧٥هـ.

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، تحقيق د. النشار، النهضة المصرية ١٩٣٨.

- إعجاز القرآن للباقلاني، ط الحلبي ١٩٥١.

- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، لصدر الدين القونوي، دراسة

وتحقيق عبد القادر عطا، ط دار التأليف بمصر ١٣٨٩ هـ.

- الإعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة الثانية.

- أعلام الإسماعِيلِيَّة، لعارف تامر، دار اليقظة ـ بيروت ١٩٦٤.

- الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام، ليحيى بن حمزة العلوي، تحقيق فيصل بدير عون، منشأة المعارف بالإسكندرية.

- أفلاطون للأب أوجست دييس، ترجمة محمد إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٧ م.

- أفلاوطين عند العرب، تحقيق وتقديم بدوي، النهضة المصرية ١٩٥٥، ويحتوي على هذه النُّصُوص المهمة: أثولوجيا المنسوب لأرسطو، ورسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي، والفصول الأخيرة من «ما بعد الطبيعة» لعبد اللطيف البغدادي ونصوص متفرقة لأفلوطين في العربية.

- الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة عند العرب، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ويحتوي على هذه النُّصُوص المهمة: الخير المحض، وفى قدم العالم، وفى المسائل الطبيعية لابرقلس، ومغازلة النفس لهرمس، والروابيع لأفلاطون، ومقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي، ومن كتاب ما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي.

- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي المحمودية التجارية

بالقاهرة، بدون تاريخ.

- إلجام العوام عن علم الكلام، لأبي حامد الغزالي، على هامش الإنسان الكامل للجيلي نشرة صبيح.

- الإملاء عن إشكالات الإحياء، لأبي حامد الغزالي، صبيح ١٣٧٥ هـ.

- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، لعمر السيد الجليند، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية.

- الإمام جعفر الصادق، للدكتور عبد القادر محمود، المجلس الأعلى لرعاية الفنون ١٩٦٦ م.

- الإمام الصادق ملهم الكيمياء، لمحمد يحيى الهاشمي، ط ٢ ١٩٥٩، المؤسسة السورية العراقية.

- الانتصار والرد على ابن الراوندب، لأبي الحسين الخياط، المطبعة الكاثولوكية بيروت ١٩٥٧.

- أنس الفقر وعز الحقير، لابن قنفذ، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي ١٩٦٥ م.

- الإنسان الكامل في الإسلام، ويضم بحوثا مهمة لشيدر عن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين وتصويرها الشعري، وعن دورة الفكرة الخلاصي لماسينيون، وخطبة البيان الشيعية العالمية، ونص لابن قضيب البان ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي،النهضة المصرية ط،

١٩٥٠ م.

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، لعبد الكريم الجيلي، نشرة صبيح.

- الإنسانية والوُجودية في الفكر العربي مع نصوص لهرمس في العربية، للدكتور عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية ١٩٤٧.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، الميمنية بالقاهرة ١٩٠٢ م.

- الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية، السعادة ١٣١٤ هـ.

- الأنوار اللطيفة لذوي الصور المنيفة الشريفة للداعي الفاطمي: طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني، مع مُقدِّمة طويلة بعنوان «الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنا عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ م.

- أوربا والإسلام، لفضيلة الدكتور عبد الحليم محمود، نشر دار الكتب الحديث مطبعة مخيمر.

- أوائل المقالات، للشيخ المفيد بن النعمان، تعليق شيخ الإسلام الزنجاني تبريز بإيران ١٣٧١ هـ.

- إيضاح الدلالة في عموم الرسالة، لابن تيمية، نشرة محمد منير الدمشقي،ـ المطبعة المنيرية ١٣٦٩ هـ.

- إيضاح المقصود من وَحْدَة الوُجود، للشيخ عبد الغني النابلسي، مطبعة العلم بدمشق ١٩٦٩ م.

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، استانبول ١٩٤٥.

- إيمان فرعون، لجلال الدين الدواني، تحقيق ابن الخطيب، المطبعة المصرية ١٩٢٤ م «غرائب المصنفات».

- الآثار الباقية عن الأمم الخالية، لأبي الريحان البيروني، ليبزج ١٩٢٣ م.

- آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني، وستينفيلد ١٨٤٨ م.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، ط ليدن ١٨٦٥، والنيل بمصر بدون تاريخ.

- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل برهييه، ترجمة د. محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، الحلبي ١٩٥٤ م.

- أبو البركات البغدادي، مقال لأبي ريان في مجلة آداب الإسكندرية ١٩٥٨ م.

- بحر الكلام، لأبي المعين النسفي الماتريدي، القاهرة ١٩٢٢ م.

- بحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي، ط حجر، طهران ١٣٠٣ هـ.

- البداية والنهاية، لعماد الدين إسماعيل من كثير، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨ هـ.

- البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر، للشيخ محمد رجب حلمي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦ هـ.

- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ١٣٧٦ هـ.

- البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة، للدكتور إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ دار التأليف والنشر ١٩٧٢ م.

- بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد ج ٥٠ من مجموع الفتاوى الكبرى لابن تيمية كودستان ١٣٢٨ هـ.

- البهائية: تاريخها وعقائدها، لعبد الرحمن الوكيل، القاهرة ١٩٦٢ م.

- البيان في تفسير القرآن للسيد أبي القاسم الخوني، النجف ١٣٧٧ هـ.

- الباهر في حكمه ﷺ بالباطن والظاهر، للإمام جلال الدين السيوطي، مطبعة حجازي ١٣٥١هـ.

- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، للسيد: حسن الصدر، ط بغداد ١٣٧١ هـ.

- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ضبط وتصحيح محمد زهدي النجار ـ الكُليَّات الأزهرية بالقاهرة.

- التبصير في الدين للإسفراييني، تحقيق الكوثري، الخانجي بمصر ١٩٥٥ م.

- تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ط دمشق ١٣٤٢ هـ.

- التكبير في التذكير لعبد الكريم القشيري، تحقيق وتقديم د. إبراهيم بسيوني دار الكتاب العربي بمصر ١٩٦٨ م.

- تحذير العباد من أهل العناد، لبرهان الدين البقاعي تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، ط ١، السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٢ هـ، تحت عنوان مصرع التصرف.

- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، للبيروني، ليبزج ١٩٢٥ م.

- تذكرة الأولياء للعطار، نشرة نيكلسون ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧.

- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، لابن الوزير، مطبعة المعاهد بمصر ١٣٤٩ هـ.

- تراث الإسلام، لتوماس أرنولد، ترجمة د. الطويل، لجنة التأليف ١٩٤٦.

- تراث فارس الأدبي، أربري، نقله إلى العربية مجموعة من الأساتذة الجامعيين، جامعة القاهرة ١٩٥٩ م.

- تراث الإنسانية، مقالتان عن الفتوحات المكية للدكتور أبي العلا عفيفي م ١، فبراير ومارس ١٩٦٣.

- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة، ط٣، ١٩٦٥، ويضم هذه البحوث المهمة تراث الأوائل في الشرق والغرب لبيكر، ومن الإسكندرية إلى بغداد لماكس ماير هوف، والتراجم الأرسططالية إلى ابن

المقفع لبول كراوس، وموقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، والعناصر الأفلاطُونِيَّة المُحْدَثَة والغنوصية في الحديث لجولد تسيهر، وبحوث عن المعتزلة ومن محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية لفيلينو.

- تسع رسائل في الطب والحكمة لابن سينا، الجوائب ١٢٩٨هـ.

- التَّركيب اللغوي للأدب، بحث في اللغة والاستطباق، د. لطفي عبد البديع، النهضة المصرية ١٩٧٠.

- التُّسَاعِيَّة الرابعة لأفلوطين في النفس، الهيئة المصرية العامة للطباعة ١٩٧٠م.

- التشوف إلى رجال التَّصَوُّف، لابن الزيات، تحقيق أدولف فور.

- التَّصَوُّف الإسلامي للدكتور زكي مبارك، القاهرة.

- التَّصَوُّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، للدكتور أبي العلا عفيفي، ط ١، دار المعارف بمصر ١٩٦٣م.

- التَّصَوُّف المقارن، للدكتور محمد غلاب، نهضة مصر ١٩٥٦ م.

- التطور الخالق لهنري برجسون، ترجمة د. محمود قاسم، دار الفكر العربي ١٩٦٠.

- تعبير الرؤيا، لابن سيرين، ط صبيح.

- التعرف لمذهب أهل التَّصَوُّف، للكلاباذي، تحقيق د. عبد الحليم محمود وسرور، الحلبي بمصر ١٩٦٠.

- التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ.

- تفسير الخازن، ط الحلبي ١٩٥٥ م.

- تفسير صُورَة الإخلاص لابن تيمية، الطباعة المحمدية بدون تاريخ، والنعساني ١٣٢٣ ه.

- تفسير القرآن العظيم، المنسوب إلى سهل بن عبد الله التستري، الميمنية بمصر.

- تفسير القمي، ط إيران ١٣١١ هـ.

- تفسير المعوذتين، لابن سينا، مصر.

- التفسير ورجاله للشيخ محمد بن الفاضل عاشور، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية.

- التفسير والمفسرون، لفضيلة الدكتور محمد حسين الذهبي، مصر.

- تفصيل النشأة الثانية، بحث تحليلي عن البعث بعد الموت، للإمام محمد ماضي أبي العزائم، مطبعة السعادة ١٩٧٣.

- التفكير الفلسفي الإسلامي، د. سليمان دنيا، الخانجي بمصر ١٩٦٧ م.

- التفكير الفلسفي في الإسلام، لفضيلة الدكتور عبد الحليم محمود، الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

- التقية: أصولها وتطورها، للشيبي، مجلة آداب الإسكندرية

١٩٦٢م ع١٦.

- التكليف، لعبد الجبار المعتزلي، تحقيق محمد على النجار وعبد الحليم النجار، سلسلة المغني، المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٥ م.

- تلبيس إبليس، لابن الجوزي، نشر وتعليق محمد منير الدمشقي، المنيرية بالقاهرة، بدون تاريخ.

- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها للدكتور نجيب بلدي، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.

- التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة، تحقيق الخضيري وأبي ريدة، دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٤٧ م.

- التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، للدكتور توفيق الطويل، الحلبي بالقاهرة ١٩٤٥ م.

- تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي لبرهان الدين البقاعي، تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، تحت عنوان مصرع التَّصَوُّف، السنة المحمدية بالقاهرة، ط ١ ١٣٧٢ هـ.

- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لأبي الحسن على بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق وتعليق فضيلة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف وعبدالله محمد الصديق، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لابن مسكويه، المطبعة الخيرية، ط ١.

- تهافت التهافت، لابن رشد، دار المعارف بمصر، تحقيق د. سليمان دنيا، ١٩٦٤.

- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.

- توفيق التطبيق في إثبات أن ابن سينا من الإمامية الاثنا عشرية، لعلي بن فضل الله الجيلاني، تحقيق وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، ١٩٥٤.

- توضيح العقائد في علم التوحيد، للشيخ عبد الرحمن الجزيري، مطبعة الإرشاد ط ٣.

- تاريخ آداب اللغة العربية، لجوردي زيدان، دار الهلال ١٩١١ م.

- تاريخ الأستاذ الإمام، للشيخ محمد رشيد رضا، القاهرة ١٣٥٠ هـ.

- تاريخ الشعوب العربية، لبروكلمان، نقله إلى العربية د. نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت ١٩٤٨.

- تاريخ التَّصَوُّف، لقاسم غني، ترجمة صادق نشأت، النهضة المصرية ١٩٧٠ م.

- تاريخ الجمعيات السرية، محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف

والترجمة ١٣٧٣ هـ.

- تاريخ دول الإسلام للذهبي، ط حيدرآباد ١٣٦٤ هـ.

- تاريخ الفكر الفلسفي، للدكتور محمد علي أبي ريان ج ٢، الدار القومية للطباعة، ١٩٦٦ م.

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، القسم الأوَّل، لهنري كوربان، ومساعده د. عثمان يحيى وحسين نصر، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى، وتقديم الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٦.

- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ليوسف كرم، دار المعارف بمصر، ط ٣.

- تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، دار المعارف بمصر، ط ٤ ١٩٦٦.

- تاريخ الفلسفة الغربية، لبرتراند رسل، ج٢، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٦.

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور، ترجمة وعلق عليه تعليقا جيدا د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٤.

- تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، لجنة التأيف والترجمة

والنشر، ط٣ ١٩٥٣.

- تاريخ فلاسفة الإسلام، للطفي جمعة، مصر.

- تاريخ فلاسفة الإسلام في القارة الأفريقية، د يحيى هويدي، القاهرة ١٩٦٦.

- تاريخ مسلمي أسبانيا، ر. دوزي، ترجمة حسن حبشي، دار المعارف ١٩٦٣ م.

- تاريخ النظريات الاخلاقية وتطبيقاتها العملية لأبي بكر ذكرى، دار العهد الجديد للطباعة، ط ٣، ١٩٥٨م.

- ثقافة الهند، مارس ١٩٥٣، المكتب الثقافي الهندي بالقاهرة.

- الجمع بين رأي الحكيمين، للفارابي، ط السعادة ١٩٠٧، ضمن مجموعة.

- جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي، تقديم الشيخ محمد مصطفى أبي العلا، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٣٨٤ ه.

- جواهر النُّصُوص في حل متشابهات الفصوص، للشيخ عبد الغنى النابلسى.ـ استانبول ١٣٠٤ هـ.

- الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة، للدكتور عثمان أمين، مطابع دار العلم ١٩٦٤.

- جابر بن حيان، للدكتور زكي نجيب محمود، مصر، أعلام العرب ٣.

- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، لحيدر بن محمد أمولي، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى المعهد الفرنسي للدراسات الإيرانية، طهران ١٩٦٩م.

- جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل فريق، للكمشخانلي القاهرة ١٣٣١ه.

- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي الأندلسي، المكتبه السلفية ـ مطبعة العاصمة بالقاهرة.

- الجامع الصغير، للإمام جلال الدين السيوطي، ط الحلبي بمصر.

- جامع كرامات الأولياء، للنبهاني، القاهرة بدون تاريخ.

- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الشعب ١٩٦٩.

- الحب الإلهي في التَّصَوُّف الإسلامي، للدكتور محمد مصطفى حلمي، دار القلم بالقاهرة ١٩٦٠.

- الحج المبرور: أحكام وأسرار، لفضيلة الدكتور عبد الحليم محمود، دار الشعب ١٩٧١م.

- حركات الشيعة المتطرفين، لمحمد جابر عبد العال، ط مصر ١٩٥٤.

- الحسين بن منصور الحَلّاج لطه عبد الباقي سرور، المكتبة العلمية ١٩٦١.

- الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، فون كريمر، ترجمة د. مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي ١٩٤٧م.

- الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، لمحمد البهري النيال، تونس ١٩٦٥.

- الحقيقة في نظر الغزالي، للدكتور سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية بمصر.

- حكمة الإشراق مع شرح لقطب الدين الشيرازي، ط حجر، طهران ١٣١٦هـ.

- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية للدكتور عبد الفتاح بركة مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠.

- حلية الأولياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن إسحاق، مصر ١٩٣٨م.

- حوار بين الفلاسفة والمتكلِّمين، للدكتور حسام الدين الألوسي، مطبعة الزهراء ١٩٦٧ م.

- حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق د. أحمد أمين، ط ٣، دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م.

- الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، للدكتور غنيمي هلال، ط ٢، القاهرة ١٩٦٠.

- حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، للأستاذ عباس

محمود العقاد، دار الهلال، بدون تاريخ.

- حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني للعضدية، المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ.

- حاشية الخيال على شرح العقائد النصفية، ط صبيح ١٩٣٩م.

- ختم الولاية، للحكيم الترمذي، تحقيق د، عثمان يحيى، مع ملاحق في الولاية، بيروت ١٩٦٥.

- الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، للدكتور محمد غلاب، الدار القومية ١٩٦٢.

- الخصائص الكبرى للسيوطي، تحقيق د. هراس، مصر.

- خطط المقريزي، القاهرة ١٣٢٦هـ.

- خيال الظل، د.عبد الحميد يونس، الدار المصرية للتأليف ١٩٦٥.

- الخيال في منهج محيي الدين بن عربي، للدكتور محمود قاسم، سجل العرب ١٩٦٩م.

- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم ج ١، دار الكتب المصرية ١٩٧١م.

- الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، للقارئ البغدادي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد بيروت ١٩٥٩.

- الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلِّمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم، لعبد الرحمن جامي، الحلبي ١٣٥٤.

- دراسات في الفلسفة الإسلامية للدكتور محمود قاسم، دار المعارف، ط٢، ١٩٦٧، وأحيانا الأولى ١٩٤٧ الحلبي.

- دراسات في الفلسفة الوُجودية، للدكتور عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية ١٩٦١م.

- دفاع عن السنة، لفضيلة الدكتور أبي شهبة، مطبعة الأزهر ١٩٦٧م.

- دلائل الإعجاز، لعبد القادر الجرجاني، تحقيق المراغي، المكتبة العربية.

- الدلالة الرَّمزِيَّة في التَّركيب اللغوي، الدكتور لطفي عبد البديع، مصر.

- الدين والفلسفة والعلم: تطور الديانات لمحمود أبي الفيض المنوفى، دار الكتب الحديثة، مصر وهو كتاب جيد فيما عدا هجومه على بعض الطُّرُق الصوفية الجادة والتي لها قيمتها العلمية كالشاذلية والنقشبندية الحديثة.

- ديوان الحَلّاج، جمع وتحقيق ما سينيون، باريس ١٩٣١م.

- ديوان ابن الفارض، مؤسسة المطبوعات الإسلامية بمصر ١٣٥٣ هـ.

- الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، جيته، ترجمة، بدوي، النهضة ١٩٤٤.

- دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، وخاصة مقال نيكلسون وتعليق عفيفي.

- الذيل على الروضتين، لأبي شامة، ط القاهرة ١٩٤٧ م.

- رؤية الباري، لعبد الجبار الأسد آبادي، ج ٤ من سلسلة المغني، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، ود. أبي الوفا الغنيمي التفتازاني، المؤسسة المصرية العامة١٩٦٥م.

- رد أوهام القاديانية للسيد الأستاذ الحافظ التيكاني، مصر ١٣٥٣هـ.

- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، حيدر آباد الدكن.

- الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق د. إحسان عباس، دار العروبة ١٩٦٠.

- رسائل إخوان الصفا، تصحيح خير الدين الزركلي، المطبعة العربية بمصر ١٩٢٨ م.

- رسائل ابن سبعين، تحقيق د. بدوي، الدار الطباعة الحديثة ١٩٦٥.

- رسائل فلسفية، لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، نشرة كراوس، مطبوعات جامعة فؤاد بالقاهرة ١٩٢٨م.

- الرسائل الأحمدية في تاريخ الطريقة البكتاشية، لأحمد سردده بايا، مطبعة مصطفى عبده وأنور محمد ط٤، ١٩٥٩م.

- رسالة الاعتبار لابن مسرة، نشرة د. جعفر في كتابه (في الفلسفة والاخلاق) دار الكتب الجامعية بالقاهرة ١٩٦٨م.

- رسائل الكندى، تحقيق د. أبي ريدة، دار المعارف ١٩٥٠.

- رسالة أضحويه في المعاد، لابن سينا، تحقيق د. دنيا، ط١، دار الفكر العربي ١٩٤٩م.

- الرسالة الجامعة، نشرة جميل صليبة، المجمع العلمي العربى بدمشق.

- الرسالة السبعينية، ج٥ من الفتاوى الكبرى لابن تيمية، كردستان ١٣٢٨هـ.

- رسالة الحسن بن الهيثم في الضوء، تحقيق عبد الحميد موسى، نشر جمعية المسلمين بالقاهرة ١٩٣٨ م.

- رسالة ابن سينا في النبوات، ضمن مجموعة ط الجوائب ١٢٩٨هـ.

- رسالة الطير لابن سينا، نشرة أبي ريان في كتابه الفلسفة الإسلامية، الإسكندرية ١٩٦٧.

- رسالة الطير للغزالي، كيردستان العلمية ١٣٢٨هـ.

- الرسالة العرشية، لابن سينا، حيدرآباد ١٣٥٤ هـ ضمن المجموع.

- الرسالة العرشية لابن تيمية، ط صبيح ١٣٦٦ من مجموع الرسائل.

- رسالة في اتصال العقل بالإنسان لابن باجه، نشرة بلاثيوس، مجلة الأندلس ١٩٤٢م.

- رسالة في ذم التأويل، للشيخ موفق الدين أبي عبد الله بن أحمد المقدسي المنار بمصر، ط١، ١٣٥١هـ.

- رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعرى، المطبعة الكاثولوكية ـ بيروت ١٩٥٢م.

- رسالة في العشق، لابن سينا، نشرة أبي ريان في كتابه السالف ١٩٦٧م.

- رسالة في القضاء والقدر، ونشرة أبي ريان في كتابه السالف.

- رسالة في ماهية الصلاة، لابن سينا، ط ليدن ١٨٨٩ م.

- رسالة في الوَحْدَة الوُجودية، لبهاء الدين العاملي، ضمن مجموعة الرسائل مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ.

- رسالة الواردات، للإمام محمد عبده، المنار بمصر ١٣٤٤ هـ.

- الرسالة القشيرية، تحقيق فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. ط١، ١٩٦٦.

- الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود مصر ١٩٦٠.

- الرَّمزِيَّة في الأدب الصوفي للدكتور أحمد أمين، مجلة الرسالة، ع١٣١، ١٩٣٦.

- الرَّمزِيَّة في الأدب العربي، للدكتور درويش الجندي، نهضة مصر ١٩٥٨ م.

- الرَّمزِيَّة في الأدب العربي الحديث أنطون غطاس كرم، بيروت ١٩٤٩م.

- روضة التعريف بالحب الشريف للوزير لسان الدين بن الخطيب، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر عطا، دار الفكر العربي ١٣٨٧ هـ، وهو كتاب هام أثار ضجة في الأندلس.

- روضة الطالبين وعمدة السالكين، لأبي حامد الغزالي ومجموعة القصور العوالي دار الطباعة المحمدية ١٩٧٣م.

- روضات الجنات، للخوانساري، ط إيران ١٣٠٧ هـ.

- الرومانتيكية، للدكتور غنيم هلال، ط نهضة مصر.

- روح المعاني للألوسي، بولاق ١٣٠١هـ.

- الرياضة وأدب النفس، للحكيم الترمذي، تحقيق أ. ح. أريرى ود. على حسن عبد القادر الحلبي ١٩٤٧ م.

- زندقة الجيلي، لعبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر دمشق ١٩٦٥م.

- السلسبيل المعين في الطرائف الأربعين، لمحمد بن السيد علي السنوسي مصر ١٢٧٦ هـ.

- السعادة الأبدية في التعريف بالحضرة المراكشية، لابن الموقت، فاس ١٩٣٦م.

- سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك، للدكتور حسن مجيب المصري الأنجلو المصرية ١٩٥٦ م.

- سلوة الأنفاس، للكتاني، فاس ١٨٩٩م.

- سيرة ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٣٥٦هـ.

- السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، للسيد مصطفى بن كمال الدين البكري، المطبعة المتوسطة بمصر ١٣٥٠ هـ..

- السيد أحمد البدوي، للدكتور حموده غرابة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م.

- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق د. المنجد والأبيارى، مصر ـ ١٩٦٢.

- السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، لفان فلوتن، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ط٢، مصر ١٩٦٥م.

- شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، النهضة العربية ١٩٦٤، وتضم الدراسات المهمة التالية: سلمان الفارسي والبواكير الروحيَّة للإسلام في إيران لماسينيون، دراسة المنحنى الشخصي لحياة الحَلّاج الشهيد الصوفى في الإسلام له أيضًا، السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقى لهنري كوربان، رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي للمستشرق السابق، المباهلة لما سينيون.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد، مصر ١٣٥٠ هـ.

- شرح الأصول الخمسة، لعبد الجبار المعتزلي، تحقيق د. عبد الكريم العثمان، ط١ وهبة القاهرة ١٩٦٥.

- شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٦١.

- شرح عقائد الصدوق، للمفيد بن النعمان، مطبعة الرضائي بتبريز ١٣٦٣هـ.

- شرح «فُصُوص الحِكَم» لبالي أفندي الصوفيوي، مطبعة النفسية العثمانية ١٣٠٩هـ.

- شرح «فُصُوص الحِكَم»، لداود قيصري، الهند ١٣٠٠ هـ.

- شرح «فُصُوص الحِكَم»، لعبد الرحمن جامي، على هامش جواهر النُّصُوص للنابليسي،القاهرة ١٣٢٣هـ.

- شرح «فُصُوص الحِكَم» لعبد الرزاق القاشاني، المطبعة الميغنية ١٣٢١ هـ.

- شرح المواقف للجرجاني، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥هـ.

- شرح منظومة سيدي أحمد المنزلي في آداب المريدين، للشيخ عبد القادر الجليلي المجاوي، ط١، المطبعة التونسية الرسمية ١٣١٣هـ.

- شرح نهج البلاغة، لعز الدين بن أبي الحديد، القاهرة ١٣٢٩هـ.

- الشفاء لابن سينا، الفن الثاني والثَّالث من الطبيعيات، تحقيق د. محمود قاسم، دار الكاتب المصري ١٩٦٩م، وطهران ط حجر ١٣٠٣هـ.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن الجوزية، دار ـ الكتاب العربي بمصر، بدون تاريخ.

- شطحات الصوفية، تحقيق د. بدوي، القاهرة ١٩٤٩م.

- شمس المعارف الكبرى، لأحمد بن على البوني، الحلبي بمصر ١٣٨٢هـ.

- شهيدة العشق الإلهي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، النهضة

المصرية، ط٣ ١٩٦٢م.

- شهر رمضان منذ فجر الإسلام إلى العصر الحديث، لخليل طاهر، تقديم د. عبد الحليم محمود، دار الهلال..

- الشامل، للجويني، تحقيق هلمت كلويفر، دار العرب للبستاني ١٩٦٠- ١٩٦١.

- صفوة الصفوة، لابن الجوزي، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف ١٣٥٥هـ..

- الصلة بين التَّصَوُّف والتشيع، للدكتور مصطفى كامل الشيبي، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

- الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، لحسين بن فيض الله الهماني ـ بالاشتراك مع الدكتور حسن سليمان، مطبعة الرسالة بالقاهرة، من منشورات المعهد الهمزاني للدراسات الإسلامية.

- الصلاة ومقاصدها، للحكيم الترمذي، تحقيق الأستاذ حسني نصر زيدان، القاهرة ١٩٦٥م.

- صوت الهند، مارس ومايو ويونيو ١٩٧٢، المكتب الثقافي الهندي.

- الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ترجمة وتعليق نور الدين شريبة الخانجي ١٩٥١م.

- الصوفية في إلهامهم، للأستاذ كامل حسن الملطاوي، ط مصر.

- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، لجلال الدين السيوطي، تحقيق النشار، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٤٧.

- الصابئة والماندائية، مقال للأب انستاس الكرملي، مجلسة المشرق البيروتية، م٤.

- ضحى الإسلام، للدكتور أحمد أمين، ٣، ١٩٤٦ لجنة التأليف والترجمة.

- طبقات الحنابلة، لأبي يعلى أبي الحسن محمد بن محمد، السنة المحمدية في مصر ١٩٥٢ م.

- طبقات الشافعية للسبكي، تحقيق محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مصر ١٩٦٤.

- الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد الواقدي، دار التحرير للطبع والنشر.

- الطبقات الكبرى، لعبد الوهاب الشَّعْراني، صبيح، بدون تاريخ.

- طبقات المفسرين، لجلال السيوطي، ليدن ١٨٣٩م وطهران ١٩٦٠م،.

- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شربية، مصر.

- طريق إلى الله، لعبد الرزاق نوفل ـ دار الشعب ١٣٩١هـ.

- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، لأبي سعيد الخراز، تحقيق وتعليق د. عبد الحليم محمود، دار الإنسان بمصر ١٩٧٢ م.

- طوق الحمامة في الألفة والآلاف، لابن حزم الأندلسي، تحقيق حسن كامل الصيوفى، وتقديم إبراهيم الأبيارى، المكتبة التجارية بمصر.

- الطواسين، للحلاج، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣ م.

- الطاقة الروحيَّة، لهنري برجسون، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط٢ ١٩٧٣.

- عبدالله بن سبأ، للسيد مرتضى العسكري، ط٢، دار الكاتب العربي ١٣٨١هـ.

- عذراء في حياة صوفي مجلة الهلال يوليو ١٩٤٧، للدكتور أبي العلا عفيفي.

- ابن عربي: حياته ومذهبه، للمستشرق الأسبانى آسين بلاثيوس، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الأنجلو المصرية،١٩٦٥م.

- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، للدكتور الغنيمي التفتازاني، القاهرة ١٩٥٨م.

- العظة والاعتبار آراء في حياة السيد البدوي وحياته البرزخية للشيخ أحمد محمد حجاب دار التحرير للطبع والنشر ١٣٨٩هـ:.

- عقيدة الشيعة، رونالدسن ودوايت ترجمة ع.م.، ط مصر ١٩٤٦م.

- العقيدة والشريعة في الإسلام، لاجنتس جولد تسيهر، ترجمة وتعليق د. محمد يوسف موسى، د. على حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة والمشنى ببغداد ط٢ ١٩٥٩ م.

- عقائد الإمامية، للشيخ محمد رضا الظفر، المطبعة العالمية، ط١٩٧٣،٨م. للمعلم الشيخ، في تفضيل الحقّ على الآباء والمشايخ للمقبلي، ط مصر ١٣٢٨هـ.

- العلم عند العرب وأثاره في تطور العلم العالمي، لالدومبيلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، ط١ ١٩٦٢م.

- علوم الحقائق وحكم الدقائق لسعد الدين الحموي، الكردي ١٣٢٨ هـ.

- علوم المسلمين أساس التقدم العلمي الحديث، لجلال مظهر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٧٠م.

- العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية للشيخ محمد جواد مغنية، منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة.

- عوارف المعارف، للسهروردي البغدادى، مكتبة العلامية بمصر ١٩٣٩م.

- عوامل وأهداف نشأة علم الكلام للأستاذ يحيى هاشم فرغلي، مطبوعات.

- مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م.

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيعة، مصر ١٢٩٩هـ، وبيروت ١٩٥٦م.

- عيون الحكمة لابن سينا، الجوائب ١٢٩٨هـ.

- عيون المسائل لأبي نصر الفارابي، ضمن مجموعة بعنوان مبادئ الفلسفة القديمة المكتبة السلفية ـ مطبعة المؤيد ١٩١٠م.

- العارف بالله أبو العباس المرسي، للدكتور عبد الحليم محمود، دار الكاتب المصرى، ١٩٦٩ م.

- الغربة الغربية، لشهاب الدين السهروردي، نشرة أبي ريان مع الفلسفة الإسلامية، مصر ١٩٦٧م..

- الغنية لطالبي الحقّ، المنسوب للشيخ عبد القادر الجيلاني، ط الموسوعات بالقاهرة ١.

- غاية الحكيم، لمسلمة بن قاسم المجريطي الأندلسي، تحقيق هلموت ربتر، ط المانيا ١٩٣٣م.

- غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الآمدي تحقيق الأستاذ حسن محمود عبد اللطيف، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ.

- فتح القدير، للشوكاني، الحلبي بالقاهرة.

- الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، كردستان العلمية ١٣٢٨هـ.

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط١ ١٩٥٤ م.

- فضل آل البيت، للمقريزي، تحقيق وتعليق محمد عاشور، دار الاعتصام ١٩٧٣م.

- فضائح الباطنية للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم د.بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ م.

- فر العون من مدعي إيمان فرعون لعلي بن سلطان محمد القاري، تحقيق ابن الخطيب «غرائب المصنفات»، المطبعة المصرية ١٣٨٣هـ.

- الفرق بين الفرق، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق محمد بدره مطبعة المعارف بمصر.

- فرق الشيعة، للنوبختي، النجف ١٩٣٦م.

- الفرق غير الإسلامية، لعبد الجبار المعتزلي، ج٥ من سلسلة المغني، تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة ١٩٥٨م.

- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى ج١، صبيح ١٣٨٥هـ.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري الأندلسى، ط ـ الأدبية بمصر ١٣١٧ هـ.

- الفكر الشيعي للدكتور مصطفى كامل الشيبي، ط بغداد ١٩٦٦م.

- الفكر والنزعات الصوفية في مطلع القرن الثاني عشر الهجري، للشيبي، دار التضامن ببغداد ١٩٦٦م.

- فكرة الإنسان في مذهب محيي الدين ابن عربي، المجلة، مارس ١٩٧٠م.

- الفلسفة الإسلامية: شخصياتها ومذاهبها، للدكتور محمد على أبي ريان، الدار القومية للطباعة ١٩٦٧م.

- الفلسفة الإسلامية في المغرب، للدكتور محمد غلاب، جمعية الثقافة الإسلامية ـ مطبعة عطايا، ١٩٤٨م.

- الفلسفة الإغريقية، للدكتور محمد غلاب، الأنجلو المصرية ط٢.

- الفلسفة الرِّواقِيَّة، للدكتور عثمان أوسين، ط١، النهضة المصرية ١٩٥٩م.

- الفلسفة الشرقية، للدكتور محمد غلاب، مطبعة البيت الأخضر بالقاهرة ١٩٣٨م.

- الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، للدكتور عبد القادر محمود، دار الفكر العربي ١٩٦٦.

- فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان للدكتور عبد الحليم محمود، الأنجلو المصرية، ط٢.

- الفهرست، لابن النديم، التجارية الكبرى ١٣٤٨هـ.

- فوات الوفيات، لابن شاكر الكتبي، بولاق ١٢٩٩هـ.

- فى التَّصَوُّف الإسلامي تاريخ وقضايا، للدكتور حامد الزفري، دار الطباعة المحمدية ١٩٧٣م.

- فى التَّصَوُّف الإسلامي وتاريخه، د. أنيكلسون، ترجمة وتعليق الدكتور أبي العلا عفيفي، لجنة التأيف والترجمة والنشر ١٩٥٦م.

- فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، للدكتور إبراهيم بيومي مدكور، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٧م.

- فى فلسفة ابن راشد: الوُجود والخلود: لفضيلة الدكتور محمد علي بيصار، دار الكاتب العربي، ط٢، ١٩٦٢م.

- الفيلسوف المسلم «عبد الواحد يحيى أو رينيه جينو» لفضيلة الدكتور عبد الحليم محمود، لجنة البيان العربي، مصر.

- فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والإغريق، للدكتور محمود قاسم، الأنجلو المصرية ١٩٥٨م.

- ابن الفارض سلطان العاشقين، للدكتور محمد مصطفى حلمي، أعلام العرب ١٥.

- قرامطة العراق في القرنيين الثَّالث والرابع الهجريين لعبد الفتاح عليان الهيئة المصرية العامة للطبع والنشر ١٩٦٩م.

- قوت القلوب لأبي طالب المكي، القاهرة ١٣٥١هـ.

- القول المتين في بيان توحيد العارفين، المسمى نخبة المسألة، للشيخ عبد الغني النابلسي، صبيح، بدون تاريخ.

- قواعد التَّصَوُّف لأبي العباس زروق، تصحيح محمد زهري النجار، النهضة الجديدة، بدون تاريخ، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق للشيخ جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، دار الشرق للطباعة بمصر ١٩٦٧م.

- القاديانية، للشيخ محمد الخصر حسين، مطبعة الأزهر ١٩٧٠.

- أبو القاسم بن قسي وشرح كتابه خلع النعلين، وهو شرح لابن عربي، للدكتور أبي العلا عفيفي، مجلة كلية آداب الإسكندرية ١٩٥٧م.

- الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر، للشعراني، الحلبي ١٣٧٨هـ على هامش اليواقيت والجواهر.

- الكتاب التذكاري، الصادر في الذكر المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، دار الكاتب العربي ١٣٨٩ هـ.

- كتاب الرجال للنجاشي، الهند ١٣١٧ هـ.

- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، لأبي شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، تحقيق د.حلمي، القاهرة ١٣٧٧ هـ.

- كتاب الرياض لحميد الدين الكرماني الإسماعيلي، نشرة عارف تامر، بيروت ١٩٦٠.

- كتاب السر المصفى للبتانوني، نشرة سليم شرارة، مصر ١٣٠٦هـ.

- الكتاب السنوي، المركز الثقافي والهندي بالقاهرة ١٩٧١ م.

- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، صححه وقدم له د. محمودغرابة، مصر ١٩٥٥.

- الكتاب المقدس: العهد القديم والعهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى،.

- كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو، للفارابي، ضمن مجموعة السلفية ١٩١٠م.

- كتاب الوُجود: مباحث في الله والطبيعة والإنسان، لمحمود أبي الفيض المنوفي دار الكاتب العربي للطباعة، القاهرة.

- كشف أسرار الباطنية وأخبار القارمطة، لمحمد بن مالك الحمادي اليماني، نشرة عزت العطار، مع مُقدِّمة للكوثري، مطبعة الانوار ١٣٥٧هـ،.

- كشف الغطاء عن حقائق التوحيد...والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف للحسين ابن الأهدل اليمني، نشرة الدكتور أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل ١٩٦٤م.

- كشف الوجوه الغر للقاهاني، على هامش ديوان ابن الفارض، الخيرية بمصر، ط١، ١٣١٠هـ.

- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، تحقيق د. لطفي عبد البديع،

ج١ – ٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣، ١٩٦٩، ١٩٧٣.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيه، الزمخشري، التجارية الكبرى بمصر، ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤.

- كليات أبي البقاء، لأبي البقاء الحسينى، بولاق ١٢٨١ هـ.

- الكون والفساد، لأرسططاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية بالقاهرة موسوعة كتاب «في ملسيوس وفى أكسينوفان وفى غرغياس، مع مُقدِّمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية سانتهليو.

- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، للمناوي، القاهرة ج١ ١٩٣٨، ج ٢، ١٩٦٣.

- ابن الكيزاني الشاعر الصوفي المصري: حياته وديوانه للدكتور على صافى حسين، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ..

- كيمياء السعادة، للإمام أبي حامد الغزالي، ضمن مجموعة الرسائل، كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ.

- الكيمياء عند العرب لروحي الخالدي، دار المعارف بمصر.

- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي، ط القاهرة ١٣٥٢هـ.

- لسان العرب لابن منظور، بولاق ١٨٨٢ – ١٨٨٩ م.

- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، حيدر آباد الدكن ١٣٢١ هـ.

- لطائف الإشارات، تفسير إشارى للقشيري، تحقيق د. إبراهيم بسيوني، وتصدير د. حسن عباس زكي، دار الكاتب المصري للطباعة والنشر.

- لطائف المنن للشعراني، القاهرة ١٣١١.

- لواقح الأنوار القدسية، على هامش لطائف المنن، للشعراني، ١٣١١ هـ.

- مأوى الرغائب في مجدى النصائح، لعثمان بن عبد المنان الشرواني، استانبول ١٣٠٦ هـ، وهو شرح لديوان ابن عربي الأصفر.

- المثل الأفلاطُونِيَّة، تحقيق د. بدوي، مصر ١٩٤٧، ويضم رسائل مهمة عن نظرية المثل.

- مثنوي لجلال الدين الرومي، ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبد السلام الكفافي، المكتبة المصرية ـ بيروت ١٩٦٦، وقد أعجل المترجم القدر قبل أن يتم هذا العمل العظيم.

- المجالس المستنصرية، تحقيق محمد كامل حسين، دار الفكر العربي بمصر.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي، الحسينية ١٣٢٣ هـ.

- محيي الدين ابن عربي لطه عبد الباقي سرور الأنجلو المصرية، ط ٢ ١٩٥٥م..

- محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين، لعبد الحفيظ القرني، دار الكاتب العربي ١٩٦٨م.

- محيي الدين ابن عربي وليبتز للدكتور محمود قاسم مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢ م.

- المحيط بالتكليف، لعبد الجبار المعتزلي، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٥م.

- محاسن المجالس، لابن العريف، تحقيق آسين بلاثيوس، باريس ١٩٣٣م.

- محاضرات في التحليل النفسي، فرويد، ترجمة د. أحمد عزت راجح، ط الأنجلو المصرية.

- محاضرات في النصرانية، للشيخ محمد أبي زهرة، مصر.

- محاورات أفلاطون، ترجمة د.زكي نجيب محمود عن الإنجليزية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

- مختصر تذكرة الإمام القرطبي، المسمى التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ـ للشعراني، صبيح ١٣٨٨ هـ..

- المضنون الصغير الموسوم بالأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية،

على هامش الكتاب السالف.

- المعتبر لأبي البركات البغدادي نشرة سليمان الندوي، حيدر آباد ١٣٥٠هـ.

- معجم المؤلفين لعمر كحالة، طبعة الترقي بدمشق ١٣٨١ هـ.

- معجم البلدان لياقوت الحموي، ط الخانجي بمصر.

- معجم المطبوعات العربية والمصرية، لعواد سركيس، ط المصور ١٩٢٨م.

- المعجم الفلسفي ليوسف كرم وآخرين، مطابع كهوستا توماس ١٩٦٦.

- المعرفة عند الحكيم الترمذي لعبد المحسن الحسينى، دار الكاتب العربي، مصر.

- المعرفة عند مفكري المسلمين، للدكتور محمد غلاب، دار الجيل للطباعة ١٩٦٦ م.

- معارج القدس، للغزالي، ط الاستقامة، بدون تاريخ.

- معارج الوصول، لابن تيمية، رسالة ٢ من مجموع الرسائل، صبيح ١٣٨٥هـ.

- المعاني الأفلاطُونِيَّة عند المعتزلة للخضيري، المعرفة، مايو ١٩٢٣.

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لطاش كوبرى زاده، دار الكتب الحديثة، ترجمة كامل بكري وعبد الوهاب أبي النور ١٩٦٨م.

- مفتاح العلوم للسكاكي، المطبعة الأدبية، مصر.

- مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، لجمال الدين ابن واصل، تحقيق د. الشيال ط جامعة فؤاد ١٩٥٣.

- مفيد العلوم، لجمال الدين أبي بكر الخوارزمي، مكتبة الجمهورية بمصر.

- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية لابن عياد الشاذلي، ط مصر ١٢٧٣هـ، ـ.

- المقدمة، لابن خلدون تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي ١٣٨٤هـ، وط الشعب.

- مُقدِّمة في علم التفسير والمصنفات، جمع فضيلة الدكتور عبد الوهاب عبد اللطيف، النهضة الحديثة ١٩٦٥،.

- المقصد الأسنى، شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي، الطباعة المتحدة ١٩٦١ م.

- مقالة في معاني العقل، للفارابي، ضمن مجموعة مؤلفاته، العامرة ١٣٠٧هـ.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري،

تحقيق فضيلة الشيخ محيي الدين عبد الحليم، النهضة المصرية ١٩٥٠م.

- الملل والنحل للشهرستاني، بهامش الفصل لابن حزم، ط الأدبية بالقاهرة.

- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، للسلمي، تحقيق وتقديم عفيفي، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م.

- المنتظم لابن الجوزي، حيدر آباد ١٣٥٧ هـ.

- المنطق الصوري منذ أرسطو، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف ١٩٦٥.

- منطق المشرقيين، لابن سينا القاهرة ١٣٢٨هـ.

- المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي، تحقيق مع أبحاث في التَّصَوُّف للدكتور عبد الحليم محمود، دار النهضة للطباعة، ط ٦، ١٩٦٨م.

- من أين استقى محيى الدين ابن عربي فلسفته الصوفية للدكتور أبي العلا عفيفي، جامعة فؤاد ١٩٣٣.

- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، جمع وترجمة د. بدوي، النهضة ١٩٤٥م.

- منهج ابن عربي في التفسير، الدكتور محمود قاسم، الهلال، نوفمبر ١٩٧٠م.

- منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، القاهرة ١٣٢١هـ.

- مونو سمرتى، كتاب الهندوس المقدس، ترجمة إسماعيل حقي، المكتب الثقافي الهندي بالقاهرة.

- مناقب تاج الأولياء للشيخ عبد القادر الإربياري، التقدم العلمية، ط١، ١٣٢٨هـ.

- منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروى الميمنية بمصر ١٣٢٨هـ.

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين لمنطق أرسطاليس، للدكتور علي سامي النشار، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م.

- المهدية في الإسلام للأستاذ سعد محمد حسن، دار الكتاب العربي ١٩٥٣م.

- الموضوعات لابن الجوزي، تحقيق عبد الرحمن عثمان، السلفية، ط١، ١٩٦٦م.

- موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، د. محمود قاسم، حوليات دار العلوم،١٩٦٨ – ١٩٦٩ .

- المواقف للأمير عبد القادر الجزائري.

- المواقف والمخاطبات، للنفري، تحقيق أربري، سلسلة جب التذكارية ١٩٣٥ .

- ميزان الاعتدال، للذهبي، مصر ١٣٢٥ هـ.

- الميزان في المناهج الثمانية عشر للشعراني، مصر ١٣٥١÷.

- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، دار الكتب المصرية ١٩٣٦م.

- النجاة لابن سينا، الكردي ١٩٣٨.

- النزعات الاستقلالية في الخلافة العباسية، للسرنجاوي، دار الكتب الاهلية،ط٤، ١٩٤٥م.

- نسيم السحر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الجندي بمصر، بدون تاريخ.

- نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية للأستاذ يحيى هاشم فرغل، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م.

- نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة للدكتور علي سامي النشار، دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩م.

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار ج١-٢، ط٣، ١٩٦٥ ج٣، ط١، ١٩٦٩م.

- نظريات المسلمين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.

- نفح الطيب للمقري، ط أحمد فريد رفاعي، مصر..

- النقد الأدبي الحديث للدكتور غنيمي هلال، مصر.

- نقد النثر، لقدامى بن جعفر تحقيق د. طه حسين وعبد الحميد العبادي مصر ١٩٣٩م.

- نقد العصر، مقال لقاسم عن ابن عربي، مجلة مجمع اللغه العربية نوفمبر ١٩٧٦.

- نقض المنطق، لابن تيمية، السنة المحمدية، ط١، ١٩٥١.

- نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ط المثنى ببغداد بدون تاريخ.

- النور المظهر في طريقة سيدي الشيخ الأكبر، لأحمد بن سليمان الخالدي النقشبندي، ط حجر، ١٣٦٨ هـ المعامرة.

- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، استانبول، ١٩٥٥.

- هل يمكن قيام أخلاق وُجوديَّة، د. بدوي، النهضة المصرية ١٩٥٣م.

- هياكل النور، للسهروردي المقتول، تحقيق وتقديم د. محمد علي أبي ريان السعادة ط١، ١٩٥٧.

- الوُجود والعَدَم: بحث في الأنطولوجيا الطاهراتية، لجارى بول سارتر ترجمة د. بدوي، بيروت، ط١، ١٩٦٦ م.

- الوصية الكبرى لابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى ١٣٨٥هـ.

- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين

عبد الحميد، النهضة المصرية ١٩٤٨م.

- الواسطة بين الحقّ والخَلْق، لابن تيمية، الطباعة المحمدية، بدون تاريخ.

- اليهودية، للدكتور أحمد شلبي، ج١ من سلسلته مقارنة الأديان، النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٧م.

- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، للشعراني، الحلبي، ١٣٧٨ هـ.

- يا رب، للدكتور عبد الحليم محمود، دار الشعب ١٩٧١م.

مراجع باللغة الاجنبية.

1- Etudes Traditionnell، numero special consacre a rene Guenon، ١٩٥١الرجل ورسالته، عدد خاص عن الشيخ عبد الواحد يحيى (ريني هجينو) من مجلة دراسات في المأثور الفرنسية.

2- Planet' Rene Guenon: L'Homme et son message' avril١٩٧٠ عدد خاص من مجلة بلانت الفرنسية عن الفيلسوف الصوفى السابق.

3- Orient at occident الشرق والغرب للفكر السابق.

4- Introduction general a l'etude des doctrines Hindaues مُقدِّمة عامة لدراسة النحل الهندية للمؤلف السابق.

5- L'homme et son devenire selon la vedant الإنسان ومصيره في

الفيداء للمؤلف السابق.

6- Le symbolisme de la croix. رمزية الصليب، للمؤلف السابق.

7- Les Etates multiples de L’etre صور الوُجود، للمؤلف السابق.

8- Aperce sur L’Esoterisme chretien تمهيد لدراسة الباطنية المسيحيَّة.

9- Symboles fondanentauz de la science sacre الرُّموز الأساسية في العلم المقدس،مجموعة مقالات للمؤلف السابق جمعها ميشيل فالسان.

10- Histoire et classification de L’oeuvre d’Ibn Arabi تاريخ وتصنيف كتب ابن عربي للدكتور عثمان يحيى.

11- Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ماسينيون.

12- La passion d’al Hallaj معاناة الحَلّاج، للمؤلف السابق.

13- Elie et son role transhistorique، khadiriya، an Islame دراسة للمؤلف السابق عن إيليا والخضرية الإسلامية.ودورها الغيبي.

14- L’Imagination creatrice dans le sofisme D’ibn Arabi دراسة عن الخيال الخلاق عند محيي الدين ابن عربي، لهنري كوربان.

15- Terre celeste et corbs de la resurrection الأرض الإلهية وأجساد

البعث، للمؤلف السابق.

16- I des theosophique dans L’I’nde الأفكار السوسزقية في الهند لاولترامار.

17- Melanges de philosophie juive et arab مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية لمونك.

18- Vie du celebre marbout Abou-median حياة المرابط الشهير أبي مدين، لبارجيه.

19- Etudes sur l’esoterisme musulman دراسات عن النزعات الباطنية في الإسلام لبلوشيه.

20- Zoroastian studies، دراسات عن الزرادشتيه، لجاكسون.

21- The mystical philosophy of muhyid-din Ibnil’Arabi الفلسفة الصوفية عند محيي الدين ابن عربي، لأبي العلا عفيفي.

٢٢- Juish Ensyelopedia دائرة المعارف اليهودية.

23- Encyclopeadia of Islam دائرة المعارف الإسلامية، إلى جانب طبعة الشعب.

* * *